MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81392-1

AUTHOR:

LAAS, ERNST

TITLE:

IDEALISMUS UND POSITIVISMUS.

PLACE:

BERLIN

DATE:

1879-84

Master Negative #

93-81392-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

141
L11 Laas, Ernst, 1837-1885.
Idealismus und positivismus; eine kritische auseinandersetzung... Berlin, Weidmann, 1879-1884.
3 v. in 2. 23 cm.

Contents.-1. th. Allgemeiner und grundlegender theil.--2. th. Idealistische und positivistische ethik.--3. th. Idealistische und positivistische erkenntnisstheorie.

D193L11
R7 Copy in Butler Library of Philosophy.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x / 2A
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/10/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

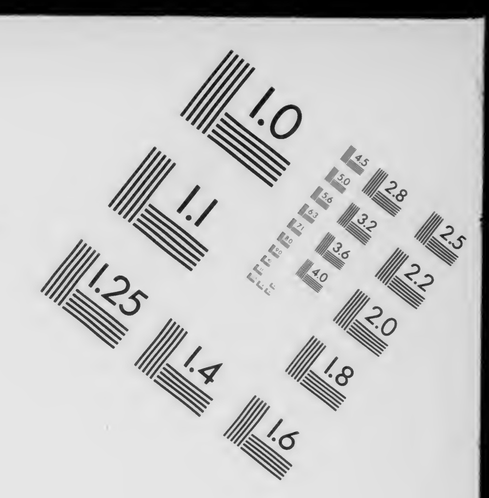
VOLUME 1

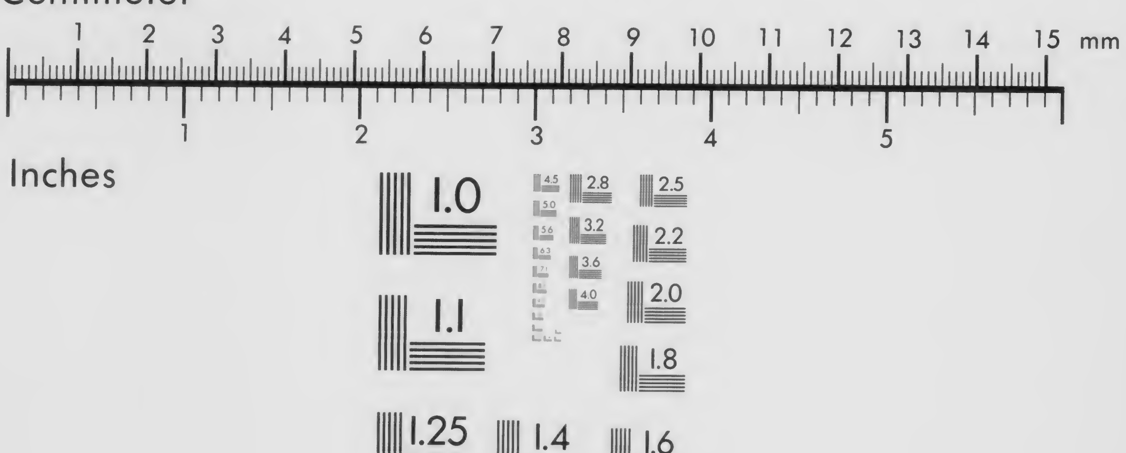


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Idealismus und Positivismus.

Eine kritische Auseinandersetzung

von

Ernst Laas.

Erster, allgemeiner und grundlegender Theil.

BERLIN.
Weidmannsche Buchhandlung.
1879.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

1. Die Klage über die Discontinuität der philosophischen Forschung.

Die Klage ist vielstimmig und alt, dass es der philosophischen Forschung an derjenigen Continuität gebreche, von der allein Früchte zu erwarten seien: zu häufig nehme sie ganz neue Anläufe, die sich spurlos demnächst wieder verlören. Das Resultat sei aber auch danach. Es biete die Geschichte dieser Bestrebungen das unerquickliche und verwirrende Bild disparater oder einander widersprechender Lehrmeinungen; das ganze Studium sei von vornherein mit dem Fluche der Unergiebigkeit behaftet; wie vor hundert Jahren scheue sich füglich jeder, „der sich stark genug fühle, in andern Wissenschaften zu glänzen, seinen Ruhm in dieser zu wagen“.[1])

Wenn man von diesen Klagen und Beschuldigungen so viel abzieht, als auf Rechnung derjenigen Bequemlichkeit und Süffisance fällt, welche in jedem Gebiete als die natürlichen Begleiter sich selbst beschönigender Unfähigkeit und Unwissenheit aufzutreten pflegen, so kann das, was wahr ist, den Interessirten und Thätigen nur zu einer um so energischeren Durchdringung und Sichtung des historisch Gegebenen veranlassen, sowohl um diejenigen Vorarbeiten zu entdecken, die weiter geführt zu werden verdienen, als

[1]) Kant, Prolegomena, Werke (Rosenkranz) III, 4.

auch um in der Mannigfaltigkeit, welche dem gewöhnlichen Blick den Eindruck der Willkür und des Chaos macht, durch Heraushebung der dynamischen Abhängigkeitsverhältnisse und durch Markirung der typischen Grundformen der Differenz, die etwa doch vorhandene Ordnung, Gliederung und Nothwendigkeit zu erkennen.

Denn verdriesslich ist es allerdings und in seinen Folgen auch höchst lästig, dass es auf diesem so wie so schon überaus schwierigen Boden an der nöthigen Zusammen- und Weiterarbeit gebricht, dass immer wieder an- und abgesetzt, dass so selten die vorhandenen Probleme aufgenommen und eine Erfolg versprechende Richtung ruhig fortgeführt wird[1]). Dies hat zur Folge, dass es in der philosophischen Literatur immer noch keinen anerkannten Massstab gibt, „um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden“[2]), und dass es fortwährend gewandten Federn gelingt, blossem Abhub aus allerlei Vergangenheit das Ansehen neuer selbstentdeckter Wahrheiten zu verleihen[3]).

---

[1]) Vgl. Leibnitz, Opp. philos., Ed. Erdmann, p. 704 a; A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Vorwort zur 2. Aufl. (3 A. S. VIII); K. Fischer, Gesch. der neuern Philosophie III, 2. Aufl. 1869, Vorrede S. XVI.

[2]) Kant a. a. O.

[3]) Vgl. Lessing, Voss. Zeitung vom 29. Juni 1751 (Werke, Lachm. Maltz. III, 173). — Es ist für denjenigen, welcher der philosophischen Forschung seine Kräfte widmet, im höchsten Grade niederschlagend, fortwährend es erleben zu müssen, wie Jeder, dem es einfällt, bei Gelegenheit auch etwas zu philosophiren, sich für berechtigt hält, nicht bloss die vorhandenen Leistungen in einer Weise unberücksichtigt zu lassen, die man in keiner Spezialwissenschaft verzeihen würde, sondern auch philosophischen Autoren allerersten Ranges Lehren zu vindiziren, die man nur secundären oder tertiären Quellen verdanken kann. So unliebsam es ist, so muss es doch einmal gesagt werden, dass in Deutschland kaum Jemand in beiden Beziehungen so schwer verschuldet ist, als der in seiner Fachwissenschaft so sorgfältige und gründliche Helmholtz. Es könnte geradezu lächerlich wirken, wenn es nicht so ärgerlich wäre, was er in der Rectoratsrede vom 3. August 1878 (als Broschüre erschienen u. d. T.: die Thatsachen in der Warnehmung, Berlin 1879) von Neuem als Kantische Philosophie darbietet; von der Nicht-

Dem Unbeholfenen und Unfruchtbaren wird freilich die Beschäftigung mit dem früher Gedachten leicht zum Fallstrick. Aber an sich ist es ja durch nichts geboten, dass man seine historischen Vorstudien nach Art jener „Gelehrten“ betreibe, denen schliesslich dem Kantischen Verdict[1]) gemäss „die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als neuen) selbst ihre Philosophie ist“. Wenn man Philosoph genug ist, um sowohl dem Alten auf den Grund schauen, als auch um selbstthätig fortschreiten zu können, so wird man die Gefahr zu vermeiden wissen, dass man in „blosser“ Gelehrsamkeit hängen bleibe. Wie andererseits es für die Wissenschaft kein Schaden wäre, wenn einige vermeintlich zu spontanen Schöpfungen berufene Denker an vorbereitender Kenntnissnahme bloss gelehrter Art zunächst darüber klar zu werden versuchten, wie alt und abgestanden ihre Einfälle sind, um demgemäss ihre philosophisch gefärbten Neigungen in nutzbringenderer Weise durch philologisch-historische Zurechtlegungen für besser organisirte Naturen zu bethätigen.

Aber die Philosophie als Wissenschaft kann unmöglich in solchen Arbeiten ihr abschliessendes Genügen finden[2]). Es ist Zeit, dass von den vortrefflichen historischen Vorstudien, die wir besitzen, endlich auch philosophische Früchte fallen.

Sie werden aber nur demjenigen gedeihen, der ein mindestens ebenso grosses Quantum von Zeit und Kraft, als

---

berücksichtigung der englischen Assoziationspsychologen, welche die psychologische Seite des behandelten Thema's doch etwas gründlicher erörtert haben als er selbst, ganz zu schweigen! Wenn dergleichen an so hervorragender Stelle geschehen kann: darf man sich wundern, wenn man der Philosophie noch immer alles bieten zu können glaubt?

[1]) a. a. O. S. 3.

[2]) Denn die „volle Wahrheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns; und wer sie sucht, der schaue vorwärts, nicht rückwärts!“ Was Herbart so im Jahre 1812 aussprach (W. W. I, 287), gilt noch heute (vgl. II, 380, V, 197); andererseits ist es aber auch richtig, dass „das Unwissenschaftlichste von Allem die Idee sein würde, dass mit einem Male das Reich des philosophischen Geistes erst noch kommen solle“ (Dühring, Krit. Gesch. der Philos., 1. Aufl. S. 546). Vgl. S. 2 Anm. 1.

der historischen Orientirung zu widmen ist, der Aneignung und Durchdringung der philosophisch nutzbaren Ergebnisse der gegenwärtigen wissenschaftlichen Detailarbeit zur Verfügung stellen kann. Es ist im höchsten Grade peinlich, dass selbst die hervorragendsten philosophie-geschichtlichen Werke und Monographien gelegentlich eine Naivetät, ja Roheit des wissenschaftlichen Gesammturtheils bekunden, die zu jeder sachgemässen Kritik dessen, was oft mit so viel philologischer Accuratesse und epischem Behagen dargestellt wird, sich als völlig unzureichend erweist und den Leser, welcher nicht anderweitig orientirt ist, ohne die nothwendigsten Direktiven lässt.

2. Der fundamentale Gegensatz aller Philosophie; der „Platonismus" und sein Widerspiel.

Der Versuch in dem, oberflächlich betrachtet, so verworrenen Bilde der überlieferten philosophischen Theorien die dominirenden Unterschiede herauszustellen und dadurch Articulation und Uebersicht zu schaffen, ist oft gemacht worden[1]); wenn auch nicht immer mit hinreichender Beachtung dessen, was grundlegend, und dessen, was abgeleitet ist[2]).

Man erkennt. bald[3]) und schon die gewöhnlichen terminologischen Marken, mit denen man die verschiedenen Richtungen im Gebiete der Logik, Erkenntnisstheorie, Metaphysik und Ethik von einander zu sondern pflegt, deuten an, dass es fast durchweg nur zwei grosse Typen sind, die in der vorgeblich so chaotischen und unübersichtlichen Entwickelungsgeschichte der wissenschaftlichen Auffassung von Welt und Leben, von Natur und Geist fortwährend

[1]) Vgl. z. B. A. Trendelenburg, Ueber den letzten Unterschied der philos. Systeme, Histor. Beiträge zur Philos. II, 1 ff.

[2]) Die objective Betrachtung würde zweifellos von der Erkenntnisstheorie auszugehen haben; das subjectiv bestimmende Motiv ist dagegen häufiger und eher ein ethisches gewesen.

[3]) Vgl. Leibniz Nouv. Essais; Opp. philos. p. 194a; 204a; 205a. Kant, Kr. d. r. V., W. W. II, 657.

wiederkehren[1]); und dass nur die reiche Fülle von Nüancen und Schattirungen, von Verschlingungen und Verwickelungen sowie die vielfachen Inconsequenzen der Autoren es ermöglicht haben, dass mit zwei Fäden und zwei Grundfarben ein Gewebe hergestellt ward, das zunächst den Eindruck des schillerndsten Changeants machen muss. Und doch zerlegt sich bei näherer Betrachtung das scheinbar unauflösbare Gefitz wirklich in einige leicht übersehbare Hauptlinien.

Und schliesslich vereinfacht sich der historische Thatbestand noch dadurch bedeutend, dass die Wurzeln alles dessen, was man mit dem Namen Idealismus zusammenfasst und was in der Logik als Realismus, in der Erkenntnisstheorie als Apriorismus, Nativismus oder Rationalismus, in der Ontologie als Spiritualismus und Teleologie zu bezeichnen ist, auf Ein und dieselbe Ursprungsstätte zurücklaufen; auf den Mann nämlich, der zwar den Terminus Idee nicht zuerst wissenschaftlich verwerthet hat[2]), der ihm aber seine welthistorische Pointe gab, auf Platon. Bedenkt man dazu, dass derselbe Platon fast Alles[3]), was

[1]) Vgl. Drobisch, Ueber die Wandlungen der Begriffe des Idealismus und Realismus u. s. w., Zeitschr. für exacte Philos. V S. 122 ff.; Schopenhauer, Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen (W. W. V, 3 ff.).

[2]) Darin gingen ihm bekanntlich die Pythagoreer und, merkwürdiger Weise, sein Antipode Demokrit voran.

[3]) Nur der mittelalterliche Nominalismus und der moderne „Darwinismus" sind etwas relativ Neues; aber beide haben ihrerseits in demselben Platon ihren Gegensatz. (Vgl. S. 8, Anm. 3. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 1876, S. 297 ff.: Platonismus und Darwinismus.) Und biogenetische Gedanken darwinistischer Art gehen bis auf Empedokles, ja Anaximander zurück. Zu den vier Stufen, welche nach Empedokles (vgl. Plut. Plac. philos. V, 19) die Geschichte der Organismen zu durchlaufen hat, um aus niederen Formen die höheren zu entwickeln, findet man in neueren Schriften nur noch eine fünfte hinzugefügt, indem die zeugungskräftig gewordenen Wesen des Empedokles die „Tendenz, abzuändern" erhalten. (Vgl. z. B. Das Unbewusste vom Standpunkte der Descendenztheorie, 1872, S. 22 ff.)

später dem sogenannten Idealismus sich entgegengestellt hat, dass er den theoretischen und praktischen Materialismus, den Sensualismus und Relativismus auch schon vor sich hatte und ausdrücklich befehdete, so kann man geradezu die grossen Gegensätze, welche übrigens nicht bloss die Philosophie sondern folgeweise und in Abhängigkeit von ihr auch die Welt- und Lebensansicht der allgemeinen Bildung durchdringen[1], in die Termini Platonismus und Antiplatonismus zusammenziehen[2], die wenn auch zunächst nicht verständlicher, so doch eindeutiger sind als die vielfarbigen und abgeschliffenen Ausdrücke Idealismus und Realismus[3].

3. Die historische Herrschaft des Platonismus.

Platon erscheint aber noch aus einem andern Grunde auszeichnender Berücksichtigung werth.

Es gibt in der Geschichte des menschlichen Geistes Heroen, deren Spur „in Aeonen“ nicht untergeht. Es ist kein Zweifel, dass von den Griechen neben Homer[4]) an

[1]) Vgl. besonders Goethe, Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, zweite Abtheilung, Ueberliefertes (Cotta'sche Ausgabe, 1860, VI, 291) und Schiller, Ueber naive und sentimentalische Dichtung (Cotta'sche Ausgabe, 1847, XII, 254). Bei letzterem heisst es: „Dieses führt mich auf einen sehr merkwürdigen psychologischen Antagonismus unter den Menschen ...., der weil er radical und in der inneren Gemüthsform gegründet ist, eine schlimmere Trennung unter den Menschen anrichtet, als der zufällige Streit der Interessen je hervorbringen könnte“ u. s. w. (wozu vgl. K. Tomaschek, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, 1862, S. 352 f.).

[2]) Vgl. Kant, Kr. d. r. V. W. W. II, 657 f.

[3]) Die Ausdrücke Platonismus und Antiplatonismus haben allerdings auch einen Mangel, nämlich den, dass sie den Schein erwecken, als sei der Platonismus das der Zeit nach Frühere, das Ursprüngliche, und der entgegengesetzte Standpunkt erst ein Ergebniss der Kritik und Opposition. An der Ursprungsstelle ist das Umgekehrte wahr.

[4]) Vgl. u. A. die Skizze, welche ich in meinem Buche „Der deutsche Aufsatz in den oberen Gymnasialklassen“, 2. Aufl. 1877 f. S. 349 ff. zusammengestellt habe.

erster Stelle Platon zu diesen unvergänglichen und unvertilgbaren Culturpotenzen gehört[1]).

Nachdem die alexandrinische Philosophie des dritten Jahrhunderts v. Chr. die vorher angebahnte Erkenntniss bestimmt und fest ausgesprochen hatte, dass, wenn man das Wesentliche und Grundlegende von dem Unwesentlicheren und Gleichgültigeren zu sondern wisse (trotz mannigfacher Compromissansätze, Entgegnungen[2]), ja selbst einiger Hinneigungen zum Sensus communis und zum Empirismus) Aristoteles dennoch nicht sowohl als Antagonist, wie als der erste grosse Anhänger und buch- und schulmässige Vertreter des Platonismus zu betrachten sei[3]) — was sogar im letzten Jahrhundert Vielen verhüllt geblieben ist —[4]) entstand jene syncretistische Form von „Idealismus“,

[1]) Vgl. Herbart, Einl. i. d. Philos. W. W. I, 238. Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, 2. Aufl. 1875, S. 80 ff. H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über sein Verhältniss zur spätern Theologie und Philosophie. 3 Bände, 1862—1875.

[2]) Wir werden einige der für unsern Zweck wichtigeren Abweichungen zur entgegengesetzten Seite hin unten selbst hervorheben.

[3]) Viele seiner Aufstellungen sind ja auch wirklich weiter nichts als Wiederholungen, Ausführungen und Stilisirungen platonischer Originalgedanken; Metaph. Γ. z. B. ist eine blosse Uebertragung des ersten Theils des platonischen Theaetet in akroamatischen Vortrag. Vgl. Peipers, Die Erkenntnisstheorie Plato's u. s. w. S. 716. Drobisch a. a. O. S. 124 ff.

[4]) Vgl. z. B. Goethe a. a. O. Condillac, Extrait raisonné du traité des sensations, Oeuvres, Paris 1821, Tom. III, 4 ff. Kant, Kr. d. r. V. W. W. II, 657. Schopenhauer, Parerga W. W. V, 51 ff. — Selbst im Jahre 1876 bemerkte noch ein Platoniker (A. Krohn, Der platonische Staat, S. 278) gegenüber einem Versuche, „den Aristoteles aus dem Plato herauszuconstruiren“ — was wir für völlig ausführbar halten —: „Nach unsrer Ansicht ist das von vornherein unmöglich, weil eine empirische Spekulation nicht aus einer transcendenten abgeleitet werden kann. — Beide Denker stehen wie zwei Welten, jeder in eigenthümlicher Grösse neben einander.“ — Vgl. dem gegenüber z. B. Trendelenburg, Kleine Schriften 1871, II (Raphael's Schule von Athen), S. 256: „Aber wenn auf solche Weise Plato und Aristoteles gegen einander stehen, so ist es doch kein Streit auf Leben und Tod. Beide bewegen sich zu einer Gemeinschaft hin. Namentlich hat Aristoteles, Plato's Schüler, mitten in dem Gegensatz das Wesentlichste des platonischen Geistes in sich aufgenommen.“ Unten Buch I, § 7, 12 ff.

die bei aller Uebertreibung der mythisch-mystischen Züge des Originals auf Kosten der Klarheit, Nüchternheit und Gesundheit und zu Gunsten orientalischer Ascetik, Ekstatik und Thaumaturgie doch immerhin den platonischen Grundcharakter so anhänglich bewahrte, dass sie sich als neuplatonische Philosophie bezeichnen durfte. Das ist jene Form, welche seitdem überall, wo man entweder die Hilfsmittel oder die Neigung nicht hatte, sich genauer philologisch zu orientiren, ohne Weiteres immer als rein und ganz platonisch gegolten hat. Noch Kant[1]) weiss den ursprünglichen Platon von seinen alexandrinischen Epigonen kaum zu trennen.

Was die christliche Gnosis sogar eines Origenes und Augustin uns darbietet, ist, soweit es sich überhaupt um wissenschaftlich freie Positionen handelt, im Wesentlichen Platonismus[2]). Der durch die Vermittlung des Boethius erzeugte Realismus[3]) ist ebenso platonisirende Logik wie der Pantheismus eines Giordano Bruno im Wesentlichen neuplatonische Metaphysik. Die platonischen Züge der Erkenntnisstheorie eines Descartes, Malebranche und Leibnitz liegen offen am Tage. Selbst Kant's originäre Denkkraft und Abneigung gegen jede Form historisirender Anempfindung und Reconstruction, hat sich, wie direkte Verweisungen und unbewusste Congruenzen und Analogien zeigen, der nachwirkenden Gewalt des platonischen Geistes nicht zu entziehen vermocht[4]).

---

[1]) Vgl. z. B. W. W. I. 334; XI, 27; I. 386 Anm.

[2]) Vgl. R. Eucken, Gesch. der philos. Terminologie, 1879, S. 46, 58 ff.

[3]) Vgl. V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, 1836, Introduction p. LVI ff.

[4]) Von direkten Verweisungen sind die interessantesten: „.... nobilissimum antiquitatis de phaenomenorum et noumenorum indole ....“ (W. W. I, 312); „.. Plato bedient sich des Ausdrucks Idee so, ... was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird“ .... (II, 253 ff.; ferner 445; I, 314; X, 353; XI, 27). Kant's „Kategorien“ hiessen anfangs ideae purae (I, 312; § 6). Vgl. ferner I, 479, 623 ff.; II, 657. — Der Kantianer H. Cohen bemerkt (Platon's Ideenlehre und die Mathematik, S. 10): „Ueber die Jahrhunderte hinweg hat Kant in der Grundfrage wie in dem Hauptergebniss seinen Zusammenhang mit Platon als seinem Geistesahnen, gefühlt und angezeigt.“ Seine Kenntniss Platon's war, wie es scheint, durch Leibnitzens Nouv. Essais angeregt und durch Brucker geleitet. Vgl. II, 255 und unten Buch I, § 7 und § 11. — Auch wenn man den Motiven der Abkehr Kant's von dem landläufigen erkenntnisstheoretischen Idealismus, den er „schwärmerisch“ nennt, nachgeht, sieht man sich auf platonische Elemente geführt (vgl. z. B. a. a. O. I, 632 ff.; II, 20; III, 154. 155 Anm.). H. v. Stein, a. a. O. S. 273—289. Unten B. I, § 7; § 12 ff.

Wie danach die Lektüre Platon's auf Schleiermacher[1]), Schelling[2]) und Schopenhauer[3]), auf Herbart[4]) und Hegel[5]) gewirkt hat, das ist allgemein bekannt[6]). Eine umfangreiche, intensive und minutiöse Platon-Philologie ist in Folge dieser philosophischen Neigungen emporgewachsen[7]); Platon hat seine „Frage“ so gut wie Homer[8]); in den verschiedensten Tonarten wird seine Lehre dargestellt, von der einer nüchternen und reservirten Paraphrase bis zu jener „ungewöhnlichen Regsamkeit von Phantasie und Enthusiasmus“[9]) empor, durch welche etwa Steinhart sich auszeichnet.

---

[1]) Vgl. W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 1. Band 1870, S. 33. 84. 86 f. 320. H. v. Stein, a. a. O. I, S. 84 Anm.; III, S. 341—345. Schleiermacher, phil. und verm. Schriften II, 416 f.

[2]) Vgl. K. Fischer, Gesch. der neuern Philosophie VI, 44. 165 f. 652. 844.

[3]) Vgl. W. W. I, cxlv f.; II, 197 ff. .... Die Platonische Idee: das Object der Kunst.

[4]) Vgl. W. W. I, 11; XII, 61 ff.: De Platonici systematis fundamento; Einl. in die Philosophie § 143 ff.

[5]) K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, Berlin 1844, S. 91. 100. 104 ff. 115. 124; J. H. Fichte in seiner Zeitschrift XII, 307 ff. und die Stellen bei H. v. Stein, a. a. O. III, S. 318 f. Anm. 394 ff.

[6]) H. v. Stein, a. a. O. S. 415 Anm.: „Nur andeutungsweise mag hier erinnert werden, wie auch in der unmittelbaren Gegenwart die verschiedenartigsten Richtungen, ... wie z. B. der Socialismus und Communismus ...... ihre bemerkenswerthen, oft sogar überraschenden Beziehungen zum Platonismus besitzen.“

[7]) Vgl. Bratuscheck, August Boeckh als Platoniker, philos. Monatshefte I, 257 ff.; derselbe, Adolf Trendelenburg, ebenda VIII, 322 ff.; W. S. Teuffel, Uebersicht der platonischen Literatur, Tübingen 1874.

[8]) Vgl. die Literaturangaben bei H. v. Stein, I, 34 Anm.; III, 409 ff. Teufel, S. 3 ff.

[9]) Nach dem Ausdruck A. Krohns (a. a. O S. 54), der seinerseits übrigens vielfach selbst in diese Tonart verfällt. Vgl. § 27.

Und es sind nicht bloss die bewussten und unbewussten Platoniker, Anhänger und Erklärer, welche die Macht dieses seltenen Geistes bekunden: auch die unerbittlichsten Gegner können dem grossen Idealisten ihre Anerkennung, ja Bewunderung nicht versagen; sie beugen sich wenigstens respectvoll vor seiner Genialität [1]).

4. Rückgang auf Platon. Auch die Gegner bedürfen desselben. Art des vorliegenden.

Bei diesem Sachverhalt ist es kein Wunder, wenn „idealistische“ Richtungen immer wieder an dem Studium Platons sich aufzuerbauen und mit Hilfe seiner Wiedererneuerung frische Macht zu gewinnen suchen. In umfassendster und nachhaltigster Weise ist dies am Anfang unsers Jahrhunderts in Frankreich geschehen, als nach dem Vorgange Royer Collards und Maine de Birans der junge Literat und Rhetor Victor Cousin dem Condillacschen Sensualismus und Cabanis'schen Materialismus seinen, theils direkt theils indirekt von Platon herfliessenden Apriorismus und „Idealismus“ entgegenwarf [2]), der seitdem die offizielle Philosophie Frankreichs geblieben ist [3]).

In Deutschland sind, nachdem der Platon-Cultus der Romantiker verrauscht ist, in jüngster Zeit wieder Anzeichen zum Vorschein gekommen, als wollten einige Vertreter des Spiritualismus, des rationalen wie des mystischen,

---

[1]) Vgl. z. B. die Aeusserungen Fr. Bacons (Nov. Organ. I, 105; Cogitata et Visa, Opp. Francof. 1665, S. 585), J. St. Mill's (Selbstbiographie, übersetzt von C. Kolb, 1874, S. 14 ff.; Dissert. and Discussions 2 ed. III, 275 ff.), und H. Maudsley's (Physiologie und Pathologie der Seele, deutsche Uebersetzung, S. 17. 33).

[2]) Vgl. besonders die Préfaces zu den Fragmens philosophiques (zur 1 ed. 1826; zur 2 ed. 1833; 3 ed., 1838, I, p. 45 ff., 1 ff.) und zu Maine de Biran's Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme, 1834 (Oeuvres philos. de M. d. B. Paris 1841, tom. IV); ferner Schelling, W. W. I^{x}, 208 ff.

[3]) Vgl. Ravaisson, la philos. en France au XIXe siècle, 1868; Ferraz, Étude sur la philos. en France au XIXe siècle, 1877.

neben der seit etwa zwei Jahrzehnten betriebenen Wiedererweckung Kant's von Neuem auf eine Heranziehung auch der Bundesgenossenschaft Platons hinaus [1]); zumal, seitdem es sich herausgestellt hat, dass der Urheber des modernen deutschen „Idealismus“ von einer „linken“ sollen wir sagen positivistischen oder mit den Gegnern „nihilistischen“ Seite der Schule [2]) in einem Sinne ausgedeutet wird, der fast so schlimm oder wohl gar noch schlimmer herauskommt, als die Richtung, gegen die man ihn als Wehr und Waffe benutzen wollte.

Da haben denn auch die Anhänger des entgegengesetzten Princips erneute Veranlassung, die historischen Entwickelungslinien des „Idealismus“ bis zu diesem Ursprungsorte zurück zu geleiten. Hier liegt die nächste Veranlassung auch der folgenden Blätter.

So wenig ich die eminente geistige Begabung, literarische Virtuosität und culturhistorische Gewalt, die Platon innewohnt, verkenne, — alles Folgende kann dafür Zeug-

---

[1]) Vgl. u. A. E. Bratuscheck a. a. O. I, S. 257; ferner: Wie Hegel Plato auslegt und beurtheilt (a. a. O. VII, 433 ff.); im Anschluss an die Leistungen Boeckhs und Schleiermachers und das Urtheil Hegels: „Die Alten haben mit richtigem Blick das Wahre erkannt“ und „mit Plato fängt die philosophische Wissenschaft als Wissenschaft an“, sieht der Verf. (S. 463) seine Lebensaufgabe darin, nachzuweisen, dass das Alterthum .... die ewigen Principien aller Erkenntniss ... vollkommen aufgefunden und dass diese im Platonismus zu einem für alle Zeiten classischen System vereinigt sind“. Derselbe: Die Bedeutung der platonischen Philosophie für die religiösen Fragen der Gegenwart, 1873; H. Cohen, Preuss. Jahrbücher XXXVII, 370 ff.; Platons Ideenlehre und die Mathematik, 1879; A. Krohn, Der platonische Staat, Halle 1876, S. 331 ff. (vgl. unten § 27); H. Vaihinger (berichtend), Deutsche Revüe II, 368 ff.

[2]) Vgl. Philos. Monatshefte XIV, 414. Die Zeitschrift betrachtet es (ihrem Prospect für das Jahr 1877 gemäss) als „Ehrenpflicht, den Standpunkt einer von der Erfahrung zwar nicht abgewendeten, aber dabei doch in sich selbständigen Vernunftwissenschaft, welchen der Genius unseres Volkes in seinen grössten Vertretern so ruhmvoll erkämpft und so glänzend behauptet hat, festzuhalten und von ihm aus, sofern sie vermag, fortzuschreiten“. Vgl. unten B. I, § 12 ff.

niss ablegen — so wenig glaube ich, dass wir seiner bedürfen; dass etwa gar, wie ein verdienter Darsteller seiner Lehre sich ausdrückt, der platonische „Idealismus des Gedankens“ „das innerste Princip aller echten Speculation sei[1].“ Schwung, Genialität und Adel der Gesinnung sind jedenfalls keine sicheren Kennzeichen der Wahrheit; sie haben im Gegentheil häufiger geblendet als erleuchtet, häufiger berauscht als gekräftigt. Und was insbesondere die platonischen Prinzipien und Methoden angeht, so haben sie ihre bedenklichen Seiten oft genug entfaltet; diese Lehren sind um so gefährlicher, je anziehender und geistesbezwingender sie vorgetragen sind; sie schmeicheln mehr wie irgend etwas dem natürlichen Hange zur geistigen Trunkenheit. Es wäre wirklich schade, wenn es ihnen von Neuem gelänge, ihre Herrschaft zu erweitern. Das deutsche Volk zumal hat alle Veranlassung, diese Bahn endlich einmal zu verlassen.

Es wird darum nichts Werthvolles zu verlieren brauchen. Man muss nur nicht von vornherein überzeugt sein, dass alles, was als „Idealismus“ sich giebt und bezeichnet wird, nothwendiger Weise schon um des edlen Namens willen des Schutzes und der Verehrung jedes deutschen und sittlichen Menschen werth sei[2]). Wir halten es für möglich, alle berechtigten Ideale der Menschheit hoch und werth zu halten, ohne den Grundsätzen und Methoden zu verfallen, durch die Platon sie allein für begründbar hielt. Die Ideale des Wahren und Guten brauchen nicht in Gefahr zu gerathen, wenn man dem Platonismus den Rücken kehrt. Er ist so wenig die einzige Möglichkeit, ihnen Halt und Bestand zu geben, dass er bei ruhiger Erwägung sogar für diesen Zweck völlig unzureichend, ja verderblich sich erweist. Die vorliegende Arbeit hat es sich als Ziel gesteckt, für beides den Nachweis zu versuchen. —

[1]) Zeller, die Philosophie der Griechen, 3. Aufl. II[1], S. 475.

[2]) Vgl. J. St. Mill, Logic IV, 5. 4; Kant, Kr. d. r. V. W. W. VIII, 118 Anm.

In der platonischen Zeit sind Sensualismus und Materialismus nicht nothwendig mit einander verbunden[1]). Die Hauptvertreter der beiden Richtungen, die beiden Abderiten Protagoras und Demokrit, sind auch sehr verschieden angelegte Naturen von auseinandergehender Tendenz: der Unterschied zwischen David Hume oder J. St. Mill und Galilei oder Newton kann nicht grösser

[1]) Was die historische Abfolge anbetrifft, so scheint es mir fraglich, ob, wie F. A. Lange (Gesch. des Mat. I, 27) will, der Sensualismus als eine natürliche Fortbildung des Materialismus zu fassen sei; und noch fraglicher, dass dies überhaupt die natürlichste und „deshalb die am häufigsten vorkommende chronologische Folge“ (S. 131, vgl. 327 ff.) sei. Jedenfalls hat Demokrit sich schon der Consequenzen des protagoreischen Prinzips polemisch ebenso zu erwehren versucht — wie Platon. Bei Plutarch (adv. Col. 41; S. 1108) lesen wir mit Rücksicht auf den Vorwurf des Kolotes, Demokrit habe durch die Behauptung, das Ansich der Dinge sei *οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον*, die Fundamente des Lebens untergraben: „So wenig war Demokrit dieser Ansicht (vgl. aber Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 213), dass er vielmehr gegen diese Lehre des Sophisten gekämpft und viel Ueberzeugendes gegen ihn geschrieben hat“ (*μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν*); und allerdings sind die Atome zwar weder farbig noch tönend, aber doch etwas sehr Bestimmtes: nämlich *στερεά*, materiell. Ferner: Die von Platon gegen Protagoras angewandte „*περιτροπή*“ (Theaet. 169 D ff., 183 A), dass, wenn Jedem wahr sei, was ihm erscheine, auch die Leugnung des Protagoreischen Satzes „wahr“ sei, kam nach Sext. Emp. adv. Math. VII, 389 schon in Demokrits Polemik vor. Und wenn Platon jenseits der *φαινόμενα*, an deren „Realität“ der Sensualist allein glaubt, *νοητὰ εἴδη* ansetzte, so war ihm der grosse materialistische Gegner, vielleicht gleichfalls mit polemischer Richtung gegen Protagoras, auch darin schon vorangegangen (vgl. S. 5, Anm. 2); auch Demokrits Atome sind als transcendente, metaphysische Realen, als „Noumena“ gedacht (vgl. freilich unten B I, § 16); Sext. Emp. a. a. O. VIII, 6: *οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνα τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ* („wirklich“; vgl. B I, § 23) *εἶναι*. (Auch Stob. Ecl. I, 796 werden Demokrits „*ἰδέαι*“ und *στερεὰ σχήματα* mit epicureischem Ausdruck [vgl. aber auch Platon Rep. 529 D, 507 B] *λόγῳ θεωρητά* genannt). — Andererseits finden wir freilich auch Protagoras zum Schüler Demokrits gemacht (vgl. Vitringa de Protag. vita et phil. Gron. 1853, 30 ff.); jedoch weisen Platons Theaetet sowohl wie Arist. Met. Γ und Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 217 f. vielmehr auf eine Abhängigkeit von Heraklit und Anaxagoras; wovon allerdings uns selbst aus Gründen, die zur Sprache kommen werden, die erste etwas fraglich scheint. Vgl. B I, § 19.

sein. Es ist hier irrelevant, die beiden Seiten ihrem absoluten Werthe nach abzuwägen; in Platons Schätzung steht Protagoras entschieden über Demokrit. An derselben Stelle[1]), wo der Idealist die auf dynamische Processe gegründete Metaphysik der sensualistischen Lehre, dass Wissenschaft Wahrnehmung „sei“, mit eingehender Theilnahme zu erörtern sich anschickt, wirft er im Vorbeigehen einen Blick der derbsten Geringschätzung auf den Materialismus, der nur das für real halte, was so recht palpabel sei, allem „Unsichtbaren“ aber das Prädicat Existenz versage.

Die Sonderung ist auch der Sache entsprechend. Der Sensualismus ist eine erkenntniss-theoretische, der Materialismus eine metaphysische Doctrin; jener ist methodologischer, formaler, dieser materialer, ontologischer Natur; jener ist kritisch, dieser dogmatisch; jenem steht eine „idealistische“, d. h. aprioristische, nativistische, rationalistische oder „transcendentale“ Erkenntnisslehre, diesem eine „idealistische“, d. h. spiritualistische, monadologische, dynamische Metaphysik gegenüber[2]).

Unsere Aufgabe ist auf den fundamentaleren der beiden Gegensätze gerichtet, auf den, der zwischen dem platonischen „Idealismus“ und dem protagoreischen Sensualismus besteht; die Sache des Materialismus kann nur so weit in Betracht kommen, als sie für die Erledigung dieses Hauptpunktes Mithilfe verspricht. In der prinzipiellen Abfolge der Differenzen steht die erkenntnisstheoretische früher als die ontologische. Erst muss hier Ordnung geschafft werden, ehe man auch nur zu sagen vermag, welcher Art und welches Sinnes ontologische Aufstellungen sein können.

Kant, der in Beziehung auf die beiden „modernen Häupter der Empiristen und Noologisten“ Locke und Leibnitz die richtige Bemerkung machte, dass sie „es in

[1]) Theaet. 155 E (vgl. Soph. 246 A. C.; 247 C. Diog. Laert. IX, 40).
[2]) Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 14 ff.

diesem Streite noch zu keiner Entscheidung haben bringen können“[1]), glaubte bekanntlich seinerseits durch seine „Kritik“ dem Apriorismus einen so festen Grund erarbeitet zu haben, dass noch vor Ablauf seines Jahrhunderts auf demselben ein allseitig befriedigendes philosophisches Lehrgebäude errichtet werden könnte[2]). Wir wissen heute, was die romantischen Epigonen auf diesem Grunde aufgebaut haben. Und heute sind wohl selbst die Kantianer der strictesten Observanz von der durchgängigen Tragfähigkeit des Kantischen Apriori nicht mehr überzeugt. Und die Gegenpartei, welche diesem Grunde gar nichts zugestehen kann, hat zahlreiche und urtheilsfähige Anhänger; es scheint fast, als ob ihre Zahl in den letzten Jahren wieder gewachsen wäre. Wir sind von einer „Entscheidung“ so entfernt als vor hundert Jahren. Wir müssen von Neuem an die Arbeit gehen.

Die Absicht der folgenden Blätter ist, die Streitfrage da aufzunehmen, wo sie die Geschichte zum ersten Male mit ursprünglicher Kraft und innerer Nothwendigkeit herausgetrieben hat. Sie ward an diesem ihrem Ursprungsorte auf Jahrhunderte zu Gunsten Platons entschieden. Es wird bezweifelt, ob die Entscheidung wohl völlig aus sachlichen Motiven erfolgt sei. Die Acten sollen noch einmal revidirt werden; vielleicht stellt es sich heraus, dass die erste Instanz nicht nach Recht geurtheilt hat, dass das definitive Urtheil nach der entgegengesetzten Seite fallen müsse.

Die Geschichte der Philosophie enthält noch mehr Controversen, die, unter irgend welcher Ungunst der Umstände (z. B. weil der Vertreter der Einen Richtung schon vor dem gegnerischen Angriff todt war oder inzwischen hinstarb oder an geistiger Ausrüstung seinem Gegner im Ganzen nachstand) zu einem falschen Entscheid und verfrühten Abschluss gekommen, im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit einer Revision unterworfen zu werden ver-

[1]) Kr. d. r. V. W. W. II, 658.
[2]) a. a. O. S. 659.

dienten[1]): die vorliegende betrifft denjenigen erkenntnisstheoretischen und ethischen Gegensatz, zu dem sich alle übrigen Differenzen nur wie Ableitungen, Modificationen und Spezialfälle verhalten.

Der Versuch, dieselbe mit den Mitteln der Gegenwart von Neuem zu discutiren, hat einen inneren Zusammenhang mit der „kritischen Studie“ des Verfassers über Kant's Analogien der Erfahrung[2]). Der Recensent der Jenaer Literatur-Zeitung[3]) bemerkte damals, dass der Standpunkt des Autors sich zu dem Kants etwa verhalte, wie der Standpunkt Mill's zu dem Hamilton's. Vielleicht erinnert die diesmalige Arbeit noch in einer andern Beziehung an Mills „Examination“ der Philosophie des schottischen Aprioristen; vielleicht sieht man, dass der Verfasser auch gewisse Motive, die den englischen Empiristen zu seiner Arbeit anregten, auf sich hat wirken lassen[4]). In Deutschland hat F. A. Lange, um über die Prinzipien aufzuklären, was bei der fast unheimlichen Zerfahrenheit und Bodenlosigkeit der gegenwärtigen Denkweise heute mehr als je nöthig scheint, eine zweibändige historische Monographie veröffentlicht[5]); ich will nicht leugnen, dass sich in dieser Form mehr bringen lässt, was nach vielen Seiten anregt und fesselt: adäquater dürfte die Mill'sche Art des hand-to-hand fight sein; sie nöthigt nicht bloss den Leser,

[1]) So dass man etwa überlegte, was Locke wohl auf Leibnitzens, Hume auf Kants Angriffe geantwortet hätte. „Stark und gross würde der letztere erschienen sein, hätte er Gelegenheit gehabt, die kaum verhüllte petitio principii, die ihm Kant entgegensetzte, selbst aufzudecken“, sagt Herbart (W. W. VI, 286); und von Plato bemerkt Schelling (W. W. I^II S. 19): „Viele sind überzeugt, dass Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; manche glaubt, dass selbst Leibnitz .... bekehrt würde ...

[2]) Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1876. [3]) 1877, S. 74 ff.

[4]) Vgl. J. St. Mill, Autobiography, London 1873, S. 275: .... that the mere contrast of the two philosophies .... was not enaugh, that there ought to be a hand-to-hand fight between them, that controversial as well as expository writings were needed and that the time was come when such controversy would be useful.

[5]) Vgl. Gesch. des Materialismus, 2. Aufl., Vorwort S. VIII.

sondern auch den Autor selbst, in den Gegenstand viel tiefer einzudringen, um Alles ausreichend zu begründen und keine Schwankungen und Widersprüche sich zu Schulden kommen zu lassen. Man kann nicht sagen, dass Lange seine positiven Aufstellungen durchweg consequent gehalten und gegen Einwürfe gesichert hätte; er verfällt oft in Behauptungen, die denen ganz ähnlich sind, die er an Andern rügt. Die Mill'sche Methode bietet entschieden mehr Garantie, Mängel und Gefahren dieser Art zu vermeiden. Doch kann man sie durch Lange's Verfahren so zu sagen ergänzen. Wir haben unsererseits vor, ihr die Ergänzung, die wir meinen, zu Theil werden zu lassen, indem wir die Controverse, um die es sich handelt, und über die eine „Auseinandersetzung“ stattfinden soll, mit ihren wichtigsten historischen Wurzeln und Verzweigungen vorlegen und in dieser durch die Geschichte gegebenen Fülle der Discussion und Kritik unterbreiten. —

Es ist möglich, dass eine kritische Bemühung, die bis in das Zeitalter des Platon zurücksteigt, einem für alles Moderne voreingenommenen Philosophen von vornherein den Verdacht der Repristination des Vergilbten und längst Ueberholten erwecke. Wir können solcher Stimmung und Vermuthung hier nichts weiter entgegenhalten, als erstens die erneute Versicherung, dass unser letztes Absehen schlechterdings nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die unmittelbarste Gegenwart und ihre Interessen gerichtet ist; und dass nur darum so weit in die Geschichte zurückgegriffen ward, weil die eigentlichen Wurzeln sowohl dessen, was bekämpft, wie dessen, was der Weiterbildung empfohlen werden sollte, nicht früher zu haben waren; und zweitens, dass vieles Antiplatonische, was in so entfernter Vergangenheit liegt, an kritischer Probehaltigkeit und positiver Entwickelungsfähigkeit einige der gefeiertsten, nachahmungsreichsten Anfänge der eigentlich modernen Philosophie bei Weitem überragt. Um nur eins hervorzuheben: zu welchen Lobsprüchen und Ansiedelungen hat die Formel eingeladen, mit der Descartes einst, wie man sagt, den „Kriticismus“

der modernen Aera einleitete. Aber wie steht das berühmte Cogito ergo sum mit seinen naiven Subreptionen hinter den kritischen Gedanken des Sensualismus der platonischen Zeit zurück: dass es kein Denken gibt ohne voraufgegangenes Warnehmen, kein denkendes Subject ohne wargenommene (und gedachte) Objecte, dass Ich und Nicht-Ich unauflöslich mit einander verbunden und auf einander angewiesen sind[1])! Und wenn wir die „absolute Skepsis“ näher betrachten, durch die, wie man rühmt, Descartes erst hindurchging, ehe er seine „kritische“ Position gewann: bringt sie ausser den Thatsachen, auf die schon Protagoras fusste, und die später von Sextus Empiricus systematisirt worden sind[2]), irgend etwas Neues bei ausser der ganz absurden Zuthat[3]), ob nicht (auf Veranstaltung irgend eines boshaften, täuschenden Wesens) auch Urtheile wie: „$2 + 3 = 5$“, „ein Quadrat hat vier Seiten“ falsch sein möchten? welche kritische Vorsicht doch nur durch die „Skepsis“ dessen übertroffen wird, der zweifelte, ob das auch wirklich der Saturn sei, den die Astronomen dafür halten. Uebrigens wird derjenige, der Kant gelesen hat, wissen, welche Mühe dieser kritische „Idealist“ hat, sich des Idealismus, den jenes Cogito ergo sum anbahnte, zu erwehren. Und für uns gar gehört der ganze Cartesianismus zu den forcirtesten Nachwirkungen des Platonismus, den wir durch Wiederanknüpfung an die Richtungen, mit denen Platon einst im Kampfe lag, zu bestreiten beabsichtigen.

5. Platon, als historische Quelle für den in § 2 bezeichneten Gegensatz. Schwierigkeiten.

Nicht bloss Platon's eigene Ansicht, nein, auch das Prinzip, von dem aus der Kampf gegen dieselbe erneuert werden soll, muss aus Platon eruirt werden. Namentlich

1) Vgl. B. I, § 7, § 19, § 22.

2) Vgl. unten B. 1, § 9.

3) die er selbst übrigens später mit einem resoluten Me trompe qui pourra! bei Seite schleudert.

kommt in dieser Hinsicht der Dialog Theaetet in Betracht[1]).

Das hat einen eigenthümlichen Vortheil und eine noch grössere Schwierigkeit im Gefolge.

Dies ist zwar ausserordentlich günstig, dass es dem Idealisten gefallen hat, sei es aus Gerechtigkeit und in unbefangener Selbstprüfung[2]), sei es im Gefühl völlig gesicherter Ueberlegenheit, den gegnerischen Gedanken mit solcher Theilnahme und Hingabe zu entfalten und auszuspinnen und die Möglichkeit seiner Durchführung nach einigen der wichtigsten Seiten so gründlich zu erörtern und so hell zu beleuchten, dass man diese Vorarbeit ohne Weiteres benutzen und fortsetzen kann[3]).

Andererseits aber ist schon dies sehr lästig und störend, dass es einer der gerade von Platon in so üblen Ruf gebrachten „Sophisten“, dass es gerade Protagoras hat sein müssen, der das Princip zuerst mit klarem Bewusstsein ausgesprochen hat. Dies hatte wenigstens bisher zur Folge, dass es unter den Druck all der berechtigten und der noch zahlreicheren unberechtigten Abneigungen kam, die eine — mehr oder weniger platonisch und romantisch voreingenommene — Kritik von jeher und in Deutschland zumal dem Protagoras entgegengebracht hat[4]). Derjenige, welcher das Prinzip zu rehabilitiren unternimmt, wird nun das Gefühl nicht los, als habe er neben den sachlichen Schwierigkeiten fortdauernd gegen alle die offenen und geheimen, bewussten und unbewussten Vorurtheile anzukämpfen, welche aus der Erinnerung an die platonische Schilderung des Sophisten,

1) Vgl. die Literatur zu demselben bei Teuffel, a. a. O. S. 17 f. und die dort nicht aufgeführte Ausgabe von Lewis Campbell (The Theatetus of Plato, Oxford, 1861).

2) Vgl. Phaedr. 272 C.: *δίκαιον καὶ τοῦ λύκου εἰπεῖν.* Rep. 453 A.: *ἵνα μὴ ἔρημα τὰ τοῦ ἑτέρου λόγου πολιορκῆται.*

3) Vgl. besonders B. I, § 28 ff.

4) Vgl. § 19. — Eine rühmliche Ausnahme macht F. A. Lange; vgl. Gesch. des Mat. I, 28 f. 39 ff.; nur schade, dass dem Wohlwollen und der Sympathie keine ganz correkte und tief genug hervorgeholte historische Auffassung zu Grunde liegt!

aus dem Gedanken an seine antilogischen und eristischen Kunststücke und vor Allem an sein berüchtigtes rhetorisches Programm[1]) naturgemäss resultiren müssen. Der Leser wird gebeten, nicht von vornherein überzeugt zu sein, dass eine unter der Flagge des grossen Sophisten segelnde Erkenntnisstheorie „schon ihrer allgemeinen Abzweckung nach“ nur „Aufklärungsphilosophie und sonst nichts weiter“[2]) sein könne. Platon selbst hat ihr jedenfalls im Theaetet grössere Ehre erwiesen.

Es handelt sich übrigens schliesslich gar nicht mehr um den historischen Protagoras. Mag dieser doch ein „seichter Aufklärer“, mag er selbst ein gegen „ethische“ Ansprüche etwas unempfindlicher „Rabulist“ gewesen sein: hier handelt es sich in letzter Instanz nur um denjenigen Typus von Philosophie, welcher, wie die These annimmt, unberechtigter Weise durch den Platonismus jahrhundertelang zurückgedrängt worden ist; um einen Typus, den nach dem Namen des Abderiten zu benennen allerdings historisches Recht zu fordern scheint, der aber mit unehrlicher Rabulistik und aufklärerischer Oberflächlichkeit nicht nothwendig verbunden zu sein braucht. Man darf sich jedenfalls nicht für ermächtigt halten, mit diesen bequemen Verurtheilungsschablonen, die ja übrigens sogar für Protagoras sonst zutreffend sein mögen, der Prüfung der hier in's Auge gefassten Theorie überhoben zu sein.

Der Recurs auf Platon führt aber noch andere Unbequemlichkeiten mit sich. Der Berichterstatter stellt nämlich erstens seinen Gegner in einer Umkleidung dar, die soviel von dem Jugendcostüm Platons selbst, soviel von dem Heraklitismus seiner vorsokratischen Zeit enthält, dass der Zweifel entsteht, ob nicht diese Züge ganz unprotagoreisch sein mögen[3]) und ob — was für uns noch wichtiger ist — das

[1]) τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (Arist. Rhet. 1402a 25).
[2]) Zeller, a. a. O., 4. Aufl. I, 970.
[3]) Unschädlicher ist die bei dem Philosophen, der einst Dichter war, natürliche Manier, das Individuelle in's Typisch-Allgemeine zu erweitern.

Princip als solches dieser Zuthaten nicht völlig entrathen kann. Ausserdem läuft neben dem anerkennenswerthen Streben, dem todten Gegner möglichst gerecht zu werden, so viel unmotivirte Consequenzmacherei und idealistische Forcirung und Uebertreibung her, dass es auch von dieser Seite einer besonderen kritischen Vorarbeit bedarf, um den grundlegenden Gedanken erst einmal in seiner historischen Thatsächlichkeit und principiellen Reinheit herauszuschälen.

Schliesslich macht noch die Aussonderung des Platonismus selbst Schwierigkeiten. Jedenfalls: wollte man alles das, was Platon in den verschiedenen Dialogen gelehrt hat, zu einem System des „Idealismus“ zusammenfassen, so würde diese Aufgabe auch dem entschlossensten Harmonisten sehr bald in's Unmögliche und Absurde laufen. Schon im Staat hat man[1]) zwei grundverschiedene Weltanschauungen neben einander gefunden, „die sich im einzelnen wieder aus ungleichartigen Bruchstücken mit theils disparaten, theils incohaerenten Bestimmungen zusammensetzen“. Es giebt im Platon[2]) eine grosse Menge von Stellen, welche ohne Weiteres als Bausteine für dasjenige System verwerthet werden können, das er und seine Anhänger nicht haben aufkommen lassen wollen. Diese Stellen finden sich bis in die Schriften hinein, welche den Idealismus selbst, und zwar in seiner verstiegensten, natur- und lebenfeindlichsten Gestalt zur Ausprägung bringen. Es sind nicht immer bloss, wie im

Sie ist sogar unsern philosophischen Absichten zum Theil günstig. Aber befremdlich wirkt es doch, wenn aus dichterischen Motiven dem Protagoras Worte in den Mund gelegt werden, die seiner historischen Eigenart so conträr sind, wie Theaet. 162 E.: „Da bringt ihr nun, ihr Edlen, die Götter ins Spiel, und operirt mit Plausibilitäten! von stringentem Beweis aber, wie ihn der Mathematiker fordert, gebt ihr auch nicht so viel!“ (vgl. 167 E ff.)

[1]) Vgl. Krohn, a. a. O., S. 5. 207. 229. 273. 288. Er unterscheidet näher eine realistische, metaphysische und mystische „Phase“. Nur die letztern beiden haben etwas mit dem Idealismus zu thun, gegen den unser Angriff gerichtet ist.
[2]) Sein grosser Geistesverwandter Kant ist ihm auch darin ähnlich. Vgl. z. B. B. I, § 18.

Theaetet, hochherzige Entwickelungen dessen, was der Gegner selbst zu seiner Vertheidigung hätte vorbringen können; nicht bloss vorläufige Anbequemungen und bloss hypothetisch gemeinte Weitergedanken, sondern grössten Theils eigene Ueberzeugungen, theils einer naturalistischer gestimmten Lebensperiode, theils zeitweilige Rückschläge des nicht ganz bezwungenen Dranges, mit irdischen, natürlichen Mitteln die Welt zu erklären und auf das Leben zu wirken: diese Welt zu erklären und auf dieses Leben zu wirken. Wir sind weit davon entfernt, solche Gedanken zu missachten oder zu übersehen. Im Gegentheil: sie werden uns sehr dienlich sein für unsere eigenen Aufstellungen. Nur für die Exposition desjenigen Platonismus, gegen den wir die Waffen führen, können wir sie natürlich nicht brauchen; da müssen wir sie natürlich bei Seite stellen. Wir können es nur darauf ankommen lassen, ob man zu finden vermag, dass dasjenige, was wir schliesslich zur Charakteristik des Idealismus aus Platon zusammengelesen haben, innerlich Zusammenhang und Uebereinstimmung hat, dass es Platon nicht unrecht thut und dem philosophischen Typus entspricht, wie man ihn als Platonismus auszuzeichnen pflegt. Für uns kann er nur Züge enthalten, welche Opposita dessen sind, was wir als protagoreische Ansicht zusammenfassen; Coincidenzen mit dieser zu bekämpfen haben wir keine Veranlassung.

6. Uebersicht über den Inhalt der drei Bücher, in die unsere Arbeit sich zerlegen soll.

Das Princip des Protagoreismus, so wie wir es für uns in Anspruch zu nehmen gedenken, muss nicht bloss aus Platon überhaupt herausgearbeitet werden, sondern sobald dies geschehen ist, muss es weiter in diejenige Fülle und Breite entwickelt werden, welche ein philosophisches Lehrgebäude zu tragen im Stande ist. Möglich, dass man auf diesem Wege dahin gelangt, den Protagoras — mit Kant geredet — „sogar besser zu verstehen als er sich selbst

verstand[1]). Dem so fixirten und entfalteten Grundgedanken muss der platonische nicht bloss in ebenso entwickelter Form gegenübergestellt werden[2]), sondern es müssen auch die Argumente und Motive kenntlich gemacht werden, die Platon auf diese Seite trieben. Und da es uns weder um Protagoras noch um Platon allein zu thun ist, sondern sogar vielmehr als um sie um die Richtungen, als deren historische Führer wir sie betrachten, so müssen sowohl ihre Lehren, wie die hinter ihnen treibenden Gedanken und Gefühle auch in ihrer historischen Nachwirkung und in der Fortbildung, die sie etwa erfahren haben, aufgezeigt werden.

Diese Arbeiten präparativer und grundlegender Art machen den Inhalt des ersten Buches aus; es ist im Wesentlichen philologisch-historischen Charakters; von den platonischen Dialogen kommt vorzüglich der Theaetet[3]) in Betracht; es handelt sich um die Festlegung der beiderseits in's Auge gefassten allgemeinen Principien.

Im zweiten Buche soll der Nachweis geführt werden, wie wenig das platonisch-idealistische Princip im Stande ist, gerade auf demjenigen Gebiete, an dessen philosophischer Fundamentirung dem Philosophen offenbar an allererster Stelle gelegen war, wo die Gedanken des Protagoras ganz sichtlich am abschreckendsten auf ihn wirkten, zu einem befriedigenden Ergebniss zu führen; und wie andererseits alles, was man verständiger-, natürlicher-, menschlicher Weise hier erwarten und brauchbar machen kann, von dem perhorrescirten protagoreischen Standpunkt ohne Mangel und Lücke leistbar ist: ich meine in der Wissenschaft, die bei Platon Politik heisst[4]) und die dasjenige umfasst, was wir im umfassendsten Sinne unter Ethik verstehen, in der

[1]) W. W. II, 254. [2]) Vgl. die Literatur bei Teuffel, S. 4 ff.

[3]) Derselbe ist auf platonisirender Seite ausführlichst, auch philosophisch, behandelt worden von Peipers (die Erkenntnisstheorie Plato's mit besonderer Rücksicht auf den Theaetet, 1874); es wird unten öfter Veranlassung sein, diese Arbeit zu bekämpfen als zu benutzen.

[4]) Vgl. Pol. 259 C. 303 E. 305 E. Euthyd. 291 C ff. Gorg. 464 B.

Wissenschaft von dem, was im menschlichen Leben und Handeln sein soll, in der Wissenschaft vom „Guten“. Es handelt sich in diesem Capitel um die Zulänglichkeit der beiderseitigen Principien für die sittliche Constituirung des Lebens, der Gesellschaft, um ihre praktische Brauchbarkeit. Die bezüglichen Auseinandersetzungen sind theils kritisch compararativen, theils aufbauenden Charakters. Von platonischen Dialogen kommen vorzüglich Gorgias, Philebos und Republik in Betracht.

Das dritte Buch ist der ins Detail eingehenden Beantwortung der grossen, im ersten Buche hervorzutreibenden und in ihrer Wichtigkeit gebührend zu urgirenden erkenntnisstheoretischen Cardinalfrage gewidmet: Was ist „Wahrheit“, „objective Giltigkeit“? Es handelt sich um den ausgeführten philosophischen Unterbau der Wissenschaft; um den Nachweis, dass die protagoreische Lehre in der Gestalt, wie sie das erste Buch herausgestellt hat, so wenig wissenschaftsfeindlich ist, wie sie als sittengefährlich gelten kann; es handelt sich darum, durch die That zu beweisen, dass sich mit jener Lehre eine Theorie der Wissenschaft gewinnen lässt, die nirgends jene eigenthümlichen Bedürfnisse und Postulate rege macht, welche das Charakteristicum des platonischen Idealismus sind. Von platonischen Dialogen kommen jetzt ausser den genannten noch besonders der Sophistes, Phaedrus, Phaedon und Timaeus in Betracht. Doch treten die platonischen Gedanken überhaupt allmählich hinter dem positiven Ausbau der Erkenntnisstheorie immer mehr in den Hintergrund.

Von den Denkern der nachplatonischen Zeit werden nach Möglichkeit nur diejenigen berücksichtigt, welche durch irgend welche bedeutsame originäre Leistung oder durch ein besonders typisches Charakteristicum hervorstechen: von platonisirenden Philosophen namentlich Aristoteles, Leibniz und Kant.

Sie sind uns zunächst wichtig, als Vertreter und Fortbildner der platonischen Grundgedanken; sie sind uns wichtiger noch da, wo sie die Probleme, welche uns allen gestellt sind, über Platon's Leistung hinaus vertieft und verschärft haben: namentlich kommt Kant in dieser Beziehung mehrfach in Betracht; sie sind uns noch ganz besonders wichtig in denjenigen Partieen, wo sie ebenso wie Platon entweder ursprünglich und naiv, oder in temporärem Abfall, oder grosssinnig dem Gegner nachhelfend, Bausteine zurecht gemacht haben für dasjenige System, dem sie principiell feind sind[1]).

[1]) Vgl. S. 21, Anm. 2.

Erstes Buch.

Die Principien des Idealismus und Positivismus. Historische Grundlegung.

1. Das Thema und die Disposition des platonischen Theaetet.

Was ist Erkenntniss, Wissenschaft? Diese Frage beschäftigt den platonischen Dialog, der nach dem Hauptmitunterredner des Sokrates, dem talentvollen, jugendfrischen Schüler des cyrenaeischen Mathematikers Theodoros, eines Freundes des verstorbenen Sophisten Protagoras[1]), den Namen Theaetet führt. In der deutlich erkennbaren Absicht, auf die Ideenlehre als die einzig mögliche Lösung des Problems vorzubereiten und hinzudrängen, discutirt der Autor verschiedene Ansichten der Zeit. Zunächst antwortet Theaetet dem maeeutisch vorgehenden Sokrates: da der Wissende doch das „warnehme", was er wisse, so scheine Wissenschaft nichts Anderes zu sein als Warnehmung[2]). Trotz mehrerer theils nothwendiger theils bloss episodischer Ausbiegungen bleibt dieser Satz Theaetets[3]): „Wissenschaft = Warnehmung" im Mittelpunkt des Interesses[4]), bis er für völlig widerlegt gehalten werden kann[5]).

1) Theaet. 161 B. 162 A.

2) . . . ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις (151 E).

3) Dass er sein Eigenthum sei, wird mehrfach in Erinnerung gebracht; vgl. 160 D; 164 B. D; 165 D; 179 C; 184 B.

4) Vgl. 163 A: εἰς γὰρ τοῦτό που πᾶς ὁ λόγος ἡμῖν ἔτεινε.

5) Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτέ, ὦ Θεαίτητε, αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταὐτόν (186 E).

Dann folgt die Besprechung der Ansichten, dass Wissenschaft Meinung (Urtheil, Ansicht, Glaube)[1]), dass sie wahre Meinung[2]), dass sie begründete wahre Meinung[3]) sei; drei verschiedene Weisen, die Art der Begründung[4]) empiristisch näher zu bestimmen, werden discutirt; alle diese Auffassungen erweisen sich als unzureichend. Der Leser des Dialogs darf ahnen, dass die zureichende Begründung nur in dem Recurs auf ewige Ideen und ihre ewigen Relationen zu einander und zum Guten besteht.

Wir lassen die späteren Partieen des Dialogs zunächst ausser Acht und gehen vorerst auf die Gedanken ein, mit denen der Philosoph in der ersten Hälfte die sensualistische These Theaetets verflochten hat.

2. Die sensualistische, die relativistische und die heraklitische Seite des Themas der ersten Hälfte des Dialogs.

„Wissenschaft ist Warnehmung", hat Theaetet definirt. Sokrates: „Keine üble Definition das! Hat doch Protagoras, wenn auch auf etwas andere Weise, dasselbe gesagt[5])!" Zum Beleg citirt Sokrates den berühmten, auch von Theaetet oft gelesenen Anfang der „Wahrheit"[6]) betitelten Schrift des Sophisten, den Satz, welcher „den Menschen" für „das Maass der Dinge" erklärte, „der seienden wie sie sind, der nicht seienden aber wie sie nicht sind"[7]); welcher Satz, indem er das Wissen des Menschen

1) δόξα. 2) ἀληθὴς δόξα. 3) ἀληθὴς μετὰ λόγου δόξα.

4) Erstens durch sprachliche Mittel, zweitens durch Auflösung in die Elemente, drittens durch Distinction.

5) Κινδυνεύεις μέν τὸν λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. (151 E f.)

6) Ἀλήθεια. Vgl. 161 C (Scholl: τὸ τοῦ Πρωταγόρου σύγγραμμα, ἐν ᾧ ταῦτα δοξάζει, Ἀλήθεια ἐκαλεῖτο ὑπὸ Πρωταγόρου), 162 A. 171 C. Kratyl. 385 E; J. Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonnae, 1845, p. 176; Sauppe, Index lect. Gott. aestiv. 1867, S. 8.

7) φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν

auf das ihm Warnehmbare zu beschränken, von allem Ausflug in's Uebersinnliche aber abzuziehen scheint, allerdings mit der sensualistischen These Theaetets eine gewisse Verwandtschaft hat. Wir sehen nicht, ob Sokrates mit seinem „auf andere Weise dasselbe" nichts weiter sagen wollte.

Trotz der behaupteten Identität oder Verwandtschaft des Inhalts wird im weiteren Verlauf der anthropologische Satz ebenso wiederholentlich als eigenthümlich protagoreisch markirt, wie die sensualistische Formel immer nach Theaetet genannt wird[1]).

Indem „Maass" danach als „Richter" (entscheidender Beurtheiler)[2]), „Mensch" — wie es scheint mit stärkerer Anwendung des „Unterlegens" als des Auslegens — im Sinne von „jeder beliebige einzelne Mensch"[3]) gedeutet wird, treten mit Rücksicht auf Thatsachen wie die, dass dieselbe Witterung dem Einen kalt, dem Andern warm vorkommt, dass überhaupt die Warnehmungsinhalte für verschiedene Individuen und Momente nicht gleich sind[4]), sehr bald Behauptungen heraus, wie: Warnehmung ist subjective Vorstellung; das Warnehmungsobject ist Erscheinung[5]); wahr ist, was jedem jedesmal erscheint. Namentlich der letzte Satz[6]) wird neben dem „Maass ist der Mensch" zu

μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. ἀνέγνωκας γάρ που; ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις.

[1]) 160 D: . . . . *ὁ μῦθος ὁ Πρωταγόρειος καὶ ὁ σός* (Theaetet ist angeredet); 183 B. C; 162 C. 166 D. 167 D. 168 D. 178 B. 179 B.

[2]) *κριτής* (160 C), *κριτήριον* (178 B).

[3]) *πάντα ἄνδρα* (183 B); *σύ τε κἀγώ* (152 A); *ἐγὼ κριτὴς τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι* (160 C); *ἀνθρώπου, μᾶλλον δὲ πάντων ἀνθρώπων δόξας* (170 A).

[4]) 152 B; 154 A; *ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκάστῳ ἡμῶν γίγνονται* (166 C).

[5]) *φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις.*

[6]) Die Formeln sind folgende: *οἷα αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι* (152 C); *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί* (A); *τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ φαίνεται* (158 A); *τὰ ἀεὶ δοκοῦντα τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ* (E); *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο ἔστι* (161 C); *πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι* (179 C); vgl. 160 C; 161 D. E; 162 C; 168 B; 170 A;

wiederholten Malen so ausdrücklich als protagoreischen Ursprungs bezeichnet[1]), dass kein Zweifel sein kann, dergleichen müsse im Buche des Protagoras selbst irgendwo zu lesen gewesen sein[2]). Wir wollen unsererseits diesen Ausläufer der Lehre des Protagoras als die relativistische (subjectivistische oder phänomenalistische) These von der anthropologischen: „Maass ist der Mensch" und der sensualistischen des Theaetet: „Wissenschaft ist Warnehmung" als ein Besonderes trennen. Uebrigens ist in Bezug auf den protagoreischen Relativismus oder Subjectivismus, wie ihn Platon uns darbietet, zu bemerken, dass er mit der individualistischen Auffassung der Warnehmungsempfindungen und der Lust- und Unlustgefühle[3]) einsetzt, um demnächst auf alle Ansichten[4]) der Menschen[5]), der Einzelnen wie ganzer Staaten[6]), namentlich auf die von letzteren sanctionirten moralischen Werthschätzungen[7]) ausgedehnt zu werden. Es ist nicht sofort ersichtlich, mit welchem Recht diese Erweiterung geschieht[8]). Wie viel

177 C; Kratyl. 386 C; — Weiter: Aristot. Metaph. 1009ª 8 (*τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα*); Cic. Quaest. Acad. II, 46. 142; Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 218; adv. Math. VII, 48. 60. 388. Frei a. a. O. p. 85 ff.

[1]) Z. B. 169 E f.: *Μὴ τοίνυν δι' ἄλλων, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου . . . λάβωμεν τὴν ὁμολογίαν. τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φησί που ᾧ δοκεῖ; φησὶ γὰρ οὖν.* Zu vgl. mit 152 A ff. (S. 28, Anm. 6.)

[2]) Vgl. aber B. I, § 23.

[3]) 152 C; 160 C. D; 166 C (s. vor. S. Anm. 4.); 171 E; — 156 B.; 178 D. E; 178 B: *πάντων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν, ὡς φατέ, ὦ Πρωταγόρα, λευκῶν, βαρέων, κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων· ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὑτῷ καὶ ὄντα.*

[4]) *δόξαι.* [5]) Vgl. vor. S. Anm. 3. 6.

[6]) *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει* (168 B).

[7]) 167 C: *οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.* Vgl. 172 A. B; 177 C. D.

[8]) Man beachte vorläufig in den Stellen S. 28, Anm. 6 den Uebergang von *αἰσθάνεσθαι* zu *φαίνεσθαι* (vgl. ebenda Anm. 5), zu *δοκεῖν*, zu *δόξα*; von *εἶναι* zu *ἀληθῆ εἶναι*; ferner: *αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι* (179 C); *ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ* (161 D).

davon echt protagoreisch sei[1]) und wie viel insbesondere nothwendige Consequenz des Princips, das muss uns unten beschäftigen.

Mit dem Satze des Theaetet und den beiden Sätzen des Protagoras hat Platon noch einen dritten Gedanken[2]) soll ich sagen verknüpft oder verschlungen; denn die Verbindung ist fast unauflösbar. Der Thatbestand ist folgender: Nachdem Protagoras' subjectivistische Ansicht von der Warnehmung kurz bestimmt ist, fährt Sokrates fort: Dies nun trug er uns, der grossen Masse, wie ein blosses Räthsel vor[3]); seinen Schülern aber pflegte er im Geheimen dazu folgende Aufklärung zu geben[4]); diese Aufklärung wird später „verborgene Wahrheit", ein „Mysterium" genannt, das Sokrates dem Theaetet enthüllen will[5]). Was er beibringt, lässt sich als eine aetiologische Erklärung der vorher in ihrer blossen Thatsächlichkeit hingestellten Variabilität der Warnehmungen vom Standpunkt der heraklitischen Metaphysik bezeichnen: Es ist natürlich, dass die Warnehmungsinhalte (und sinnlichen Gefühle) so wechselnd und vielfärbig sind; sind sie doch — wie bei der Wärme am deutlichsten ist[6]) — die Producte zweier aufeinanderstossender Processe, zweier „Bewegungen", einer

---

1) In Beziehung auf die relativistische Auffassung der Moral, als einer bloss conventionellen, von dem jedesmaligen Gutdünken des Staates (und der Gesellschaft) abhängigen Norm, bemerkt der Berichterstatter selbst, dass sie kein ausschliessliches Eigenthum des Protagoras sei, sondern von vielen vertreten werde, *ὅσοι .... μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγουσιν* (172 B).

2) Auch er wird als ein „*οὐ φαῦλος λόγος*" eingeführt: *Ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον* (152 D).

3) Allerdings werden 152 B, 154 A blosse Thatsachen ohne Begründung und Erklärung mitgetheilt.

4) 152 C .... *τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν* (Vgl. das „*ἐν ἀπορρήτοις*" Kratyl. 413 A).

5) 155 E .... *ἐάν σοι .... τῆς διανοίας τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην συνεξερευνήσωμαι ζητῶν* — 156 A: *μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν.*

6) *τὸ γὰρ θερμὸν .... γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως· τούτω δὲ κινήσεις* (153 A; vgl. 182 A).

„activen", objectiven und einer „passiven", subjectiven, von denen alle Attribute des heraklitischen „Flusses" gelten[1]). Die Kritik geht von nun ab in gleicher Weise, wie gegen die theaetetischen und protagoreischen Dicta, gegen die Sätze vor, dass alles in fortwährendem Werden und Fliessen sei; dass es daher nichts Festes, einheitlich Bestimmtes, Substanzielles gebe; sie werden wie jene immer wieder in Erinnerung gebracht[2]).

Die Flusslehre wird zwar von Platon als metaphysische Voraussetzung des protagoreischen Relativismus eingeführt, und sie ist nach ihm oft als ein Bestandtheil des protagoreischen Systems vorgetragen worden[3]). Aber man darf bezweifeln, ob sie dem Protagoras factisch angehört; und noch mehr, ob sein Relativismus sie principiell nöthig hat.[4]) Platon biegt mit seiner Kritik allmählich selbst in eine Darstellung ein, nach welcher für jenes „schwebende und bewegliche Sein" nicht sowohl Protagoras, wie die eigentlichen Urheber der Lehre in Anspruch genommen werden: jene „Fliessenden selbst", jene wunderlichen ionischen Herakliteer, deren orakelnde Geistreichigkeit und autochthonische Kraftgenialität er demnächst ergötzlich schildert[5]). Ja er gibt schliesslich dem heraklitischen Gedanken eine so ausgebreitete äussere Vertretung, dass der allerdings mit genannte Protagoras unter diesem „Heer" alle individuelle Bedeutung verliert. Soll es doch am Ende die

---

1) 153 D ff. 156 A ff. Frei a. a. O. p. 79 ff.

2) *ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται* (152 D); *τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον* (157 A); *μή τι εἶναι ἀλλὰ γίγνεσθαι ἀεί* (D); *οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα* (160 D); vgl. noch 156 A; 159 E; 168 B; 177 C; 179 D; 180 D; 181 C. D; ferner Soph. 246 C: *γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.*

3) Frei z. B. beginnt seine Aufzählung der „placita Protagorae" (a. a. O.) gleich mit dem Satze *τὸ πᾶν κίνησις* (Theaet. 156 A).

4) Vgl. Peipers a. a. O. S. 293 f. 682 f.

5) *σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν .... περὶ μὲν τὴν Ἰωνίαν ... οἱ γὰρ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι ... ὥςπερ αὐτοὶ ὑποτείνονται* (179 D ff.); *δοκεῖ οὖν μοι τοὺς ἑτέρους πρότερον σκεπτέον, ἐφ' οὗσπερ ὡρμήσαμεν, τοὺς ῥέοντας* (181 A).

Ueberzeugung aller Philosophen und Dichter bis auf Homer, ja bis in noch primitivere Zeiten hinab gewesen sein, dass Alles sich in ewigem Werden und Wechsel befinde. Nur Parmenides habe eine andere Ansicht vertreten, in sofern nach ihm alles Werden und alle Veränderung nur Sinnenschein, das wahrhaft Seiende aber, das Eine allumfassende Universum als solches unbewegt, ewig, in sich selbst beruhend und sich selbst gleich sei[1]). Zwischen diesen Gegensätzen sucht dann der Autor selbst auf eine ähnliche Weise eine rettende Durchfahrt, wie Kant zwischen der Klippe der Wolfschen und dem Strudel der Humeschen Philosophie[2]). Doch diese Bemühung fällt in einen späteren Dialog, den Sophistes, und muss hier zunächst bei Seite gestellt werden; auch Platon sieht vorläufig davon ab[3]). Was nun aber den protagoreischen Antheil an der heraklitischen Flusslehre angeht, so wird angesichts der Ausdehnung, die Platon dem Anhang derselben gegeben hat, die Frage fast gegenstandslos. Es wird kein Bedenken haben, den Protagoras ebenso gut zum Herakliteer zu machen, wie den — Homer; bei Platon wird auf Homer sogar noch grösseres Gewicht gelegt als auf Protagoras. Wenn letzterer aber die heraklitische Doctrin in keinem genaueren Sinne vertrat als Homer, so wird er für diese Seite der von Platon befehdeten Ansicht kaum besonders zur Verantwortung gezogen werden können. Es wird begründet sein, wenn wir

---

1) *καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι .... Ὅμηρος .... πρός γε τοσοῦτον στρατόπεδον καὶ στρατηγὸν Ὅμηρον ....* (152 E f.); *κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον* (160 D); *περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἢ ὥσπερ σὺ λέγεις Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων .... ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο, οἷον ἀκίνητον τελέθειν ᾧ πανὶ ὄνομ' εἶναι ... ὡς ἕν τι πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ οὐκ ἔχον χώραν, ἐν ᾗ κινεῖται* (179 E ff.). Vgl. Soph. 241 D ff.

2) *λελήθαμεν ἀμφοτέρων εἰς τὸ μέσον πεπτωκότες καὶ ἂν μή πῃ ἀμυνόμενοι διαφύγωμεν, δίκην δώσομεν* (Theaet. 180 E). Vgl. Soph. 246 C: *ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις ἀεὶ συνέστηκεν.* Kant's Analogien S. 138. 204 ff.

3) Theaet. 183 ff.

die Herakliteer stricterer Observanz allein hierfür einstehen lassen.

Recapituliren wir, so finden wir als Object der platonischen Polemik drei verschiedene Lehren von verschiedenem Ursprung. Erstens: die These des Sensualismus, von Theaetet in die Formel gefasst: Wissenschaft ist Warnehmung; verwandt damit scheint der Satz gewesen zu sein, mit dem die protagoreische „Wahrheit" anhob, insofern er — wie sich vermuthen lässt — das Wissen des Menschen auf das für ihn Warnehmbare hat einschränken wollen. Zweitens: der Grundsatz des Relativismus (oder Subjectivismus), von Protagoras vertreten: Alles Sein und Wissen ist relativ, wechselnd mit den Subjecten und ihren Dispositionen; es blieb noch unaufgeklärt, in wieweit die von Platon als protagoreisch berichtete Ausdehnung dieser Relativität und Variabilität über die Sphäre der Warnehmung und des Gefühls fort auf alle, insbesondere die moralischen „Meinungen" wirklich dem Protagoras aufgebürdet werden darf. Und drittens die Ansicht der allbeweglichen „Ionier", der Homeriden und Herakliteer, dass nichts ist, steht und bleibt, sondern dass alles wird und fliesst.

3. Platons Versuche, die drei Gedanken zu einer Einheit zu verschlingen; Sonderung nöthig.

Mit verschiedenen Mitteln sucht der Autor die gegnerische Dreiheit als innerlich zusammengehörig zu erweisen und zu einer Einheit zu verknüpfen, die sich zwar in drei Reihen gliedern, die aber einander bedingen und voraussetzen; die Triarier, bis zu denen der Kampf letztlich durchdringt, sind so alt wie Homer und älter. Oder romantischer geredet: er stellt seinen Gegner als einen Cerberus dar, dem er alle drei Köpfe, die demselben sinnlich-animalischen Nacken entspringen, auf einmal abschlagen

muss, damit an die Stelle des erdgeborenen Viehs[1]) der Mensch trete mit der auf's Ideale, Ewige und Uebersinnliche hinausschauenden Vernunft.

Wie er gleich zu Anfang von Theaetets Antwort zu Protagoras' Buch überspringt, wo in etwas anderer Weise „dasselbe" gesagt sei, wie er demnächst die heraklitische Ontologie als eine esoterische Auflösung des von Protagoras aufgegebenen „Räthsels"[2]) fasst: das stellten wir schon oben heraus. Die so einmal eingeführte Verbindung wird dann im weiteren Verlauf der Erörterung in einer Weise festgehalten, dass man deutlich sieht, wie sehr wenigstens der Kritiker selbst von der inneren Zusammengehörigkeit der drei feindlichen Lehren überzeugt war.

Z. B. Sokrates hat erstens heraklitisirend die Warnehmung aus fliessenden Processen erklärt, zweitens mit Protagoras die Unfehlbarkeit der jedesmal gegenwärtigen Warnehmung hervorgehoben. Darauf belobt er den Theaetet, weil er „also" ganz vortrefflich die Wissenschaft als Warnehmung definirt habe: „Und auf dasselbe sind zusammengelaufen: 1) die homerisch-heraklitische Lehre, dass Alles fliesst; 2) die protagoreische, dass aller Dinge Maass der Mensch ist und 3) die theaetetische, dass, wenn dies sich so verhält, Wissenschaft sich als Warnehmung ergiebt"[3]). Und später wird dem entsprechend bemerkt, dass die Kritik drei Behauptungen zu prüfen habe: 1) dass sich Alles bewege; 2) dass, was Jedem scheine[4]), auch (für ihn) sei und auf dieser Grundlage[5]) 3): ob Wissenschaft und Warnehmung sich decken oder nicht.

---

1) Vgl. Soph. 248 C, Theaet. 162 E.

2) nämlich der von ihm hervorgehobenen Thatsache, dass die Warnehmungen und die aus ihnen gebildeten Ansichten der Menschen disharmoniren.

3) 160 D f: *Παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη .... αἴσθησις, καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκε κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον .... κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν .... πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι.* 4) 168 B: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ* (vgl. S. 29 Anm. 8).

5) *ἐκ τούτων* (a. a. O.).

Am häufigsten wird die Verbindung zwischen Relativismus und Heraklitismus urgirt. Die fliessenden Processe, welche zur genetischen Erklärung der Warnehmung eingeführt wurden, machen nicht bloss die Instabilität, sondern auch die Relativität der Producte begreiflich; ebenso, dass das Warnehmungsobject eigentlich nicht „ist", sondern gleichsam durch eine creatio continua fortwährend neu und unter Umständen anders wird, wie, dass es immer nur in Beziehung auf ein warnehmendes Subject wird[1]). Die Relativisten und Herakliteer werden daher gelegentlich geradezu wie Eine Partei behandelt; es wird z. B. die Lehre von der blossen Conventionalität der ethischen Begriffe summarisch denjenigen zugeschrieben, welche das „schwebende Sein" und die Wahrheit aller subjectiven Meinung lehren[2]).

Aber auch der Sensualismus wird mit dem Heraklitismus eng verbunden gehalten. Nachdem die Lehre des Protagoras durchgesprochen ist[3]), glaubt Sokrates doch noch nicht die von Anfang an in's Auge gefasste Conclusio ziehen zu können, dass Wissenschaft also nicht Warnehmung sei (im Gegentheil: für die jedesmal gegebenen Warnehmungen hat er dem Protagoras und Theaetet ein bedeutsames Zugeständniss machen müssen)[4]); zunächst, erklärt er[5]), müsse er noch einmal bei dem „schwebenden Sein" anklopfen, ob es gesund oder morsch klinge. Erst auf Grund dieser Lehre stellt es sich dann definitiv heraus, dass man weder dem Protagoras zugeben könne, dass jeder Mensch der Dinge Maass sei, noch dem Theaetet, dass Wissenschaft Warnehmung sei[6]).

---

1) *οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι* (157 A).

2) .... *ἐν ᾧ ἔφαμεν τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας καὶ τὸ ἀεὶ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ δοκεῖ* (177 C). 3) bis 179 C.

4) Vgl. 171 E; 179 C; des Näheren erst unten zu berücksichtigen.

5) 179 D.

6) 183 C: .... *κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον.* Man fragt unwillkürlich: kann Wissenschaft also vielleicht Warnehmung sein abseits dieser „*μέθοδος*"?

Ein so anziehendes und lehrreiches Beispiel diese Methode darbietet von jener combinatorischen und „synoptischen“ Befähigung, die in dem äusserlich Verschiedenartigen das durchgehend Gleiche und wesentlich Zusammengehörige erkennt, welche der Autor selbst gelegentlich als charakteristisches Merkmal des „dialektischen“, des philosophischen Kopfes bezeichnet hat: so hat dieselbe auch — wenigstens in unserem Falle — grosse Uebelstände im Gefolge. Ganz abgesehen davon, dass es nun sehr schwierig ist, in dem platonischen Gewebe deutlich zu erkennen, wie weit die authentische Lehre desjenigen Mannes reicht, dem offenbar das Hauptinteresse zufallen soll, des Protagoras[1]), so hat die Synopsis diesmal doch allzusehr einer Kritik vorgearbeitet, welche an das Verfahren derer erinnert, die jede gegnerische Ansicht sofort mit vorgeblich verwandten Lehrmeinungen Anderer zusammenbinden, gegen die sich mit grösserer Bequemlichkeit und Erfolgsaussicht kämpfen lässt; wenn sie nun auch nach Gutdünken bald nach dieser, bald nach jener Seite schlagen, so können sie doch immer hoffen den Schein zu erwecken, als ob alle diese vielen und wuchtigen Schläge auf den eigentlichen Gegner fielen. Neben den Stellen, wo Platon den Standpunkt des jungen Theaetet, des Sophisten Protagoras und der „Ionier“ sachgemäss und sauber von einander sondert, finden sich andere, wo die Gegenpartei nach innen und aussen so generell und unbestimmt bezeichnet wird, dass man nicht sicher und fest sagen kann, wen und was man vor sich hat[2]). Das Schlimmste ist, dass der Relativismus und Heraklitismus so in einander gesponnen, mehr! oft so

[1]) Denn so unkritisch wie z. B. Frei wird heute Niemand mehr verfahren wollen, dass er einfach Alles, was ihm nachgesagt wird, ihm auch wirklich in Rechnung stellt.

[2]) Vgl. z. B. *ὥς φασιν* (157 A), *οἱ .... ὁριζόμενοι* (158 E), *ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος* (B), *τί ποτε λέγομεν* (168 B), *ὡς φατέ* (178 B, 182 C), *οἱ φάσκοντες* (179 C), *φάναι αὐτούς* (182 A); dazu kommt jene latitudinarische Behandlung des Heraklitismus, von der S. 31 f. die Rede war; vgl. auch S. 27, Anm. 5.

in einander übergespielt werden, dass die schillernde Ausdrucksweise, wie ein Spiegelbild des vorausgesetzten unbestimmbaren Seins, keine bestimmte Deutung, ja nicht einmal eine sichere Accentuation der Worte gestattet. Die Stelle, welche sich als esoterische Mittheilung des Protagoras an seine Schüler einführt, wird gleich in dieser Manier gegeben: je nachdem man in dem ersten Satze das griechische Wort für „Ist“ fasst und accentuirt[1]), drückt er entweder die heraklitisirende Behauptung aus, dass es kein einheitlich bestimmtes Sein gibt, oder die Generalisirung der vorher am Wetter gemachten relativistischen Bemerkung des Protagoras, dass das wargenommene Sein nichts an sich Seiendes, nichts Absolutes sei[2]), sondern immer nur in Beziehung auf ein perzipirendes Subject; was generalisirt lautet: Es gibt überhaupt kein absolutes Sein. Der Passus endigt klar mit der These, dass nichts sei, sondern Alles werde[3]); dazwischen aber liegt der Satz, dass nichts ein Unum, Quid oder Quale sei[4]), dass Alles erst im Verkehr mit einander[5]) werde; wo füglich die Frage entsteht, ob der Gedanke noch relativistisch oder schon heraklitisch sei, oder ob er beide Farben tragen solle. Und dieser changirende Charakter der Darstellung wiederholt sich[6]). Er wird besonders da recht merklich, wo die heraklitisirende Theorie der Warnehmung näher entwickelt wird: wie vorher die Relativitätslehre in die Flusslehre, so geht nun unversehens die Flusslehre in Nüancen der Relativitätslehre über[7]), um demnächst wieder zum Fliessen des Seins zurückzufliessen[8]).

[1]) 152 D: *ἓν μὲν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ οὐδὲν ἔστιν* oder *οὐδέν ἐστιν*?

[2]) *αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτό* (152 B); vgl. 153 E. 156 E. 157 A. 182 B.

[3]) 152 D; vgl. S. 31, Anm. 2.

[4]) *ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιουοῦν* (a. a. O.). Vgl. Frei a. a. O. S. 92. [5]) *πρὸς ἄλληλα.* [6]) Vgl. z. B. 182 AB.

[7]) So sind offenbar folgende Sätze relativistisch: *αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μηδὲν εἶναι* (156 E), *οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό* (157 A).

[8]) *Οὐ δεῖ οὔτε τι ξυγχωρεῖν οὔτε του οὔτ᾽ ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ᾽ ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ .... δεῖ δὲ .... οὕτω λέγειν καὶ περὶ*

Wäre es nun sicher, dass Protagoras selbst seinen Relativismus durch eine heraklitische Metaphysik unterbaut hätte, oder wäre letztere wirklich die prinzipiell nothwendige Voraussetzung jenes, oder zöge der Idealist aus dieser Verbindung keinen polemischen Vortheil: so würden wir jene Uebergänge und Clairobscürs nur wie sonstige anmuthig geistreiche Spiele der Darstellung betrachten[1]; aber es findet von all diesem genau das Gegentheil statt. So sehen wir uns bei allem stilistisch-aesthetischen Ergötzen sowohl um des Protagoras wie um der Sache willen genöthigt, den protagoreischen Subjectivismus von der heraklitischen Umschlingung erst einmal wieder zu lösen und für sich zu betrachten[2]).

πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος (157 B. C).

1) Zumal da eine Verwandtschaft der beiden Gedanken, dass nichts absolut und dass nichts constant sei, nicht geleugnet werden kann. Wenn wir in unserer Terminologie sagten: Es gibt keine „Substanzen“, so würden wir offenbar auch in Einem Beides behaupten. Denn der Terminus „Substanz“ ist zwar von Einigen so gefasst worden, dass er nur das Constante im Wechsel, das wahrhaft Existente, das einheitlich, einfach Seiende, das „Reale“ bezeichnet und dass wirkliche oder ideale Relationen zwischen solchen Substanzen denkbar bleiben, aber gerade die Klügeleien und Sophismen, zu denen Ansichten dieser Art (z. B. bei Leibniz und Herbart) geführt haben, müssen zu dem echten, vollen Substanzbegriff Spinoza's zurückleiten, dass sie sei id quod in se est ... cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei (vgl. Kant's Analogien S. 260 ff. S. 345 Anm. 431). — Aber wenn auch der Heraklitismus die Relativitätslehre in seiner nothwendigen Consequenz hat, so bedarf doch möglicher Weise letztere jenes nicht als nothwendiger Voraussetzung.

2) Uebrigens brechen auch bei Platon gelegentlich Wendungen durch, welche es als mehr oder weniger irrelevant erscheinen lassen, ob das relative Object zugleich als ein fortwährend fliessendes und „werdendes“ betrachtet werde. Vgl. 160 B f.: *εἴτ' ἐσμέν, εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι .... ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ εἴτε γίγνεσθαι* (*γίγνεσθαι*; vgl. Frei a. a. O. S. 84 Anm.) *αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον .... καὶ ἐγὼ κριτὴς .... τῶν τε ὄντων ἐμοί, ὡς ἔστι* — 166 C: *ὡς .... τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνοιτο ἢ εἰ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν, εἴη, ᾧπερ*

Obwohl der Subjectivismus angesichts der Variabilität der Warnehmungen viel eher als eine nothwendige Folge des Sensualismus angesehen werden kann, wie der Heraklitismus als eine nothwendige Vorbedingung des ersteren, so ist es doch gerathen, vorerst auch diese Verbindung wieder aufzutrennen und zuzusehen, wie der Sensualismus ohne jede weitere Zuthat, wie er ganz rein auf sich selbst gestellt, sich ausnimmt und was Platon (und sein Anhang) in dieser Isolirung gegen ihn zu erinnern hat.

Wir beginnen damit; und lassen erst allmählich diejenigen Bestimmungen zuwachsen, die es Platon daran anzuknüpfen beliebt hat. Dabei muss von Phase zu Phase vorsichtig geprüft werden, wie weit die Verfügungen und Verdicte des platonischen „Idealismus“ der Natur und Nothwendigkeit des allgemeinen, resp. des schon so oder so näher bestimmten Princips entsprechen, oder in wie weit sie auf Willkür oder Gewaltsamkeit, sei es der Deutung, sei es der Kritik, beruhen.

4. Die sensualistische Wissenschaftstheorie in der Form, wie sie Platon kennt.

Für die Darstellung und Kritik des nackten Sensualismus kommen andere Dialoge Platons mehr in Betracht als der Theaetet. Die Widerlegung trifft in dem letzteren fast nur die von dem Verfasser beigegebenen protagoreischen Consequenzen und heraklitischen Voraussetzungen. Nur auf Grund der letzteren[1]) wird schliesslich das Resultat gewonnen, dass also Wissenschaft nicht Warnehmung sei.

Die sensualistische Theorie der Wissenschaft hat bei Platon im Wesentlichen folgende Züge: Alles, was wir wissen und erkennen, beruht in letzter Instanz auf einem leidentlichen Zustand der „Seele“[2]), Empfindung,

---

φαίνεται — 183 A: .... *οὕτω τ' ἔχειν φάναι .... εἰ δὲ βούλει, γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ.* (Vgl. 160 D: *τὰ ὄντα ἢ γιγνόμενα.*)

1) Vgl. 179 D ff.; oben S. 35 Anm. 6.

2) *πάθος, πάθημα.*

Warnehmung[1]) genannt; (die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, der Lust und des Schmerzes gehören auch dazu, Platon selbst hat hierüber keine andere Meinung)[2]). Die Seele ist entweder selbst ein Körper, oder ihre Empfindungen wenigstens müssen als körperlich, organisch vermittelt gelten: letzteres ist auch Platons Meinung[3]). Es gibt nichts Gewisseres als die Warnehmung; das Sein, das sie hic et nunc darbietet, ist von unmittelbarer Evidenz[4]); letzteres leugnet auch Platon nicht[5]).

Der Empfindungsprocess beginnt mit der Geburt; der Mensch unterscheidet sich nicht wesentlich vom Thiere[6]). Auch die Pflanzen empfinden[7]).

Unter den Empfindungen gibt es Werthunterschiede; der theoretisch werthvollste aller Sinne ist der Gesichtssinn; auch Platon achtet ihn hoch[8]).

Von Warnehmungen bleiben wie Siegelabdrücke in Wachs[9]) Erinnerungen[10]): je nach der Organisation in ver-

1) *αἴσθησις.*

2) Vgl. Theaet. 156 B; Phileb. 31 f.; 42; 44 f.; 51. Rep. IX, 583 f.; Tim. 64 f.; oben S. 29, Anm. 3.

3) Phaedon 79 C; 96 B; Theaet. 184 B ff.; 186 C ff.; Soph. 247 C; 248 A; Phileb. 33 D; 34 A; Tim. 43 C; 45 D; 51 C f.; 61 C; 64 B ff.; Rep. 462 C; 511 D.

4) Theaet. 152 C: *Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶ ἀψευδές, ὡς ἐπιστήμη οὖσα.* 160 D: *πῶς ἂν οὖν ἀψευδὴς ὢν καὶ μὴ πταίων τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ ὄντα ἢ γιγνόμενα οὐκ ἐπιστήμων ἂν εἴην ὧνπερ αἰσθητής;*

5) *τὰ μὲν πολλὰ ᾗ δοκεῖ ταύτῃ καὶ ἔστιν ἑκάστῳ, θερμά, ξηρά, γλυκέα, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου* (171 E); *περὶ δὲ τὸ παρὸν πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται χαλεπώτερον ἑλεῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς, ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω· ἀνάλωτοι γάρ, εἰ ἔτυχον, εἰσί, καὶ οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας, τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν* (179 C).

6) Theaet. 186 C. 7) Theaet. 167 B.

8) Phaedr. 250 D; Rep. VI, 507 C f.; Tim. 64 D. 9) Theaet. 191 C ff.

10) *μνῆμαι.* Vgl. Phileb. 34 A. 39 A. Theaet. 163 D. Die Thatsache des Gedächtnisses und dass man auch Erinnerung für Wissen hält, wird an letzterer Stelle freilich als eine Instanz gegen die These, dass Wissen Warnehmen sei, benutzt. Indessen in dem engen Sinne, wie letztere hier gefasst wird, huldigt ihr keine sensualistische Theorie. Die sonstigen Bemerkungen Platons lehren auch, dass seine Gegner für ihre Theorien neben der Warnehmung die Fähigkeit, dieselbe festzuhalten, als latenten

schiedener Zahl und verschiedenen Graden der Treue und Festigkeit[1]). Wir erinnern uns, wenn wir etwas sehen oder hören, an Anderes, was wir jetzt nicht warnehmen, was aber mit jenem eine Verbindung oder Aehnlichkeit hat, zumal wenn es unserem Interesse besonders nahe liegt[2]).

Aus Erinnerungsresiduen entstehen Vorstellungen[3]); weiter: Reflexionen, Vergleichungen; daraus: Urtheile, Meinungen, Erwartungen[4]), wahre und falsche[5]).

Inhalt aufzuspeichern, wieder zu erneuern und als schon gehabt wieder zu erkennen, in Anspruch nahmen, so wie dass er solche Verwerthung des Gedächtnisses für seine Idee vom Wissen und Erkennen nicht für ausreichend hielt. Der skeptische Einwand, den er a. a. O. 166 B gegen die Verwerthung des Gedächtnisses für die Erkenntnisstheorie vorbringt, dass die Reproduction aus der Erinnerung doch nicht den alten Zustand genau so wieder herstelle (*δοκεῖς τινά σοι ξυγχωρήσεσθαι μνήμην παρεῖναί τῳ ὧν ἔπαθε τοιοῦτόν τι οὖσαν πάθος οἷον ὅτε ἔπασχε, μηκέτι πάσχοντι*) kann das sensualistische Prinzip auch nicht alteriren. Wenn auch — natürlicher Weise — die Erinnerung nicht numerisch identisch ist mit dem ursprünglichen Erlebniss, und wenn sie auch nach Qualität und Intensität das Alte nicht in voller Integrität bewahrt und reproducirt: dass sie gleichwohl das Mittel ist, sowohl die Erfahrungen in Continuität zu halten, als auch die Vergangenheit für die Gegenwart zu verwerthen, ist eine Voraussetzung, ohne die keine sensualistische Theorie auskommen kann. Vgl. D. Hume Treatise of human nature; ed. Green and Grose, London 1874, I, 541: ... what is the memory but a faculty, by which we raise up the images of past perceptions? And as an image necessarily resembles its object ....; ferner unten § 5.

1) Theaet. 194 C ff. Rep. 486 C ff.

2) So erneuert sich beim Anblick der Lyra oder des Kleides, *οἷς τὰ παιδικὰ εἴωθε χρῆσθαι*, das Bild des Geliebten selbst. Wenn man den Simmias sieht, erinnert man sich auch des Kebes; beim Anblick eines Porträts des Menschen selbst (Phaedon 73 C ff.). 3) *φαντάσματα.*

4) *διάνοιαι, ἀναλογίσματα, δόξαι, πίστεις, ἐλπίδες* Theaet. 167 B. Phaedon 96 B. Phileb. 38 B. Tim. 28 B. 37 B.

5) Phileb. 38 B ff. Theaet. 187 A ff. Wenn Platon selbst (Theaet. 163 B. C, 185 A ff.) die vergleichende Reflexion über Warnehmungsinhalte und die aus ihr hervorgehende Meinung und Deutung (163 C) — wie die Erinnerung (v. S. Anm. 10) — als Instanz gegen die sensualistische These, dass Wissen Warnehmen sei, ausbeutet, so ist das zwar für die Markirung seiner abweichenden Position bezeichnend. Aber er hat an-

Mit der Zeit bildet sich unter gefestigter Beachtung dessen, was gewöhnlich geschieht, praktische Erfahrung und Routine aus[1]): Wir lernen entfernte Gegenstände richtig deuten[2]); wir berechnen die Lust- und Unlustfolgen unserer Handlungen im voraus[3]); wir lernen Dinge und Menschen, soweit möglich, nach unserm Willen zu behandeln[4]).

---

dererseits so oft die Ansicht, dass Wissen wahre Meinung sei, bekämpft, hat sich umständlich bemüht zu zeigen, dass es ausser ihr und über ihr noch einer besondren normativen Erkenntnisskraft, der Vernunft, bedürfe (vgl. § 6, § 8, § 10 f., § 14), dass wir die δόξα ἀληθὴς wohl auf die sensualistische Seite stellen dürfen. Sie würde demnach als ein natürliches Ergebniss der in einem animalischen — d. h. mit αἴσθησις (Empfindung und Gefühl) und μνήμη ausgestatteten — Bewusstsein sich abspielenden gesetzlichen psychischen Processe betrachtet werden müssen. Wir setzen voraus, dass gerade dies die Meinung war, die Platon hat bestreiten und vernichten wollen.

1) Gorg. 501 A ff.: .... ἐμπειρίᾳ .... τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην σωζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι.

2) Phileb. 38 C ff. Das Deuten, wovon Theaet. 163 B. C (dem Warnehmen gegenüber) die Rede ist, geht wohl tiefer; ich meine: es hat wohl die Ideen zum Hintergrund; es macht eher den Eindruck, als wolle der Autor — etwa so wie es noch jetzt platonisirend Lotze vielfach thut — auf das zielen, was im Sinne des (idealen) Werthes die wargenommenen Dinge „bedeuten", als auf Vorwegnahme dessen, was man warnehmen würde, wenn man das jetzt aus der Ferne undeutlich sich Darstellende näher hätte. Vgl. § 26 f.

3) Phileb. 39 D ff.

4) So lernt es der politische Praktikus sogar, das grosse Thier, Volk genannt, zu dressiren. Er lernt es — ohne platonische „Ideen" — ξυνουσίᾳ τε καὶ χρονου τριβῇ (Rep. VI, 493 A). Eben so irrelevant daher, wie die Einwände, welche aus der „Erinnerung" und der „Meinung" gegen die sensualistische Theorie im Theaetet vorgetragen werden, ist die dort gelegentlich mit kritischer Absicht hingeworfene Bemerkung, dass Warnehmung εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, dass aber das Urtheil darüber (πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν) μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται. Schwerlich hat je ein Empirist geleugnet, dass die unmittelbar gegebene Warnehmung einem langwierigen, mühseligen, fremder Mittheilung und „Erziehung" äusserst bedürftigen Entwickelungsprocesse unterworfen werden müsse, ehe aus ihr praktische Erfahrung als Ergebniss

Je schärfer und genauer die Beobachtung und je zuverlässiger das Gedächtniss, um so mehr ist man im Stande, auf Grund der factisch alle Coexistenz und Succession der Warnehmungsobjecte beherrschenden Regeln im voraus zu wissen, was kommen wird; grosse Ehren geniesst der, welcher es kann[1]).

So setzt sich zuletzt auch Wissenschaft nieder; sie ist nichts weiter als festgewordene wahre Meinung[2]).

In aller Kürze hat Aristoteles diesen Sensualismus, wie wir ihn eben aus Platon eruirten, wie seine eigene Ansicht am Ende der Analytik resümirend so beschrieben: Aus der sinnlichen Warnehmung entsteht Erinnerung; aus der vielfach wieder aufgefrischten und verstärkten Erinnerung entsteht Erfahrung; aus der Erfahrung aber, nachdem das durch das Viele durchgehende Eine, Identische, Allgemeine in der Seele zur Ruhe gekommen ist, entstehen Kunst und Wissenschaft: nicht aus besonderen, höheren Erkenntnissdispositionen, sondern (letztlich) aus der Warnehmung. Wie auf der Flucht, nachdem erst Einer wieder festen Fuss gefasst hat, auch ein Anderer stehen bleibt und danach immer mehr, bis schliesslich auch der Anfang steht: so kommen in sinnlich-animalischen Wesen mit flüchtigen Warnehmungen auch die wissenschaftlichen Principien zum Stehen[3]).

---

emporsteigen kann. Vgl. z. B. was Aristoteles (im empiristischen Sinne) Phys. 247^b 9 ff. vorträgt: ἡ δ' ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν. διὸ καὶ τὰ παιδία οὔτε μανθάνειν δύναται. (ferner unten Anm. 3.)

1) Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι .... καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν (Rep. VI, 516 C D).

2) Phaedon 96 B: ....ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην. Vgl. Theaet. 187 B. Tim. 37 B.

3) Anal. post. II, 19; 100^a 3 ff.: ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη... ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας... ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλὰ ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης .... οὔτε

5. Der moderne Sensualismus in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem antiken. Die hervorragendsten Weiterbildungen.

So wenig entwickelt und in's Detail geführt der von Platon (und Aristoteles) beschriebene Sensualismus auch noch ist, so treten doch einige der charakteristischsten Züge bereits so fest und bestimmt heraus[1]), dass die verdienstvolle Fortarbeit, die das Prinzip seit der Wiedererneuerung des Epicureismus durch Gassendi, namentlich seitens der englischen Nominalisten und Empiristen, erfahren

---

δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ᾽ ἀπ᾽ ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ᾽ ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἑνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἶθ᾽ ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν (vgl. S. 43 Anm. 2 die Stelle aus dem Phaedon und Arist. Phys. VII, 3; 247[b] 10f.: *τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διανοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν .... τῷ γὰρ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρόνιμόν τι γίνεται καὶ ἐπιστῆμον*; vgl. auch Problem. 917[a] 31f.; 941[a] 11f.) .... *στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνὸς .... ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ καὶ τὰ καθόλου.* — Wunderbarer Weise biegt der weitere Verlauf dieser merkwürdigen Stelle (von 100[b] 5 ab) in die entgegengesetzte, in die rationalistische Bahn um. Der Uebergang wird mit einer Phrase gemacht, die fast wie nach einer späten Rückkehr zu einem alten Manuscript aussieht: *ὃ δ᾽ ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δὲ ἐλέχθη, πάλιν εἴπωμεν* (a. a. O.[a] 14f.). In dem was nun gesagt wird, findet sich unter Anderm der Satz, dass die Vernunft die Prinzipien erstelle: *νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν* ([b]12). Hatte der Autor sich inzwischen vom Sensualismus zum platonischen Rationalismus bekehrt? wie naiv dann, dieses Neue und diametral Entgegengesetzte wie eine bloss verdeutlichende Retractation des Früheren einzuführen! Vgl. S. 7, Anm. 3f.; S. 42f., Anm. 4; ferner Met. 980[b] 28ff.

[1]) Fragt man, wie alt der Sensualismus wohl sein mag, so leitet Aristoteles seine Wurzeln ähnlich wie Platon die des Heraklitismus (vgl. S. 32, Anm. 1) — nach dem Vorgange Demokrits, wie es scheint — bis auf Homer zurück (de an. 404[a] 29f.; 427[a] 28f. Metaph. 1009[b] 28). Man kann aber gewiss mehr sagen: die sensualistische Auffassungsweise ist so alt als menschliche Reflexion über Wissen und Erkennen überhaupt; sie ist die natürliche, erste Ansicht; der Platonismus ist ein Product nachträglicher Kritik. Vgl. S. 6, Anm. 3.

hat, in dem Grundwesentlichen kaum[1]) irgend welche erheblichen Abweichungen zeigt.

Dass der Ursprung und die Grundlage sowohl unserer Gedanken und Phantasieschöpfungen[2]), wie der wissenschaftlichen Wahrheit und Gewissheit die sinnliche Warnehmung, das durch sie „Gegebene" sei, dass alle geistige Fortentwickelung auf der „Fähigkeit" des Gedächtnisses, der Reproduction und der Vergleichung (und Abstraction) beruhe, dass zwischen Mensch und Thier in dieser Beziehung kein specifischer, sondern nur ein Gradunterschied bestehe, dass wissenschaftliche Erkenntniss von der richtigen Meinung des Praktikers sich auch nicht spezifisch, sondern etwa nur so unterscheide, wie des „geschulten Soldaten Hieb und Stoss von der Art, wie der Wilde seine Keule schwingt[3])", dass Wissenschaft und Erkenntniss keines besonderen, übersinnlichen Prinzips der Wahrheit bedürfen: diese Gedanken jedes, auch des modernen Sensualismus sind deutlich und klar genug ausgesprochen, um vermuthen zu lassen, dass

---

[1]) Wenn wir von dem vorsichtigeren Gebrauch absehen, den man seit David Hume meistentheils von den Terminis Seele, Thun und Leiden macht; denn was hierin einst unkritisch war, findet sich bei Platon und seinen Anhängern eher schlimmer als gelinder. Vgl. § 7; § 15.

[2]) Für diese Seite der sensualistischen Ansicht ist sogar Kant verwerthbar. Zwar spielen ihm schon in der sinnlichen Anschauung subjective Zuthaten, „Vorstellungen a priori", mit; aber solche Anschauung setzt selbst „nothwendig Warnehmung voraus und kann unabhängig von dieser, ... durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden..... Ist Empfindung einmal gegeben .... so kann durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden .... man mag nun die (inneren) Empfindungen: Lust und Schmerz oder auch die (im Text steht der) äusseren als: Farben, Wärme etc. nehmen, so ist Warnehmung dasjenige, wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, erst gegeben werden muss. (Kr. d. r. V., W. W. II, 299) .... dass ohne Warnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien .... (301). Vgl. oben S. 25.

[3]) Worte von Th. Huxley, Reden und Aufsätze, deutsche Uebersetzung 1877, S. 74.

Platon, der sie so aussprach und doch im Unmuth zu seinem „Idealismus“ (und „Rationalismus“) abbog, auch wenn er die genaueren Ausführungen und tieferen Begründungen der Gegenwart gekannt hätte, sich nicht würde haben belehren und bekehren lassen. So erhält seine idealistische Kritik und Entgegnung eine Bedeutung, die bis in die Gegenwart hinein langt.

Beabsichtigend, sowohl für die Behauptung der wesentlichen Gleichheit des uns und des Platon bekannten Sensualismus die nöthigsten Belege beizubringen als auch von den inzwischen an dem Prinzip im Einzelnen angebrachten Verbesserungen und Fortbildungen eine Vorstellung zu machen, finde ich es angesichts der Ueberfülle des Materials nicht gerade leicht, sowohl das besonders Instructive einigermassen richtig zu treffen, wie — der Stelle gemäss, an der unsere Darlegungen sich befinden — innerhalb der Grenzen einer blossen Berichterstattung über thatsächlich schon vorhandene Meinungen und Methoden zu bleiben. Gleichwohl muss ich mich der Aufgabe unterziehen, wie skizzenhaft auch die Lösung ausfallen möge; wäre es auch nur, um anzudeuten, in welchen Regionen ich die Fortsetzung dessen sehe, was Platon und seine Anhänger bekämpfen zu müssen glaubten.

Die Ableitung aller Erkenntnissinhalte aus ursprünglichen Warnehmungen (und Gefühlen) hat in moderner Zeit, nachdem John Locke so zu sagen das Eis gebrochen hatte[1]), kaum Jemand so ausführlich und mit der frischen Ueberzeugung, dass sie gelingen müsse, versucht als der französische Abbé Condillac und seine „ideologische“ Schule[2]). Er selbst hat seine Aufstellungen in

---

[1]) Essay concerning human understanding, Book II. Vgl. S. 16 Anm. 1.

[2]) Traité des sensations, Oeuvres, Paris 1821, tom. III. Ueber seine Schule berichten am instructivsten, weil unter der vollen Gewalt des Gegensatzes, der auch uns interessirt: Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX[e] siècle, 3 ed. 1834 und Ferraz (vgl.

kurze Thesen zusammengedrängt in dem Extrait raisonné du Traité des sensations[1]). Dort heisst es u. A.: Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent ... des sensations[2]) ... La mémoire n'est donc que la sensation transformée ... la sensation devient successivement[3]) attention, comparaison, jugement, ... encore la réflexion même[4]). Dass die Warnehmung sich zu dieser Höhe „transformire“, dazu wirkt vor Allem das auf dem Gefühlsbeisatz der Bewusstseinsmomente beruhende Bedürfniss und Interesse: es sollizitirt und fesselt die Aufmerksamkeit; es bestimmt die Ordnung unserer Betrachtungen; es kräftigt das Gedächtniss; es leitet die Auswahl bei der Abstraction, der Ideen-Assoziation u. s. w.[5]).

S. 10 Anm. 3), beide vom cousinschen, d. h. also im Wesentlichen platonischen Standpunkte.

[1]) a. a. O. in demselben Bande. [2]) p. 3.

[3]) Der Traité entwickelt, an der Hand welcher (so zu sagen) psychomechanischen Gesetze.

[4]) p. 14 f. Vgl. Logique, I, 7. 8 (a. a. O. tom. XV, 362 ff.).

[5]) p. 7. 16; Traité IV, 1 (p. 260 ff.). Tous les sens étant instruits, il n'est plus question que d'examiner les besoins .... comment nous devenons capables de prévoyance et d'industrie .... quels sont nos premiers jugemens sur la bonté et sur la beauté des choses (p. 30). — Wenn irgendwo, so dürfte hier am ehesten ein Gesichtspunkt vorliegen, der über die sensualistischen Einsichten der platonischen Zeit etwas hinausreicht. Vgl. aber § 28 ff. — Uebrigens lässt sich die Theorie an dieser Stelle durch ein Aperçu aus Locke ergänzen, welches auch Leibniz aufgefallen ist und das er besonders auszeichnet (er sieht darin: „un point capital, où cet auteur montre particulièrement son esprit pénétrant et profond“). Ich lasse Leibniz selbst reden; wenn er seinerseits den lockeschen Gedanken mit seiner Lehre von den petites perceptions verbindet, so ist das eine Gabe, die der Sensualismus gleichfalls acceptiren kann (Nouveaux Essais II, 20 § 6; a. a. O. S. 247 f.) Philalèthe: L'inquiétude (uneasiness en Anglois), qu'un homme ressent en lui même par l'absence d'une chose, qui lui donneroit du plaisir, si elle étoit présente c'est ce qu'on nomme désir. L'inquiétude est le principal, pour ne pas dire, le seul aiguillon, qui excite l'industrie et l'activité des hommes, car quelque bien qu'on propose

Je mehr Warnehmungen ein Wesen hat, je grösser die Capacität, Alacrität, Tenacität und Promptheit seines Gedächtnisses ist, je schärfer seine Unterscheidungskraft, je lebhafter, tiefer, reicher, ausgebildeter oder entwickelungsfähiger seine Interessen sind u. s. w., um so höher steht seine intellektuelle Leistungsfähigkeit, ohne dass es eines

à l'homme, si l'absence .... n'est suivie d'aucun déplaisir ni d'aucune douleur .... il ne s'avise pas de le désirer et moins encore de faire des efforts pour en jouir.... Théophile: ....j'aimerois mieux dire que dans le désir en lui même il y a plutôt une disposition et préparation à la douleur, que de la douleur même .... de sorte qu'il faut encore appliquer ici notre doctrine des perceptions trop petites pour être apperçues .... la nature nous a donné des aiguillons du désir, comme des rudimens ou élemens de la douleur ou pour ainsi dire des demi-douleurs ou .... des petites douleurs inapperceptibles .... sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine; ce sont des déterminations confuses, ensorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque.... Ces impulsions sont comme autant de petits ressorts, qui tâchent de se débander et qui font agir notre machine; c'est par là que nous ne sommes jamais indifférens, lorsque nous paroissons l'être le plus, par exemple de nous tourner à la droite plutôt qu'à la gauche au bout d'une allée.... On appelle Unruhe en allemand ....le balancier d'un horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne sauroit jamais être parfaitement à son aise. — Wie sich weiter aus solcher „Unruhe", die zunächst blindlings tastend nach Befriedigung herumsucht, an der Hand gelungener Erfahrungen, determinirte Triebe, Begierden auf bestimmte Objecte entwickeln, setzt gut auseinander Lotze, Medicinische Psychologie 1852, S. 296 ff. — Die Tragweite und Fruchtbarkeit dieser Prinzipien ist leicht zu erkennen, wenn man sich auch nur vergegenwärtigt, wie verschieden dasjenige ist, was den Einzelnen „Unruhe" macht und worin sie ihre „Befriedigung" finden; wie verschieden nach Intensität und Qualität und wie es im Laufe desselben individuellen Lebens und des Lebens der Menschheit theils launisch theils in der Richtung auf Vollkommenheit wechselt. Um nur ein Beispiel zu nennen: wie verschieden ist dasjenige, was den verschiedenen Personen und Zeiten denjenigen unruhigen Zustand erweckt, den wir „Verwunderung" nennen, die nach „Erklärung" ausschaut! wie verschieden waren und sind die „Probleme", wie verschieden das, was für an sich „unbegreiflich" gehalten wird, wie verschieden das, worin man eine „Erklärung" desselben sieht, bei der man sich beruhigt und befriedigt findet! (Vgl. J. St. Mill, Logic. III, 5. 9.)

besonderen geistigen Vermögens ausser den aufgezählten sinnlich-animalischen bedarf[1]).

Condillac hat bekanntlich seinen Sensualismus dadurch etwas abschmeckig gemacht und mancherlei übrigens unfruchtbarem Gespötte ausgesetzt, dass er den wunderlichen Gedanken Diderots, den fünfsinnigen Menschen in die fünf Elementarwesen zu decomponiren, die ihn gleichsam zusammensetzen, mit einer Art von fictiv-genetischer Methode so verband, dass er einem zunächst bloss riechenden animal die übrigen Sinne in der Phantasie zuwachsen liess und den zuletzt kommenden Tastsinn erst mit der Aufgabe betraute, das Subject aus dem bloss qualitativ bestimmten Eigenbewusstsein in eine räumlich ausgedehnte, auch ausser dem Ich vorausgesetzte Welt hinauszuführen.

Diese in's romanhafte[2]) laufende fictive Entwickelungsgeschichte ist später mit Beibehaltung der zu Grunde liegenden verständigen Tendenz, das Complizirte aus dem Einfachen abzuleiten, durch eine realistischere und organischere Behandlungsweise ersetzt worden auf Grund der Beobachtung an Blinden, Tauben und sonst wie Defecten und Verstümmelten, an Naturvölkern, Kindern und untermenschlichen Wesen. Namentlich haben darwinistisch gesinnte Biologen und Linguisten[3]) in dieser Richtung werthvolle Beiträge gebracht und wirksam daran gearbeitet, die grosse Kluft, die jetzt zwischen dem indo-europäischen

[1]) a. a. O. S. 30 ff. Vgl. auch Locke a. a. O. II, 9. 15; 10. 8; 11. 5 ff.

[2]) Vgl. Kant's Analogien S. 287, Anm. 75; 297, Anm. 116.

[3]) Bekanntlich denken aber weder alle Biologen noch alle Sprachhistoriker und Sprachvergleicher evolutionistisch und sensualistisch. Während man im sensualistischen Lager von der Etymologie und dem Wurzelverständniss den Tod der Lehre von angeborenen oder transcendentalen „Kategorien" erwartet, hofft z. B. Max Müller, dass die Sprachvergleichung allein uns noch in den Stand setzen werde, der Evolutionstheorie der Darwinianer ein entschiedenes Halt! entgegenzurufen und die Grenze scharf zu ziehen, welche den Menschen vom Thiere trennt (Resultate der Sprachwissenschaft, 1872, S. 28 f.).

Menschen und dem Thiere besteht, durch Beleuchtung der Vorgeschichte immer mehr auszufüllen[1]).

Der Sensualismus der platonischen Zeit machte sich keine Scrupel darüber, ob es etwa möglich sein möchte mit der Analysis über unsere Warnehmungen, über die Warnehmungen eines reifen, erwachsenen Menschen fort zu noch primitiveren Bewusstseinszuständen vorzudringen. In moderner Zeit finden wir bei Leibnitz Andeutungen[2]), nach denen die scheinbar einfachen Empfindungen als aus infinitesimalen Theilinhalten zusammengeflossen oder angewachsen zu betrachten wären[3]). In unserm Jahrhundert hat man sich in Deutschland (seit Herbart) und in England (seit Thomas Brown) mehrfach bemüht, durch psychogenetische Ableitung der Raumvorstellungen bloss qualitativ und intensiv unterschiedene Empfindungen als das letzte Ursprüngliche darzustellen[4]). Doch ändern alle solche Analysen und Reductionen das Prinzip im Wesentlichen nicht. Es ist von sich aus keinem Versuch der Auflösung und Ableitung des geistigen Lebens abgeneigt; wie weit dieselbe aber gelingen mag, bis zu welcher Zahl insbesondere die elementaren Constituentien herabgemindert werden können[5]), ist nicht eine Frage des Prinzips sondern der thatsächlichen Forschung. Nur das erwartet es auf alle Fälle nicht oder postulirt es gar, dass Alles letztlich aus nackten Empfindungen oder gar aus dem absoluten Nichts herausgezaubert

---

1) Vgl. auch Herbart W. W. VI, 206 ff.

2) die später von Salomon Maimon wieder aufgenommen wurden. Vgl. J. E. Erdmann, die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant, 1848, I, 522.

3) Vgl. ausser dem auf S. 48 Anm. Angeführten a. a. O. 227[a], 341[a] 342[a], 351[b], 353[a], 358[b], 83[b].

4) Vgl. K. Stumpf, Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, Leipzig 1873, S. 30 ff.; J. St. Mill, Examination of Sir W. Hamilton's philosophy, 4 ed. London 1872, S. 13. 226. 265 ff.

5) Ob z. B., wie Condillac anzunehmen scheint (Extr. rais. a. a. O. S. 20: le discernement n'est pas une chose innée u. s. w.) die „Unterscheidung" auch schon als ein natürliches Derivatum der Empfindung (und des Gefühls) verstanden werden könne.

werde: Empfindung, Gefühl und Reproductionsfähigkeit sind immer vorauszusetzen.

Wir erwähnten oben[1]) den Einfall Platons, das Gedächtniss als Instanz gegen den Satz, „dass Wissenschaft Warnehmung sei", zu benutzen; es wurde aber auch zugleich hervorgehoben, dass dieser Einwand weder dem sensualistischen Prinzip noch den sonstigen Voraussetzungen Platons selbst adaequat sei. Wir kennen in der neueren philosophischen Litteratur keinen energischeren Protest gegen die Zumuthung, als müsse der Sensualismus, wenn er consequent sein wolle, auch das Gedächtniss als ein Derivatum behandeln, wie einige Stellen, in denen J. St. Mill einem — man kann wohl sagen — platonisirenden Gegner (Dr. M'Cosh) gegenüber das Recht geltend macht, vor „fundamental, primordial, ultimate facts and laws" stehen zu bleiben und das Gedächtniss zu diesen letzten Unauflösbarkeiten und Grundbedingungen alles geistigen Lebens zu rechnen[2]). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass das Gedächtniss neben der Empfindung insofern als ein Zweites anzusetzen wäre, dass man auch Wesen denken könnte, die nur empfinden, nicht aber sich erinnerten. Selbst der Platoniker Leibnitz fasst das Gedächtniss als eine nothwendige Folgeerscheinung der Empfindung[3]).

---

1) S. 40 Anm. 10.

2) Exam. 209 f. Anm.: All the explanations of mental phenomena presuppose Memory; Memory itself cannot admit of being explained... All who have attempted the explanation of the human mind by sensation have postulated the knowledge of past sensations as well as of present; some of them have expressly said so. Take Hume, for instance .... he always excepts Memory from the sources of knowledge of which he attempts to find an explanation .... How, indeed, could any one make Experience the source of all our knowledge without postulating the belief in Memory as the fundamental fact? What is Experience but Memory? .... I do not know what extreme of supposed psychological analysis Dr. M'Cosh thought it incumbent on me to profess. In my estimation, the doctrine of „all or none" is no more a necessity in philosophy than in politics. Vgl. ferner S. 141. 194. 253. 305. 315, Anm.; Log. I, 3. 5.

3) Sensio est perceptio, quae .... cum attentione et memoria con-

Die Gesetze der Assoziation der Vorstellungen treten bei Platon noch sehr verhüllt auf; doch kann schon Aristoteles im offenbaren Anschluss daran die Gesichtspunkte bestimmt und sicher fixiren[1]), welche auch heut zu Tage immer noch an erster Stelle genannt werden: die Aehnlichkeit und das (zeitliche und räumliche) Beieinander; so zu sagen den innersachlichen, intellektuellen (rationalen) und den mehr äusserlichen, bloss historischen Factor, den Gesichtspunkt der Zusammengehörigkeit und des zufälligen Zusammengerathenseins. Die Zahl der assoziativen Bänder ist inzwischen allerdings sehr gewachsen: man hat eingesehen, dass jedes Moment des Interesses[2]), des individuellen wie des allgemein menschlichen, insbesondere des irgendwie rationalen, zweckgerichteten[3]), dass ferner jede häufige Wiederholung dasjenige Band zwischen Vorstellungen knüpfen kann, welches beim Eintritt der einen auch die andere in's Bewusstsein zu ziehen im Stande ist. Andererseits hat man aber gerade von hier aus auch Simplificationen der Theorie wirksam in Angriff genommen. Einen sehr beachtenswerthen Versuch der Art, über den J. St. Mill[4]) mit unberechtigter Geringschätzung fortgeht, hat der platonisirende Gegner desselben, Hamilton dargeboten. Derselbe stellte nämlich das Gesetz auf, dass

juncta est (de an. brut. X, opp. philos. ed. Erdm. 464[b]); .... sentiment, c'est à dire .... une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure long-tems pour se faire entendre dans l'occasion (Principes de la nat. et de la grâce, 4; a. a. O. S. 715[a]). Anders Aristoteles (Met. 980[a] 29 ff.): *φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίνεται τὰ ζῶα, ἐκ δὲ τῆς αἰσθήσεως τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίνεται.* Ich weiss nicht, ob heut zu Tage noch irgend Jemand an dieser Unterscheidung hängt.

1) de mem. c. 2. 451[b] 16 ff.: *ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς.* Vgl. Locke a. a. O. II, 33; D. Hume, Treatise of human nature I, 1. 5; Inquiry conc. human understanding Sect. 3.

2) Vgl. oben S. 47 Anm. 5; Locke a. a. O. § 6.

3) So werden Kategorien-Paare, wie: Ursache — Wirkung, Grund — Folge, Mittel — Zweck, Ganzes — Theil, Substanz — Attribut (Accidenz), Gattung — Art, Art — Beispiel u. s. w. vielfach als Assoziationsbänder aufgezählt.

4) Exam. 315 Anm.

Vorstellungen, die früher als integrirende Theile Eines und desselben Ganzen oder Eines Erkenntnissactes auftraten, die Tendenz haben, einander zu „suggeriren"[1]).

Wenn blosse Wiederholung alle Verbindungen kräftiger macht, so scheint es modernen Sensualisten gar nicht wunderbar, dass gewisse Regeln der Coexistenz und Succession allmählich aus der Flucht der Erscheinungen[2]) sich im Bewusstsein so zu sagen von selbst festsetzen; denn die Natur oder die Umstände, in denen der Mensch sich befindet, sorgen selbst für die nöthigen Wiederholungen[3]). Aus fast unwillkürlich sich absetzenden Erfahrungen, lehrt man, entsteht allmählich Wissenschaft; niedrigere und speziellere Generalisationen legen sich zuerst fest; es folgen immer umfassendere, bis sich das grosse Universalprinzip von der allgemeinen Gesetzlichkeit alles Geschehens herausbildet[4]).

1) Lectures II, 238: Those thoughts suggest each other, which had previously constituted parts of the same entire or total act of cognition. — Mill's Einwand, dass dieses Gesetz alle „metaphysischen" Schwierigkeiten, welche in den Terminis Einheit und Totalität beschlossen liegen, heraufbeschwöre, ist unzutreffend, da es sich offenbar hier nur um diejenigen nicht metaphysischen, sondern empirischen „Einheiten" handelt, die das jedesmalige Subject von seinen Interessen aus knüpft oder, um mit Mill's eigenen Worten zu reden (a. a. O. S. 325), um „the wholes alone, that interest us".

2) Vgl. S. 47 Anm. 3.

3) Vgl. u. A. Helmholtz, a. a. O. S. 26 f.: „Wenn sich die gleichartigen Spuren, welche oft wiederholte Warnehmungen in unserem Gedächtnisse zurücklassen, verstärken: so ist es gerade das Gesetzmässige, was sich am regelmässigsten gleichartig wiederholt, während das zufällig Wechselnde verwischt wird. Dem liebevollen und achtsamen Beobachter erwächst auf diese Weise ein Anschauungsbild des typischen Verhaltens der Objecte, die ihn interessirten" u. s. f.

4) „Das wissenschaftlichste Verfahren kann nichts anderes sein als eine vollendetere Art der Thätigkeit, die der menschliche Geist ursprünglich noch ohne die Leitung einer eigentlichen Wissenschaft verfolgte.... Viele von den Gleichförmigkeiten, die unter Erscheinungen bestehen, sind so beständig und so offenkundig, dass sie sich der Beachtung unwillkürlich aufdrängen.... Es bedurfte keiner Wissenschaft, um zu erkennen, dass Speise nährt, dass Wasser den Durst löscht, dass die Sonne Licht und Wärme spendet, dass Körper zu Boden fallen" (Mill, Logic, III, 4. 2). „Wir würden nie darauf verfallen sein anzunehmen, dass alle

Auch hierin ist die Lehre des neueren Sensualismus in völliger Uebereinstimmung mit derjenigen, die Platon vor sich hatte. Es ist alle Wahrscheinlichkeit, dass letzterer, wenn er unter uns wandelte, seine Position festhalten würde.

Der Empirist J. St. Mill hat einmal in Beziehung auf eine erkenntnisstheoretische Hauptfrage seinen Gegensatz gegen die oberste platonisirende Auctorität der modernen Zeit, gegen Kant, so formulirt: „Kant lehrt, dass jedes grundlegende Charakteristicum, welches wir den Objekten der Natur zuschreiben, auf einer Form des Geistes beruht, von unserem Denken schöpferisch erzeugt, nicht einfach in dem Gegebenen angetroffen und aus ihm ausgesondert werde“[1]). Es ist gar kein Zweifel, dass wenn Platon jetzt zwischen den so gezeichneten theoretischen Typen wählen sollte, er auf die Seite Kant's treten, dass er für die Lehre von der spontanen geistigen Erzeugung der fundamentalen Constituentien der Erfahrung und Natur Partei ergreifen würde.

Doch es ist Zeit in's Auge zu fassen, was Platon selbst einst gegen den Sensualismus zu erinnern gefunden und was er positiv ihm gegenüber gestellt hat.

Vorgänge nach allgemeinen Gesetzen stattfinden, wenn wir nicht zuvor bei einer grossen Menge von Vorgängen die Gesetze selbst irgendwie kennen gelernt hätten“. (a. a. O. III, 3. 1; vgl. 21, 1 Anm., und die von dem Uebersetzer [Gomperz] hinzugefügte Zurückweisung der wunderlichen Causalitäts-Theorie von F. A. Lange. — Gomperz findet zwischen dem „Geisteszustand eines Newton oder Darwin“ und „dem des niedersten mit Sinnesorganen und Nervenganglien begabten Wesens“ in Beziehung auf die Erwartung, „was wir einmal vereinigt gefunden, immer wieder verbunden anzutreffen“ nur einen Gradunterschied: „zwischen diesen beiden Endpunkten der Skala gibt es zahllose Zwischenstufen, je nachdem der animalische Impuls der Assoziation durch eine weiter ausgebreitete, treuer bewahrte und strenger auseinander gehaltene Erfahrung mehr oder weniger gezügelt und geschult ist“).

[1]) Examination p. 463: „He holds that every fundamental attribute we ascribe to external objects, is a Form of Thought, being created, not simply discerned by our thinking faculty. Vgl. zu dem Gegensatz „created — discerned“: Kant's Analogien S. 83 f.; 213; 219 f. und unten § 15.

6. Was Platon dem Sensualismus gegenüber gesetzt hat.

Der platonische „Idealismus“ lässt sich nach seiner bloss antisensualistischen Seite in folgende Behauptungen auseinanderlegen:

Wissenschaft, Erkenntniss ist etwas spezifisch Anderes, etwas Höheres, Erhabeneres, Reineres, geistig Erleuchteteres als entwickelte, „transformirte“, unter der Direction entwickelter „Interessen“ transformirte Warnehmung oder als „Erfahrung“ und „wahre Meinung“[1]).

Der zur Wissenschaft befähigte Mensch ist spezifisch vom Thiere verschieden[2]). Er besitzt ein nicht aus leidentlichen Zuständen resultirendes, ein nicht animalisches und nicht körperlich vermitteltes[3]), nicht aus Warnehmungen erklärbares, er besitzt ein spontan thätiges[4]) Vermögen[5]), das ihn den Göttern nähert: den Geist, die Vernunft[6]). Dieses Vermögen verfügt

---

[1]) Theaet. 186 E: *Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτὲ αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταὐτόν.* 200 E f.: .... *μὴ εἶναι ἐπιστήμην αὐτό (τὴν ἀληθῆ δόξαν).* Rep. 476 D ff.: .... *ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη* .... *γνώσεως δόξα σκοτωδέστερον.* 506 C: *ἢ δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες.* Vgl. 518 C; 520 C, 521 C; Tim. 37 B. C.; 51 C. D.; 52 A.; Symp. 202 A.

[2]) .... *δεινὸν εἰ μηδὲν διοίσει εἰς σοφίαν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων βοσκήματος ὁτουοῦν* (Theaet. 162 E). Bei der Seelenwanderung gerathen zwar Menschenseelen in Thierleiber; aber nur diejenige Seele eines Thierleibes in einen Menschenleib, die ursprünglich menschlich geartet ist: *οὐ γὰρ ἥ γε μή ποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα* (Phaedr. 249 C).

[3]) Theaet. 185 E; 187 A; Soph. 248 A.

[4]) Soph. 248 D .... *τὸ δὲ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι.* Theaet. 186 D: *Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ.* (Vgl. Phaedr. 245 E f.: .... *τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου ... μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχὴν ...*).

[5]) „*δύναμις*“. Vgl. Theaet. 185 C f. Rep. 477 C ff.

[6]) „*νοῦς*“ (auch *λόγος*? Vgl. Heinze, die Lehre vom Logos, 1872, S. 70; Krohn, der platonische Staat, 1876, S. 140 f.). — Tim. 51 E heisst es von der *δόξα ἀληθὴς* und dem *νοῦς*: *δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον ... τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.* 73 A: ... *τοῦ θειοτάτου τῶν παρ' ἡμῖν* (vgl. 88 B).

über Inhalte, die in keiner Warnehmung zu finden sind, die wir vor aller Erfahrung besitzen; es sind praeexistenzielle, ursprüngliche, in der Natur unseres Geistes gegründete Erkenntnisse: intellectuale Begriffe, „Ideen“, die auf ein überweltliches Leben der Seele und eine übersinnliche Realität hinausweisen[1]).

Alles Forschen und Erkennen ist im Grunde nur „Wiedererinnerung“ an die mit der Geburt in den Zustand der Latenz und blossen Potenzialität gesunkenen intellektualen Besitzthümer[2]); man muss sich nur anstrengen:

---

[1]) Rep. 507 B ff.: ....*τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ.* Phaedr. 245 C ff.: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος .... αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ* (247 C) .... *ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία .... μόνῳ θεατὴ νῷ* (D) .... Phaedon 74 E ff.: *Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν .... πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν* .... Vgl. ferner Rep. 477 C. Phaedon 62 ff. Soph. 246 E ff.

[2]) Menon 81 C f.: *Ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ ....ἑωρακυῖα ....οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν. ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς ....οἷόν τε εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι .,.. τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.* Phaedon 72 E: ....*σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα.* .... Vgl. auch die Unterscheidung von *ἐπιστήμης ἕξις* und *κτῆσις* (Theaet. 197 B ff.), die später in die aristotelische Unterscheidung von actueller und potenzieller Wissenschaft auswuchs und die, sobald wir sie durch Kant's Aperçu von der acquisitio originaria beleuchten, den Blick in das volle „Apriori“ eröffnet. (Platon: ....„Wie wenn Jemand ein Kleid, das er gekauft und nun allerdings in seiner Gewalt hätte, nicht trüge: so werden wir nicht sagen, dass er es hätte, aber doch dass er es besässe“ oder „wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder von anderer Art gejagt und zu Hause einen Taubenschlag bereitet hat, worin er sie hält. Denn auf gewisse Weise würden wir dann sagen können, dass er sie hat .... in einem andren Sinne aber auch, dass er sie nicht hat, sondern dass er nur die Potenz (*δύναμις*) in Beziehung auf sie..... Kant [gegen Eberhard W. W. I, 446]: „So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung .... und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind,

so wird man sie in sich finden[1]). Dazu ist nöthig, dass die Seele mehr und mehr die Sinnlichkeit, den Leib missachte, sich von ihnen frei und „rein“ mache, ihnen entfliehe und absterbe[2]), um ganz bei sich selbst zu sein und ohne sinnliche Bilder mit „reinen“ Gedanken die „reinen“ Objecte zu erfassen[3]). Der Leib und die durch ihn vermittelte Warnehmung hindert, stört, verwirrt und verunreinigt die Erkenntniss der Wahrheit[4]). Die wahre „Dialektik“ (Philosophie) ist da, wo die Gedanken ganz „rein“ gehalten werden; wo mit „Ideen“ durch Ideen zu Ideen fortge-

---

vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist acquisitio derivativa, indem sie schon allgemeine transcendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die ebensowohl nicht angeboren, sondern erworben sind, deren acquisitio aber, wie jene des Raumes, ebensowohl originaria ist und nichts Angebornes, als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens .... voraussetzt“; vgl. unten § 14 f.).

[1]) Menon 81 C: ....*οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα .... τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν ....οὔκουν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειε καὶ ἔστι τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργαστικούς τε καὶ ζητητικοὺς ποιεῖ.*

[2]) Phaedon 64 A ff.: .... *οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι .... ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι* (65 D) .... *μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος .... μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων* (65 E) .... *ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ξύμπαντος τοῦ σώματος* (66 A) .... *ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι .... ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ* (67 A) .... *οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι* (67 E) .... Rep. 511 C: .... *αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος.* (Vgl. Theaet. 176 A: ...*διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα.*)

[3]) Phaedon 65 E: ....*ὅστις .... αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ τῶν ὄντων* ... Rep. 510 B: .... *ἄνευ .... εἰκόνων αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.*

[4]) Phaedon 66 E: .... *εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι* .... 79 C: .... *ἡ ψυχὴ ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται .... ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν .... ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως .... τότε .... πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥς μεθύουσα* .... (Vgl. 66 A; unten § 8).

schritten wird[1]). Auf der nächst niedrigeren Stufe befindet sich die Mathematik mit ihren Abstractionen: da sie von der Sinnlichkeit und dem Spiel der Veränderung abzieht und die Seele nach „oben“ wendet zum Gebrauche des blossen Denkens und zur „Wahrheit“ selbst, so ist sie eine gute Propaedeutik für den künftigen Dialektiker[2]); die sinnlichen Dinge können ihm nur als Anregungen zur Reflexion dienen, insofern sie „Widersprüche“ zeigen, die durch „Denken“ gelöst sein wollen[3]).

7. Umfang und Art der Nachwirkung des platonischen Antisensualismus. Aristoteles, Descartes, Leibnitz, Chr. A. Crusius, Kant, Victor Cousin.

Wie umfassend und tief die Nachwirkung dieser antisensualistischen Dogmen gewesen ist, das wird uns gegenwärtig um uns und an uns noch überall fühlbar. Einige derselben durchdringen all unser Sprechen und Denken; sie bilden den philosophischen Hintergrund unserer Katechismen und einiger unserer mächtigsten Institutionen. Dass der Mensch wesentlich, „spezifisch“ vom Thiere verschieden sei,

[1]) Rep. 511 C: .... *εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.*

[2]) Rep. 524 D ff.: .... *ταῦτα δέ γε φαίνεται ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν* (525 A) .... *ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ* (C) .... *ὡς σφόδρα ἄνω ποι ἄγει τὴν ψυχήν* (D) .... *φαίνεταί γε προσαναγκάζον αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν* (526 B) .... *Ὁλκὸν ἄρα .... ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν.* (527 B) .... *ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων· μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται* (527 E) ... *ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὁρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει* (529 A).

[3]) Rep. 523 A ff.: .... *ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης* (B) .... *ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ* (C) ... *αὗταί γε ἄτοποι τῇ ψυχῇ αἱ ἑρμηνεῖαι καὶ ἐπισκέψεως δεόμεναι* (524 B).

dass er in der „Vernunft“ ein „Vermögen“ besitze, das, vom Körper unabhängig, seine Wurzeln nicht in der Sinnlichkeit habe, sondern etwas „Ursprüngliches, Göttliches“ darstelle, dass diese Vernunft mit „reinen“ Begriffen und Gedanken operiren könne, dass sie mit ihren „Formen“ in das von den Sinnen dargebotene Material denkend, gestaltend eingreife, dass es Prinzipien der Vernunft, Denknothwendigkeiten gebe, denen alles Sein zu gehorsamen habe, dass hinter dem wargenommenen Sein ein nicht warnehmbares geistiger, idealer Natur verborgen liege, dass jenseits dieses sinnlichen Leibeslebens etwas Werthvolleres, „Höheres“, Vollkommeneres anzusetzen sei, wohin alles echt menschliche, alles sittliche Streben sich letztlich zu richten habe: ich wüsste nicht, wer es leugnen wollte, dass er von Gedanken dieser Art — es sind aber die allgemeinen Grundgedanken des platonischen Antisensualismus — ringsum sich gleichsam eingeschlossen und eingesponnen finde.

An Intensität und Umfang der Wirkung überragt dieser Typus seinen Widerpart unvergleichlich; man merkt es heute noch, dass er einst der Sieger war. Und doch steht diese Nachwirkung wenigstens in Einer Beziehung der des Sensualismus auffallend nach. Der Platonismus hat nicht wie dieser das Glück gehabt, dass die einmal gegebenen Keime und Triebe alle consequent und organisch in wissenschaftlicher Weise ausgestaltet und fortentwickelt wären, so dass man heute ein reichhaltigeres, verzweigteres philosophisches Gebilde vor sich hätte als am Anfang. Im Gegentheil: nachdem einige Seiten desselben in asketischen und ekstatischen Ausschreitungen eine zum Theil verderbliche, zum Theil abgeschmackte Wirkung entfaltet haben, ist so viel an dem ursprünglichen Gewächs kritisch gesäubert und herumgeschnitten worden[1]), dass dasjenige, worauf

[1]) So ist z. B. die Lehre von der Präexistenz des Geistes stark in Abnahme gekommen. (Doch ist sie bekanntlich ein integrirender Bestandtheil der Leibnitzschen Monadologie; und Kant spielt auch ein wenig damit, vgl. z. B. Kr. d. r. V. W. W. II 313.) Und die Meinung gar, dass

man heute alle antisensualistischen Richtungen, so weit sie wissenschaftlichen Charakter tragen, vereinigen könnte, gegenüber dem, was den Gegenparteien gemeinsam ist, mit seinem vagen und nebelhaften Inhalt einen überaus dürftigen Eindruck macht. Die meisten Platoniker hängen nur dieser oder jener Seite der Gesammtlehre an[1]); sehr selten findet sich Einer, der den ganzen Platon wieder erneuern oder fortbilden möchte. Dafür hat diese Theorie von jeher die Neigung gehabt den Boden der wissenschaftlichen Discussion zu verlassen und in das Halbdunkel gläubiger Ahnungen zu verfliessen, die, zum Theil mit Legenden und platonisirenden Mythen versetzt, wie bei Platon, es schwer machen zu sagen, wo das Spiel und Bild aufhört und der Ernst und die Wahrheit anfängt.

Wenn wir unsererseits den Blick auf diejenigen Vertreter des Antisensualismus beschränken, welche mit Recht philosophische Ansprüche erheben dürfen[2]), so finden wir freilich den platonischen Grundcharakter immer wieder: aber zusammen auch mit so vielen Wandlungen und Modificationen nach Zeit, Umständen und Individualität[3]), ja selbst mit mannigfachen Concessionen an den entgegengesetzten Standpunkt[4]), dass diese Aussenseite der Sache

---

der gottverwandte Menschengeist bei der Metempsychose auch in Thierleiber gerathen könne, ist, wie die Metempsychose überhaupt, ganz verworfen. Schon Aristoteles wehrte sich gegen die Zumuthung, dass „Seelen“ sollen in Leiber fahren können, deren „Entelechie“ sie nicht sind (de an. I 3; II 1, 2; besonders 407^b 13 ff.; 412^b 11 ff.; 414^a 21 ff.).

[1]) Vgl. § 12—16.

[2]) Einsetzend mit Aristoteles. Er blickt mit gebührender Geringschätzung auf diejenigen herab, welche sich bei blossem „Glauben“ beruhigen und in „Mythen“ weise thun: ... *μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς .... ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν. παρὰ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων ....* (Met. 1000^a 9 ff.).

[3]) Vgl. O. Liebmann a. a. O. S. 191 ff.: Die Metamorphosen des Apriori.

[4]) Sehr weit ging in dieser Richtung sogleich Aristoteles. Er entwickelt nicht bloss eine Entstehungsgeschichte der Wissenschaft, die der von Platon (Phaedon 96 B) perhorrescirten sensualistischen bis auf den

den Eindruck macht und die Vermuthung erregt, dass permanente Impulse und Tendenzen von grosser psychischer

---

Wortgebrauch ähnlich ist (vgl. S. 43 Anm. 3), sondern er lässt es auch sonst an oppositionellen Spitzen und restrictiven Zusätzen nicht fehlen: Eine dialektische Methode, die nicht mit der aetiologischen Erklärung des sinnlich Warnehmbaren endigt, ist ihm leer und werthlos; das Hauptcharakteristicum der Wahrheit einer Theorie (der „*λόγοι*“) ist ihm Uebereinstimmung mit der Erfahrung (de coelo I, 3; 270^b 4f.; II, 13; 293^a 25ff.; III, 7; 306^a 6ff.; de gen. et corr. I, 2; 316^a 10ff.; 8; 325^a 13ff.; de gen. an. II, 8; 748^a 7; de an. I, 1; 402^b 25ff.; Met. *Λ* 8; 1073^b 36ff.); man muss von der Beobachtung der Thatsachen, des Einzelnen ausgehen (Anal. pr. I, 30; 46^a 4ff.; post. II, 8; 93^a 17); *ὧν ἔστιν αἴσθησις, ταῦτα πῶς ἄν τις μὴ ἔχων τὴν αἴσθησιν γνοίη* (Met. A, 9; 993^a 7f.; vgl. de an. a. a. O. ^{b}21 ff.); *εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι* (Anal. post. I, 13; 81^a 38; vgl. ^{b}1 ff.). Das platonische „reine“ Denken hält er für unmöglich: *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή* (de an. III, 7; 431^a 16; vgl. 14; ^{b}2; c. 8; 432^a 3ff.; I, 14; 403^a 5ff.; de Mem. 450^a 1; Anal. post. I, 1; 71^a 24).

Aber daneben und trotz alledem hält er fest an dem rationalistisch-spiritualistischen Grundcharakter der platonischen Lehre. Er glaubt wie sein Lehrer an eine spezifische („heterogene“), vom Körper unabhängige, gottverwandte, ewige Denkseele (de an. 404^b 6; 413^b 24ff.; 414^b 18f.; 429^a 13ff.; de gen. an. 736^b 22 ff.: .... *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*; vgl. Fr. Brentano, die Psychologie des Aristoteles 1867, S. 24. 188. 226; F. F. Kampe, die Erkenntnisstheorie des Aristoteles, 1870, Cap. I u. VI), welche die „Prinzipien“ ergreift (Met. *Λ* 7, 1072^b 21; Nic. Eth., VI, 6, 1141^a 7f.; Anal. post., 100^b 8); diese Denkseele macht, der Bedeutung der „spezifischen Differenz“ bei Aristoteles gemäss, das „Wesen“ des Menschen aus; es ist sein „Zweck“, seine Naturbestimmung vernünftig zu sein (doch heisst es einmal de an. I, 2; 404^b 5f.: *οὐ φαίνεται ὁ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς .... ὑπάρχειν .... οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν*; aber vgl. auch Platon Tim. 51 E: *μετέχειν φατέον νοῦ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι*). Es wird an allen vorsokratischen Denkern getadelt, dass sie zwischen dem allgemein animalischen, körperabhängigen Theil des Bewusstseins und dem spezifisch menschlichen, dass sie zwischen *ψυχὴ* und *νοῦς* keinen Unterschied gemacht, dass sie kein besonderes Wahrheitsvermögen angesetzt hätten (de an. 404^a 27 ff.; 427^a 21ff.; Met. *Γ* 5, 1009^b 12ff.); *οὐ ταὐτόν ἐστιν αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν* (de an. 427^b 6; vgl. 428^a 17ff.; Anal. post. 87^b 28; de gen. an. 736^b 14). *Τὸ ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης* (Anal. post. 88^b 30; vgl. Met. *Z* 15, 1039^b 37ff.). Zwar wahrt er sich

Gewalt, aber sachlich und logisch von nicht völliger Unbedenklichkeit sich immer wieder gegen Beanstandung und Kritik durchzusetzen versucht haben. Diese Vermuthung führt naturnothwendig dazu, die Reflexionen, Argumente und Motive auseinanderzulegen, durch welche der geistesmächtige Urheber dieser Richtung, durch welche Platon selbst einst sich dem Rationalismus und Spiritualismus zugetrieben fand. Es muss sich ja so am deutlichsten darstellen, ob hinter all diesen Trieben, Schösslingen, Zweigen und Blüthen sich ein gesunder, wissenschaftlich annehmbarer und ausgestaltbarer Kern verbirgt; oder ob die permanente Kraft, die sich hier äussert, mehr in subjectiven, wohl gar phan-

---

gegen die Ausdehnung der Transcendenz auf die Artbegriffe — *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ* [*εἴδη*] (de an. III, 8; 432^a 4 f.) —; aber dass es überhaupt neben dem sichtbaren und tastbaren, veränderlichen Sein unwarnehmbare, unveränderliche (intelligible, transcendente) Wesenheiten (*ἀσώματα, νοητά, χωριστά, ἀκίνητα*) gibt, steht ihm so fest wie Platon; die göttliche und menschliche Vernunft sind z. B. solche Wesenheiten (Met. *A* 8, 988^b 25 f.; *E* 1, 1026^a 10 ff.; *Z* 16, 1040^b 28 ff.; *Λ* 3, 1070^a 26; c. 6, 1072^b 14 ff.; de an. I, 1; 403^a 8; ^{b} 15; II, 1; 413^a 6; III, 3; 427^a 26 ff.; c. 5; 430^a 22 f.; c. 8, 431^b 22; de part. an. I, 1; 641^a 32 ff.).

Und wenn der aristotelische Ausdruck „*γραμματεῖον*“ (de an. 430^a 1) Ansatz und Veranlassung für das Tabula rasa-Bild desjenigen crassen und absurden Sensualismus geworden ist, der von den modernen Platonikern so gern als Schreckmittel und bequemes Widerlegungsobjekt benutzt wird, so ist der Philosoph und sein Ausdruck an diesem Erfolg sehr unschuldig; sowohl der Zusammenhang der Stelle (.... *ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*, wozu zu subintelligiren: .... [Wachstafel], in der aber alles der Potenz nach — *δυνάμει πως* [429^b 30] — schon liegt, was beim wirklichen Denken an's Licht tritt), wie die offenbare Verwandtschaft dieser Tafel mit dem „Wachs“ und dem „leeren Käfig“ (*ἀγγεῖον κενόν*), womit der platonische Theaetet die junge Seele vergleicht (Theaet. 191 C ff.; 197 D ff.), hätte ihn und seine Rede vor solcher Vergewaltigung und üblen Nachrede schützen sollen. Vgl. o. S. 7 Anm. 3; S. 56 Anm. 2; Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung 1872, S. 29 ff.; 44; 122 ff.; 143; 152 ff.

Unter den Aristotelikern des neunzehnten Jahrhunderts hat die platonischen Züge des Meisters am treusten festgehalten Adolf Trendelenburg; vgl. u. A. sein Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, 2. Aufl. 1868, § 15; 18 ff.; 35 ff.

tastischen Wünschen als in objectiven Thatsachen und berechtigten Problemen ihre Wurzel hat.

Ehe wir aber dazu übergehen, scheint es gerathen, vorher an einigen der hervorragendsten Antisensualisten der modernen Zeit die wichtigsten allgemeinen Züge, in denen sich heute der Platonismus darzustellen pflegt, bestimmter und heller hervortreten zu lassen.

Als Hauptangriffspunkt erscheint in Locke's für ihre Zeit vortrefflicher Grundlegung des Sensualismus[1]) Descartes' Lehre von den „Ideae“ innatae[2]). Denselben Descartes rühmt andererseits Locke's rationalistischer Gegner, Leibnitz, weil er Platons „studium“, den Geist von den Sinnen abzulenken[3]), wieder wachgerufen habe. Und allerdings treten einige Hauptmerkmale des alten platonischen Antisensualismus bei ihm sehr klar und bestimmt heraus. Und der Unterschied, der neben den Aehnlichkeiten besteht, reducirt sich fast ganz darauf, dass der Autor nicht direkt an Platon anknüpfte, sondern dass er aus dem von Augustin und der mittelalterlichen und jesuitischen Scholastik[4]) modificirten Platonismus emporstieg.

Das entscheidende Kriterium aller „Wahrheit“ ist ihm das „natürliche Licht“ der sogenannten „Vernunft“: wahr ist das, was sie „klar und deutlich“ perzipirt und einsieht[5]). Des Menschen „Wesen“[6]) ist denkende Vernunft; er ist wesentlich substantia cogitans. Wir besitzen als vernünftige Wesen ursprünglich uns bekannte und deutliche Begriffe (notiones), u. A. den Begriff eines ewigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen u.s.w. Wesens: Gottes[7]);

---

[1]) Vgl. S. 46 Anm. 1.

[2]) Vgl. über sie Ed. Grimm, Descartes' Lehre von den Ideae innatae, Jena 1873. Unberechtigte Ausdeutungen findet man hier zurückgewiesen.

[3]) de primae philos. emendatione; a. a. O. 122^a. [4]) Vgl. § 12.

[5]) Med. 3; 6; Princ. phil. IV, 207 (evidens et invicta ratio); Epist. (ed. 1658), II, 52. [6]) Vgl. S. 61 Anm.

[7]) Von welchem Begriffe der Sensualist sagt, dass er empirisch im Laufe des Lebens entsteht; was z. B. der fromme und Descartes in einem anderen

und absolut wahre Axiome, „ewige“ Wahrheiten. Solche Sätze sind z. B. Ex nihilo nihil fit; quod factum est, infectum esse nequit; „et alia innumera“. Die in derartigen durch rationale Selbstgewissheit verbürgten Wahrheiten auftretenden Begriffe sind für „angeboren“ zu erachten. Es wird vorausgesetzt, dass kein Sein gedacht werden könne, was nicht diesen Gesetzen a priori gemäss sei[1]). Hinter der zweiten Antwort auf die seinen „Meditationen“ über die „erste Philosophie“[2]) gemachten Einwürfe hat er zehn solcher ontologischen Fundamentalgesetze zusammengestellt; darunter so verkniffen scholastische, wie: Non minor causa requiritur ad rem conservandam quam ad ipsam primum producendam (2); substantia plus habet realitatis quam accidens vel modus et substantia infinita quam finita (6). Vorausgeschickte „Postulate“ fordern den Leser an erster Stelle auf, nicht den Sinnen, sondern der Vernunft zu vertrauen: anders sei Erkenntniss „metaphysischer Wahrheiten, welche nicht von den Sinnen abhängen“[3]), nicht möglich. Nur der „reine“ Geist erkennt klar und deutlich; der unter der Einwirkung des Leibes, der Sinnlichkeit stehende hat nur „verworrene Gedanken“; denken ist etwas wesentlich Anderes, als sinnlich „vorstellen“[4]).

platonischen Zuge (dem spiritualistischen; vgl. S. 65 Anm. 1) sehr nahe stehende Bischof Berkeley so beschreibt: by reflecting in my own soul, heightening its powers and removing its imperfections (Hylas and Philonous, Works, Oxford, 1871, I, 326).

[1]) Princ. philos. I, 10; 48f. Epp. I, 99; 119.

[2]) Vgl. unten § 13. [3]) Vgl. unten § 16.

[4]) Med. VI, Oeuvres 1850, ed. J. Simon p. 112: .... je remarque premièrement la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception: Ein Tausendeck ist zu „denken“ ebenso leicht als ein Dreieck, aber nicht ebenso leicht sinnlich vorzustellen .... je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ou pour entendre.... Je remarque outre cela que cette vertu d'imaginer .... n'est en aucune façon nécessaire à ma nature ou à mon essence, c'est à dire à l'essence de mon esprit; car encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant: ..... l'esprit en imaginant se tourne vers le corps. Vgl. § 15.

Von hier aus kam dann der Philosoph dazu, den platonischen Gegensatz von Körper und Menschengeist dermassen zu forciren, dass er den Thieren das Bewusstsein absprach und in Beziehung auf die Gemeinschaft jener wie „Eis“ und „Feuer“ verschiedenen Substanzen all die Schwierigkeiten erregte, die seine Nachfolger mit den berüchtigten Kunststücken und Ausschweifungen des Pneumatismus und Immaterialismus, des Occasionalismus und der praestabilirten Harmonie zu heben suchten[1]), bis Kant endlich alle diese eklen „Subreptionen“ und „Paralogismen“ der so wahrheitstrutzigen „reinen Vernunft“ von seinem „idealistischen“ Standpunkt recht unbarmherzig auseinander riss[2]):

[1]) Anders freilich erscheint seinen Anhängern die Sache. So heisst es bei Jules Simon in der Introduction zu den Oeuvres 1850 (p. LIV): Il ne reste rien à faire après Descartes pour la séparation de l'âme et du corps: l'autorité de la conscience distincte et séparée de la perception sensible, et mise au-dessus d'elle; les idées innées ..... telle est en effet la base suffisante, complète, du spiritualisme et du rationalisme... Il caractérisa si nettement la spiritualité de l'âme que le corps devint douteux .... et que ce fut comme un problème ..... si le corps était matériel. Vgl. § 5, S. 45, Anm. 1.

[2]) Vgl. u. A.: „In dem Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Materie als Substanz in der Erscheinung .... sowie das denkende Ich gleichfalls als Substanz in der Erscheinung .... gegeben und .... müssen (nach Regeln des Zusammenhangs der Erfahrung) .... unter sich verknüpft werden“ .... „Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume ausser mir, sind zwar spezifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transcendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst“ .... (Kr. d. r. V., W. W. II, 303. 305). „Ich behaupte nun, dass alle Schwierigkeiten, die man bei diesen Fragen vorzufinden glaubt .... auf einem blossen Blendwerke beruhen, nach welchem man das, was bloss in Gedanken existirt, hypostasirt .... Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so grosses Bedenken erregt, ist nichts anders als ..... eine gewisse Vorstellungsart .... (307) .... und endlich die ganze selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe, wie

ohne freilich seinerseits durch diese „Befreiung der Vernunft von sophistischen Theorien" in dem Glauben an diese „Vernunft" selbst irgendwie sich stören zu lassen. Doch davon alsbald!

Leibnitz vereinigte direkt platonische Anregungen mit dem Cartesianismus, und setzte, so ausgerüstet, der demokritisch-epicureischen, gassendi'schen und locke'schen Erkenntnisstheorie seinen fein geklügelten und formulirten Rationalismus gegenüber[1]). Bekannt sind seine zum Theil epigrammatisch pointirten Dicta: Je ne suis nullement pour la tabula rasa d'Aristote[2]). Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu — nisi intellectus ipse[3]). Nous sommes innés à nous mêmes pour ainsi dire[4]). Die Menschenseele ist kein leeres Stück Papier; sie ist eher einer elastischen, reactiven, organischen Membran zu vergleichen; sie hat ursprüngliche Besitzthümer, die ebenso während des Lebens zum Vorschein kommen, wie die Adern des Marmors bei der Bearbeitung[5]). Diese Besitzthümer sind „angeborne Ideen"[6]): Begriffe und Sätze; Begriffe wie: Être, existence, substance, l'un, le même, la cause, l'infini, Dieu[7]), und alle diejenigen Sätze, welche vérités de raison, intellectuelles, nécessaires, éternelles titulirt werden. Solche sind nicht bloss die Wahrheiten der Logik und die Anwendungen derselben auf Zahl- und Raumbegriffe — man kann nach Leibnitz in dieser Hinsicht sagen: toute l'Arithmétique et toute la Géometrie sont en nous d'une manière virtuelle[1]) — sondern auch Metaphysik und Moral sind „voll" von solchen Wahrheiten[2]). Wahrheiten dieser Art sind gewiss, ohne von Warnehmung und Erfahrung abhängig zu sein[3]), entweder weil sie selbst ursprüngliche Prinzipien sind, oder sich aus solchen an der Hand des Principium identitatis deduziren lassen[4]). Sie machen das Inventarium der Vernunft aus[5]).

Diese „Vernunft" ist das auszeichnende Characteristicum (un attribut fixe) des Menschen; er besitzt in ihr und in ihren „Wahrheiten" das Mittel zu Räsonnements, die mehr sind als bloss empirische, auf Ideenassoziation gegründete Folgeverbindungen[6]), das Mittel zu wissenschaftlich stringenten, „zu wirklich rationalen Schlüssen".

...... die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so untereinander in Verbindung stehen, dass diejenigen, welche wir äussere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen, als Gegenstände ausser uns, vorgestellt werden können (309); denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur (!) mit der Materie betreffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung" .... (312). Vgl. Kant's Analogien S. 312, Anm. 224; S. 344, Anm. 426; unten § 15 gegen Ende.

1) Vgl. Opp. philos. S. 137ᵇ; 204ᵃ ff.; 701ᵃ.

2) a. a. O. S. 137ᵇ. Vgl. oben S. 62 Anm.

3) 223ᵃ.

4) 196ᵃ.

5) 238ᵃ; 210ᵃ, 213ᵃ. — Gälte es hier schon, unsererseits Kritik zu üben, so würde z. B. darauf hingewiesen werden können, dass solche Besitzthümer auch die — Thierseele hat: dass auch sie nicht sowohl einem leeren Stück Papier als der leibnitz'schen „Membran" gleicht; dass auch die Sinnesempfindungen vermittelnde Retina eine solche Membran ist; u. s. w.

6) innées ou au moins concrées (209ᵃ).

7) 223ᵃ, 242ᵇ, 245ᵃ, 271ᵇ ff., 275ᵇ, 353ᵃ und sonst. Alle diese Begriffe sind in uns „originairement"; „je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des Êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous (212ᵇ); la réflexion suffit pour trouver l'idée de la substance en nous mêmes, qui sommes des substances (221ᵃ). Aber, könnte man kritisch einwerfen, sind nicht auf diese Weise und in diesem Sinne alle unsere ursprünglichen Bewusstseinszustände — aus denen der Sensualist das übrige Seelenleben derivirt — „angeboren"? angeboren, weil wir sie ursprünglich in uns finden? Schon David Hume bemerkte (Locke gegenüber): „Versteht man unter angeboren das Ursprüngliche und von keiner vorhergehenden „Impression" Abgenommene, so sind alle unsere „Impressions" angeboren und alle unsere (Erinnerungs- und freien) Vorstellungen nicht angeboren" (Anm. zu Sect. 2 des Inquiry).

1) 208ᵃ, 212ᵇ, 342ᵇ.

2) 195ᵃ; vgl. auch 268ᵇ.

3) dont la preuve ne dépend point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens .... leur preuve ne peut venir que des principes internes, qu'on appelle innés (195ᵃ); la preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement (209ᵇ).

4) 208ᵇ; 219ᵃ; 372ᵇ; 381ᵇ.

5) Hierbei wird auch der für allen Platonismus charakteristische Ausdruck „rein" gebraucht: pure raison (229ᵃ, 778ᵇ), entendement pur (230ᵇ).

6) 195ᵇ, 321ᵇ, 393ᵇ, 464ᵇ xiv, 707ᵃ § 26 ff.

Als Ueberleitung von Leibnitz zu Kant verdient mehr als Wolff der Leipziger Philosoph Chr. Aug. Crusius besonders hervorgehoben zu werden. Er stellte in seiner Schrift „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss“, 1747, dem bloss formalen Princ. identitatis, das zu weiter nichts diene, als die syllogistische Herleitung von Erkenntnissen zu reguliren, die schon implicite in den zu Grunde gelegten „willkürlichen“ Begriffen enthalten wären und also nur hypothetische Realität hätten, das sogenannte Princ. inseparabilium et inconjungibilium gegenüber, d. h. den Satz, dass es gewisse „positive, materiale, kernichte“, allgemeingültige Fundamentalsätze gebe, die das für unsern Verstand Untrennbare und Unverbindbare aussprächen. Sätze, wie: „Eine jede Kraft ist in einem Subjecte; Alles was entstehet, entstehet von einer zureichenden Ursache; Eine jede Substanz ist irgendwo und irgendwann; Zwei Materien können nicht zugleich an demselben Orte sein“. Kant adoptirte in der Schrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie und der Moral (1763) diese Crusius'sche Unterscheidung zwischen formalen und materialen Grundsätzen: Solche materialen Grundsätze sind zwar „unerweislich“, aber sie „machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus“. (a. a. O. W. W. I, 103). Crusius habe es jedoch darin versehen, dass er 1) den Grund der Wahrheit dieser Sätze darin gefunden habe, dass sie nicht anders als wahr zu denken wären und 2) dass er verschiedenen Sätzen den Werth oberster materialer Grundsätze einräumte, die „ansehnliche Zweifel verstatten“, (Kant selbst findet bekanntlich den Satz „Quicquid est, est alicubi et aliquando“ in der Inaugural-Dissertation vom Jahre 1770[1]) nur auf die Erscheinungswelt anwendbar); was freilich für die ganze Position verhängnissvoll zu sein scheint: denn wo will man

[1]) § 27, W. W. I, 335 f.

nun das Kriterium hernehmen, um wirkliche von vermeintlichen Vernunftwahrheiten zu unterscheiden? und welches soll nun der Grund der Wahrheit solcher „unerweislichen“ Sätze sein?

Der Kantianer und Platoniker H. Cohen bemerkt[1]) mit Recht, dass diese „materialen Grundsätze im Kantschen Denken den Uebergang zu den synthetischen Grundsätzen der Erfahrung bilden“. Und Kant bringt seinerseits in dem für seine innere Entwickelung so bezeichnenden Briefe an Marcus Herz (vom 21. Febr. 1772) den Crusius mit Platon in Verbindung. Mit dem Problem ringend, wie der Verstand a priori „reale Grundsätze entwerfen“ könne, „mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muss“, bemerkt er: „Plato nahm ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an[2])…. Crusius gewisse eingepflanzte Regeln …, die Gott schon so wie sie sein müssen, um mit den Dingen zu harmoniren, in die menschlichen Seelen pflanzte“. Da ihm selbst nun „der Deus ex machina in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse das ungereimteste“ war, „was man nur wählen könne“, (indem man niemals sicher wisse, „was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge“)[3]): so versuchte er es, um der drohenden Gestalt des Hume'schen Empirismus zu entrinnen, mit einer ganz neuen Fundamentirung des Rationalismus; er selbst nennt sie „copernicanisch“, auch „widersinnisch“.

So eigenartig und originell dieselbe nun auch auftritt: der platonisch-leibnitz'sche Grundcharakter kommt an allen Ecken zum Vorschein.

Das ganze Unternehmen ist auf eine Kritik der „reinen Vernunft[4])“ gerichtet; nicht etwa, um diese „reine Vernunft“ als ein „Fabelwesen“[5]) zu entlarven, sondern um

[1]) Die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften, 1873, S. 24. [2]) Vgl. oben S. 8 Anm. 1.
[3]) Proll., W. W. III, 84 f. Vgl. V, 316 Anm. [4]) Vgl. S. 67 Anm. 5.
[5]) Eine Bezeichnung F. A. Lange's (Gesch. des Mat. I, 59).

ihr Herrschaftsgebiet freilich einzuschränken, — nämlich auf das Feld „möglicher Erfahrung“ — aber nur, damit innerhalb dieses engeren Gebiets sie um so unangefochtener herrsche. Die Kritik der reinen Vernunft gibt nur den „Ausschlag“ derjenigen Untersuchungen, welche ein Jahrzehnt vorher mit einer Grenzbestimmung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit[1]) und zwischen sinnlicher und intelligibler Welt begonnen hatten; der Autor deutet selbst an, dass der Gegensatz, um den er sich dreht, der alte platonische sei[2]). Während die Leibnitz-Wolfische Philosophie ihn bloss „logisch“ fasste, soll er nun als ein „transcendentaler“[3]) begriffen werden. Die „reine Vernunft“ im allgemeinsten Sinne ist das „Vermögen der Erkenntnis aus Principien a priori“. Sie gibt in ihrem theoretischen Gebrauch Erkenntnisse a priori, in praxi dem Begehren a priori Gesetze[4]). Die sinnlichen Materien fängt sie in apriorischen „Formen“ auf. Es gibt „zwei Stämme“ oder „Grundquellen“ der menschlichen Erkenntniss, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, Vorstellungen empfangen, durch den zweiten aber gedacht werden[5]) (Receptivität der Eindrücke, Spontaneität der Begriffe). Die Sinnlichkeit ist an sich „Pöbel“, „weil sie nicht denkt“[6]). Erfahrung und Wissenschaft ist mehr als bloss „empirische Zusammensetzung der Warnehmungen“; zur „Allgemeingültigkeit“ bedürfen die Urtheile „einer

1) An Herz (W. W. XI, 25): .... „nun machte ich mir den Plan zu einem Werke, welches etwa den Titel haben könnte: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ (vgl. ebenda S. 33).

2) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis § 7 (W. W. I, 312).

3) Vgl. Kr. d. r. V., W. W. II, 196 ff.

4) Vgl. Kr. d. Ukr., W. W. IV, 4 f.

5) Kr. d. r. V., W. W. II, 28. 55 ff.

6) Anthropol., W. W. VII, 32; ebenso wird von dem „Pöbel der gemeinen Erfahrung“ gesprochen (Kr. d. r. V., Vorrede zur 1. Aufl.; W. W. II, 6).

reinen Verstandeseinheit, die a priori vorhergeht“[1]); dieselbe ist aus den in den Urtheilen spielenden Functionen ableitbar. Die „Entdeckung“, „dass es überall gar kein Erkenntniss a priori gebe“, „wäre ebenso viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe“; es sei ein Anderes nach Menschen-Weise „aus diesem auf jenes schliessen“, ein Anderes „mit den Thieren auf ähnliche Art nur ähnliche Fälle erwarten“[2]). „In der Schöpfung kann Alles, worüber man Etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht werden“[3]); nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst“. Die „Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit stellt uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen“[4]).

„Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der ... ein zweifaches Ich enthält ... Wie es möglich sei, dass ich .... so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären ... zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung soweit erhabenes Vermögen an, dass es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh ... zur Folge hat[5]).

„Die Verbindung eines Mannigfaltigen kann niemals durch die Sinne in uns kommen; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung eine Verstandeshandlung“, Denken, d. h. die „Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen zur Einheit

1) Proll. § 27. W. W. III, 73.

2) Kr. d. pr. V., Vorrede; W. W. VIII, 116.

3) Gegen Thiere hat der Mensch nur diejenigen Pflichten, die mit der Rücksicht auf sich selbst und andre Menschen in Zusammenhang gebracht werden können (IX, 300).

4) Kr. d. pr. V., VIII, 215. Vgl. Der Streit der Facult., W. W. X, 349 Anm.: Der Mensch „im Bewusstsein seines Vorzugs vor dem vernunftlosen Thiere .... das Recht der Menschen .... ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist ...“

5) Fortschr. der Metaph., W. W. I, 500 f. Vgl. Anthrop., W. W. VII, 39.

der Apperception zu bringen“, wodurch „die gegebenen Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden“[1]).

Freilich ist die letzte Wendung dieses Rationalismus — es ist aber die cardinale, die eigentlich „transcendental-philosophische“ Wendung — sie ist in ihren Folgen[2]) allerdings eine so „copernicanische“[3]) Umkehrung aller bisherigen Vorstellungen, dass sie auf den ersten Blick auch von der platonischen Auffassung himmelweit abzuliegen scheint. Aber bei näherer Erwägung tritt selbst hier eine interessante Verwandtschaft heraus: die „Verstandesgesetze“, durch welche die „Natur“ beherrscht wird, haben sie nicht etwas von dem paradigmatischen Charakter der platonischen Ideen an sich? und die Centralisirung der apriorischen Formen (der Kategorien und Gesetze) in der transcendentalen Apperception kommt sie nicht wie das copernicanische, subjective Correlat zu der platonischen Beziehung aller Ideen auf das voraussetzungslose Unum et bonum heraus?[4]).

Im Ganzen ist es aber freilich gerade dieser Kantische (Pseudo-) Copernicanismus in seiner fast convulsivischen Künstlichkeit, der noch mehr als der ursprüngliche oder der leibnitz'sche Platonismus dahin führen muss, den Grundgedanken selbst, den er von der diametral entgegengesetzten Seite her, ganz unerwartet und „widersinnisch“ zu rehabilitiren sucht, verdächtig zu machen: mag diese Transcendentalphilosophie auch „besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss a priori zusammenstimmen, die

[1]) Kr. d. r. V., W. W. II, 730 f.; 748; 742; Metaph. Anfangsgründe der Naturw., W. W. V, 315 Anm. Vgl. Kant's Analogien S. 89 ff.

[2]) Proll. § 37, W. W. III, 85: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“. (Vgl. oben S. 54).

[3]) eigentlich doch eine umgekehrt copernicanische Umkehrung; die Objecte drehen sich nun um den Zuschauer: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten. — Man versuche es einmal, ob wir nicht damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten“ (W. W. II, 670).

[4]) Vgl. unten §§ 13, 26.

über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“[1]): gerade dass solche „Möglichkeit“ einem so gründlichen, ernsten und wissenschaftlich wohl orientirten Forscher, wie Kant es war, nur noch auf diese Weise hat „stimmen“ wollen, ist ein dem antisensualistischen Standpunkt selbst höchst ungünstiges Symptom. —

Unter den nachkantischen Philosophen hat — wenn wir von Hegels titanisch entworfener, „dialektisch“ beabsichtigter, in Wirklichkeit aber zumeist sophistischer[2]): theils gewaltsamer, theils spielerischer Evolution des „Geistes“ hier absehen[3]) — der Antisensualismus des Franzosen Victor Cousin zwar nicht durch Originalität oder Tiefe, aber wohl durch rhetorische Handlichkeit und den Umfang seiner Wirkung eine mehr als gewöhnliche Bedeutung erlangt. Aus kantischen und direct oder indirect platonischen Anregungen liess er jene Theorie von der Raison impersonnelle mit ihren Kategorien: Substanz und Causalität, ihren allgemeinen und nothwendigen Urtheilen und ihren Ideen des Unendlichen und Absoluten hervorwachsen, die den Locke-Condillacschen Sensualismus auf den Lehrstühlen Frankreichs zu verdrängen berufen war[4]).

[1]) a. a. O.

[2]) *τῶν ὀνομάτων τῷ σοφιστῇ ὁμωνυμίαι χρήσιμοι· παρὰ ταύτας γὰρ κακουργεῖ* (Arist. Rhet. Γ, 2. 1404 b37).

[3]) Vgl. § 15.

[4]) Vgl. die Einl. S. 10 Anm. 2 citirten Schriften, namentlich Ferraz; derselbe führt in den mannigfachsten (aber immer schwungvollen) Wendungen die menschliche „Vernunft“ nicht bloss gegen Sensualismus und Materialismus, sondern auch gegen den Socialismus, der hier als eine Ausgeburt jener beiden dargestellt wird, ins Feld (Vgl. o. S. 9, Anm. 6). Von demselben Standpunkt betrachtet H. Joly in einer von der Académie des morales et politiques (dem Kinde Cousins) gekrönten Monographie den Unterschied zwischen Mensch und Thier (l'homme et l'animal, 1877); vgl. z. B. S. 215 ff. über die Unzulänglichkeit der Assoziationspsychologie, das „Urtheil“ zu erklären. (S. 222 ist Raison le besoin inné de chercher partout l'ordre, la suite, la convenance, l'unité; der Sensualist könnte versucht sein, von diesem Punkte aus den Platoniker zu sich herüberzuziehen. Vgl. S. 47, Anm. 5).

Es ist hier unthunlich, verlohnt auch nicht, näher auf diesen Standpunkt einzugehen.

Wir wenden uns vielmehr zu Platon zurück. Je mächtiger wir die Nachwirkung seiner antisensualistischen Prinzipien in der Geschichte vor uns erblicken und ringsum in der Gegenwart noch empfinden; je mehr bei allem Wandel im Einzelnen auf gewisse Grundtendenzen immer wieder zurückgekommen wird; je wunderbarer uns dieser Umfang und diese Art der Wirkung anmuthet, sowohl in dem, was constant geblieben ist oder immer wiederkehrt, wie in dem, was gewechselt hat: um so dringlicher wird die Frage, welche Argumente denn wohl von Platon vorgebracht worden sein mögen, um seine principielle Abkehr vom Sensualismus als nothwendig zu begründen.

8. Die von Platon für seine Abkehr vom Sensualismus vorgebrachten Argumente.

Wir fragen: Warum kann denn Wissenschaft nicht Warnehmung „sein“? nicht naturgesetzlich — vermittelst des Gedächtnisses und des auswählenden Interesses an der Hand sinnlich gegebener Objecte — als „wahre Meinung“ entstehen und in letzter Instanz sowohl psychologisch wie logisch auf der Warnehmung beruhen? Welche Verlegenheiten unlösbarer Art nöthigen diesen Standpunkt zu verlassen?

Indem wir unserer früheren Disposition gemäss diejenigen Argumente Platons vorläufig aus dem Spiele lassen, welche allein aus der von ihm beliebten Verbindung des Sensualismus mit eigenthümlich protagoreischen und herakliteischen Zuthaten erklärlich sind, so treten vor Allem folgende Punkte heraus; Platon fand die bezüglichen Schwierigkeiten, die er durch seine neuen Aufstellungen zu überwinden versuchte, zum Theil schon von Andern und zwar in skeptischer Absicht angemerkt[1]).

[1]) Vgl. folg. S. Anm. 6.

Erstens: Wissenschaft soll (irrthumsfreie) Wahrheit aussprechen, das „Seiende“ getreu, adäquat darstellen[1]). Es ist notorisch, dass Warnehmungen irre gehen: man verhört, man versieht sich; es gibt Sinnestäuschungen[2]); man glaubt warzunehmen, aber es war Illusion; in solchen Illusionen befindet sich vor Allem der Fieberkranke, der Wahnsinnige, der Träumende[3]). Welches ist das Kriterium, dass man wirklich warnimmt? wer verbürgt in jedem Falle, z. B. gleich jetzt, dass ich nicht träume?[4]) Und weshalb soll dasjenige „wahrer“ sein, was ich im gesunden und wachen Zustande warnehme als was im Fieberdelirium oder im Traume? etwa wegen der grösseren Länge der Zeit, die jene Zustände einnehmen? sollte man wirklich nach Länge oder Kürze der Zeit die Wahrheit bestimmen müssen?[5]) Aber auch die Wachen und Gesunden haben von denselben Objecten verschiedene Warnehmungen; meine eigenen Warnehmungen wechseln mit den Umständen[6]). Einige Warnehmungen müssen falsch sein, denn sie widersprechen einander; namentlich der Sinn, welcher für alle sinnliche Erkenntniss mit Recht immer als der werthvollste bezeichnet wird: der Gesichtssinn liefert solche täuschenden, einander conträren Warnehmungen; derselbe Gegenstand erscheint mir unter den wechselndsten perspectivischen Modificationen: einmal gross, einmal klein; einmal gerade, einmal krumm; einmal concav, einmal convex[7]). Kurz: die

[1]) Daher folgert Platon sofort aus dem Satze „Wissenschaft ist Warnehmung“: *αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶ ἀψευδές, ὡς ἐπιστήμη οὖσα* (Theaet. 152 C).

[2]) . . . *ὅσα τε παρακούειν ἢ παροράν ἤ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι λέγεται* (a. a. O. 157 E). [3]) a. a. O. 158 B. D. [4]) a. a. O. 158 B ff.

[5]) *πλήθει χρόνου καὶ ὀλιγότητι τὸ ἀληθὲς ὁρισθήσεται;* (a. a. O. D).

[6]) 152. 154 A. — Dass die Warnehmungen nach Individuen und Lagen wechseln, das hat, wie es scheint, Demokrit zuerst herausgehoben; vgl. Arist. Met. K 6, 1062 b 22; Theophrast de sensu § 63; Sext. Emp adv. Math. VII, 135; VIII, 184. Es ist ein Hauptbestandtheil der antiken „Skepsis“; vgl. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 36 ff. (Diog L. IX, 79 ff.)

[7]) . . . *ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ* (Rep. 523 C) . . . *κλίνη, ἐάν τε ἐκ πλαγίου αὐτὴν θεᾷ ἐάν τε καταντικρὺ ἢ*

Warnehmung ist als Fundament der Wahrheit nicht zu brauchen; sie ist voll von Widerspruch, Verwirrung und Täuschung[1]); mag der Maler diese Warnehmungs-Wahrheit aufsuchen und darstellen[2]), für die Wissenschaft bedarf man einer Norm und Richtschnur, die ausser ihr liegt. Einer Erörterung der Frage, ob nicht eine immanente Norm zu finden sei und ob nicht der Wechsel, der auf den ersten Blick einen so chaotischen Eindruck macht, näher betrachtet, festen (z. B. perspectivischen) Gesetzen unterliege, hat sich der Autor nicht unterzogen[3]).

Zweitens: Es gibt Realitäten, welche nicht wargenommen werden können[4]); es sind vor Allem folgende:

a) gewisse spirituelle und „ideale" Begriffe, wie der Begriff der Wissenschaft selbst und die sokratischen Tugenden[5]); sie „sind", auch wenn sie nicht wargenommen

---

ὁπῃοῦν, μή τι διαφέρει ἑαυτῆς, ἢ διαφέρει μὲν οὐδὲν, φαίνεται δὲ ἀλλοία; ... οὕτως ἔφη (598 A). ταὐτόν που ἡμῖν μέγεθος οὐκ ἴσον φαίνεται ... καὶ ταὐτὰ καμπύλα τε καὶ εὐθέα .... καὶ κοῖλά τε δὴ καὶ ἐξέχοντα (602 C). Vgl. Prot. 356 C D; Phileb. 42 A.

1) ... διὰ τὴν ... πλάνην τῆς ὄψεως καὶ πᾶσά τις ταραχὴ ... ἐν τῇ ψυχῇ (C. D). ἡ ψυχὴ .... ἕλκεται ... εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα (Phaedon 79 C). Vgl. Theaet. 165 B ff. 183 A ff.

2) 603 D. 3) Vgl. übrigens § 24.

4) νοητά neben den αἰσθητά; vgl. S. 56, Anm. 1; Parmenides 132 B C.

5) Soph. 246 E ff. wird der Nachweis geführt, dass Gerechtigkeit, Klugheit und jede andere ἀρετή immateriell sind und doch sind; selbst diejenigen, welche „die Seele" zu einem körperlichen Wesen machen, scheuen sich, diesen Gebilden gegenüber, an der Behauptung festzuhalten, dass nur das Körperliche, das sinnlich Warnehmbare sei (ἢ μηδὲν τῶν ὄντων αὐτὰ ὁμολογεῖν ἢ πάντ' εἶναι σώματα διισχυρίζεσθαι, 247 C). Im praeexistenziellen Umschwung sieht die platonische Seele am überhimmlischen Orte nach dem Mythus des Phaedrus (247 D) αὐτὴν δικαιοσύνην, σωφροσύνην, ἐπιστήμην, nicht ᾗ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν (247 B C). Und Phaedon 65 D ff. heisst es vom Gerechten, Schönen und Guten: „Hast du schon jemals Etwas dergleichen mit deinen Augen gesehen? In keiner Weise, sagte er". Vgl. Parmenides 130 B: Ἦ καὶ .... δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων; Ναί.

werden; obwohl alle Erfahrung sie nur in unvollkommener, veränderlicher Nachbildung zeigt; sie sind Wesenheiten „an sich"; dem Geiste vor der Geburt bekannt[1]).

b) gewisse „allgemeine" im Urtheil spielende Kategorien oder Prädicamente; solche sind: das Sein (die Realität, Wirklichkeit, Existenz) und das Gegentheil davon: das Nichtsein; die Identität, Gleichheit, Aehnlichkeit und ihr Gegentheil: das Andere, die Ungleichheit und Unähnlichkeit; das Eine und die Zahl oder Vielheit[2]). Auch diese Kategorien sind ursprüngliche Erwerbungen und Besitzthümer[3]) des Geistes; sie stehen dem Urtheilenden vor aller Warnehmung zur Verfügung; er bedient sich ihrer ohne körperliche Vermittelung[4]).

---

1) Vgl. Phaedon 75 C ff.

2) Theaet. 185 A ff.: ..... ὅτι ἀμφοτέρω ἐστόν ..... ὅτι ἑκάτερον ἑκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῷ δὲ ταὐτόν .... καὶ ὅτι ἀμφοτέρω δύο, ἑκάτερον δὲ ἕν ... καὶ εἴτε ἀνομοίω εἴτε ὁμοίω ἀλλήλοιν ..... C: Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δὲ ἕν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. Soph. 250 A ff.: καὶ μὴν εἶναί γε ὁμοίως φῂς ἀμφότερα αὐτὰ καὶ ἑκάτερον; ... 254 D: Οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταὐτόν ..... Parmenides 129 A ff.: ..... οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὸ ἕν ..... Phaedon 74 A ff. ...... οὐ ταὐτὸν ἄρ' ἐστίν .... ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον .... Vgl. oben S. 64, 66.

3) Vgl. S. 56, Anm. 2.

4) Theaet. 185 B: οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν ..... ἡ δὲ δὴ διά τίνος δύναμις τὸ ἐπὶ πᾶσιν κοινὸν .... δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστι ...... διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα; .... αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν .... Phaedon 74 E: Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν .... 75 B: Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν ..... C: Πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι. (H. Cohen bemerkt hierzu (Platons Ideenlehre, S. 11): „Hier ist die Geburtsstätte des Apriori in der ganzen Naivetät seiner Kraft"). Vgl. Phaedr. 247 D (vor. S. Anm. 5).

Diese beiden Klassen von unwarnehmbaren Objecten bilden zusammen den Grundstock jener Ideenwelt, die Platons Namen berühmt gemacht hat[1]). Aristoteles hat nicht

[1]) Es ist interessant zu sehen, wie sich an jenen „Grundstock“ die übrigen Ideen allmählich ansetzen. Im Menon tritt deutlich die Absicht hervor, die mathematischen Begriffe und ihre gesetzmässigen Beziehungen als ursprüngliche Besitzthümer des Geistes (also als Ideen?) nachzuweisen. Für die Frage, welche der Autor mehrmals mit tiefem Ernst discutirt, wie denn mit sich identische und für sich abgeschlossene Begriffe (Ideen, *ἰδέαι, εἴδη, ἑνάδες, μονάδες*) in solche „*κοινωνία*“ treten mögen, dass einer als Prädikat mit den andern im Urtheil „gemischt“ oder (im negativen Urtheil) von ihm „abgesondert“ werden mag, werden zweimal (Soph. 250 A ff. Parm. 129 A ff.) den obigen Kategorien behufs exemplarischer Urtheilsbildungen zwei höchst abstracte Begriffe, nämlich Ruhe (*στάσις*) und Bewegung (*κίνησις*) hinzugefügt. Im Parmenides (130 C) wird danach weiter gefragt: Wie? gibt's auch abseits der concreten Dinge und Individuen *αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος?* Sokrates erklärt, zögernd, wie an eine neue Annahme herantretend, dass er oft in Verlegenheit gewesen sei, wie er hierüber urtheilen solle; und als Parmenides gar fragt, ob es auch vom Haar und Koth „Ideen“ gebe, verneint er es sogar zuerst, zieht aber freilich nachträglich die ablehnende Entscheidung wieder zurück; es hat ihn doch schon manchmal beunruhigt *μή τι ᾖ περὶ πάντων* (nämlich in Beziehung auf alle Prädicate) *ταὐτόν*. Und Parmenides erklärt seine Zweifel und Bedenklichkeiten als Zeichen seiner Jugend: er werde es schon noch lernen, nichts davon gering zu achten; *νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.* Die Ansicht, die uns hiermit offenbar nahe gelegt werden soll, dass „Ideen“ nicht bloss jene Tugenden, Kategorien und abstracten Begriffe seien, sondern dass auch die Dinge der Natur auf übersinnliche „Ideen“ weisen, ist dann bestimmter vorgetragen Tim. 51 A ff. (die concreten Ideen werden nun weniger als allgemeinste Prädicate wie als Mustertypen des sinnlich Wirklichen gedacht): dem Feuer und Wasser, der Erde und Luft, *ἅπερ καὶ βλέπομεν ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα* werden gegenübergestellt *πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα, περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως, αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα.* Aber die Ideenlehre setzte, wie es scheint, mit diesen Naturdingen nicht ein, sondern begann mit moralischen Begriffen und formalen Prädicamenten. Schon bei Aristoteles stellt sich indessen der Sachverhalt umgekehrt dar: Er glaubt es (Met. *M* 4, 1079 ^{a} 19) sogar als eine unvorhergesehene Consequenz der Ideenlehre aufstechen zu müssen, dass nicht bloss *εἴδη τῶν οὐσιῶν* (der Substanzen) sondern auch *μὴ οὐσιῶν* (der Nichtsubstanzen) anzunehmen seien: als ob nicht Platon gerade von den letzteren ausgegangen wäre! Aristoteles berichtet (a. a. O. *A* 9, 991 ^{b} 6 u. *A* 3. 1070 ^{a} 18) dann weiter, dass Platon und seine Schule nur von den Naturdingen, nicht von Kunstproducten, wie Ring und Haus, „Ideen“ angesetzt haben; wenn nun an der bekannten Stelle bei Platon selbst (Rep. X 596 A f.) auch von Tisch und Bett Ideen statuirt werden, so wäre das jedenfalls ein weiterer Schritt auf der mit den Tugenden und andern Abstractis zuerst betretenen Bahn, nicht warnehmbare Realitäten anzusetzen: sollte selbst der Autor in diesem Falle — wie z. B. Bonitz im Commentar zur aristotelischen Metaphysik annimmt (p. 118 f.) — nur dem gemeinen Verständniss zu Liebe geredet haben. — Schon die frühere Phase — ich meine die des Parmenides und Timaeus — gab dem Aristoteles zu crassen Missverständnissen und Tadelsäusserungen Veranlassung, die sicher, wenn er sich der ersten Ansätze und ursprünglichsten Motive der Ideenlehre bewusst gewesen wäre, wohl hätten unterbleiben müssen. Indem er aber nun einmal die Idee an erster Stelle als Paradigmata (Muster) der physischen Arten, als „Entia physica“ fasste, kam er sogar dazu, von *αἰσθητὰ ἀΐδια* (a. a. O. *B* 2 997 ^{b} 12) zu reden, den ganzen Ansatz für eine unnütze Verdoppelung zu erklären (a. a. O. *A* 9, 990 ^{b} 1 ff.), dem transcendenten Typus Mensch gegenüber die Nothwendigkeit von einem *τρίτος ἄνθρωπος* et sic in infinitum (a. a. O. 17) zu behaupten und Anderes dgl. (Vgl. *Z*, 13, 1038 ^{b} 34 ff.; c 16, 1040 ^{b} 27 ff.) — Wir begnügen uns hier — wo es uns nur um die originären Impulse des platonischen Denkens zu thun ist — mit demjenigen Stadium der Ideenlehre, das oben im Text herausgehoben ward.

ganz unrecht, wenn er als den „Ort“[1]) dieser Objecte den Geist angibt, wenn er ihnen psychisches (oder spirituelles, intelligibles) Dasein vindizirt[2]); es ist ein Dasein, das vor der Erfahrung nur potenziell ist, das erst an und mit ihr wieder actuell wird.

c) der Geist, die Vernunft selbst, die Besitzerin der Ideen; und mit ihr die Unterlage, ohne die sie nicht bestehen kann[3]): die Seele, welche Andern freilich materiell zu sein scheint, so zu sagen blosse „Harmonie“ des Leibes, beruhend auf einem eigenthümlichen Temperamentum seiner Elemente[4]), mit dessen Aufhören sie stirbt.

[1]) adäquater wäre es noch, er hätte den Geist als das subjective Correlat dieser Objecte bezeichnet.

[2]) de an. III, 4. 429 ^{a} 27: *εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν* ... Vgl. S. 77, Anm. 4. Parmen. 132 B: .... *μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς.*

[3]) Tim. 30 B: *νοῦν .... χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ.* Phaedon 80 A: .... *ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν ξυμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ .... ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν.* (Vgl. 105 C, 106 D).

[4]) Soph. 246 E ff. Phaedon 85 E ff.

d) die „Vermögen“ dieser Seele; überhaupt jede Potenz oder Kraft zu thun oder zu leiden[1]); man kann sie nicht sehen, sie haben keine Gestalt: und doch ist dies wohl die zutreffendste Definition des wirklich und eigentlich Seienden, dass es Kraft (zu wirken oder zu leiden) sei.

Drittens ist der Autor der Ansicht, dass, weil Wissenschaft die Wahrheit zum Object habe, Wahrheit aber nicht sowohl in Warnehmungsinhalten als solchen — bloss leidentlichen Zuständen — sondern erst in den Urtheilen über sie hervortrete: den Producten körperlich nicht vermittelter, rein geistig entsprungener Kategorien[2]), die in den von aussen recipirten Warnehmungsstoff von innen activ, gestaltend eingreifen: dass schon aus diesem Grunde die sensualistische Theorie unannehmbar sei[3]).

Und wollte man selbst dem Sensualismus die von ihm in Anspruch genommene naturalistische, psychisch-mechanische Ableitung der wahren Urtheile (Meinungen) aus der Sinnlichkeit zugestehen[4]), so würde, meint der Idealist viertens, der Gegner damit noch nichts gewonnen haben. Die „wahren Meinungen“ mögen für das praktische Leben zureichende Führer sein[5]): an den Begriff, das Ideal der Weisheit und Wissenschaft reichen sie nicht hinan[6]).

[1]) Rep. 477 C: *δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χρόαν ὁρῶ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων.* Soph. 247 D E: *Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου ...... πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* Es werden daher (Theaet. 155 E ff.) diejenigen, welche die Warnehmung aus Bewegungen ableiten, die die „*δύναμις*“ zum *ποιεῖν* und *πάσχειν* haben, vor den groben Materialisten (*εἰσὶ γὰρ μάλ' εὖ ἄμουσοι*), welche gar kein Unsichtbares *ὡς ἐν οὐσίας μέρει* anerkennen mögen, sehr kräftig bevorzugt: sie sind *πολὺ κομψότεροι.*

[2]) Vgl. S. 77 Anm. 2.

[3]) Theaet. 185 A ff. .... *Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ* (186 D) .... *ὅταν αὐτὴ (ἡ ψυχὴ) καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα* (187 A).

[4]) Vgl. S. 41, Anm. 5. [5]) Menon 97 B. 98 C.

[6]) Theaet. 187 B ff. Tim. 51 C f.

Die „Meinung“ als solche enthält keine Begründung ihres Inhalts, sie „gibt keine Rechenschaft“[1]); sie braucht auch selbst gar nicht aus objectiven Gründen entstanden zu sein, sie kann aus bloss psychischen Motiven stammen; rhetorische Ueberredungsmittel können sie hervorrufen — und wieder beseitigen; sie bietet keine Garantie, dass sie wahr ist; sie ist es, wenn sie es ist, nur zufällig; sie kann im nächsten Moment in eine falsche Meinung umschlagen. Echte Wissenschaft, meinte er, muss objectiv begründen können; sie ist nothwendig wahr; sie ist unfehlbar und darum von absolutem Bestand; sie wird nicht durch Ueberredung, sondern durch methodischen Unterricht fortgepflanzt[2]).

Für alles dieses schien ihm ein besonderes, nicht im Leibe und in der Sinnlichkeit wurzelndes, rein geistiges Princip nöthig zu sein: eben jene Vernunft, von der S. 55, 63 ff. so viel die Rede war[3]). Und er hatte nicht eher Ruhe, als bis er alles Sein und alles Erkennen auf den Grund des absolut „Voraussetzungslosen“, der keiner Begründung mehr bedürftigen, so zu sagen in sich begründeten Idee des Guten gestellt hatte: so erst schien ihm alle Willkür, aller Widerspruch und Wechsel wirklich ge-

[1]) Gorg. 466 A. 500 E f. Phaedon 76 D. Theaet. 202 B.

[2]) Menon 98 A: (*αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς*) .... *δραπετεύουσιν* .... *ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ.* Gorg. 454 D: *Πότερον οὖν ταὐτὸν δοκεῖ σοι εἶναι μεμαθηκέναι καὶ πεπιστευκέναι καὶ μάθησις καὶ πίστις ἢ ἄλλο τι; οἴομαι μὲν ἔγωγε ἄλλο... ἆρ' ἔστι τις πίστις ψευδὴς καὶ ἀληθής; φαίης ἄν, ὡς ἐγὼ οἶμαι. Ναί. Τί δέ; ἐπιστήμη ἐστὶ ψευδὴς καὶ ἀληθής; οὐδαμῶς κ. τ. λ.* Theaet. 200 E: Ist die *δόξα ἀληθὴς ἐπιστήμη,* so muss *τὸ δοξάζειν ἀληθῆ ἀναμάρτητον* sein; das Gegentheil beweist die Kunst der Sophisten: *οὗτοι γάρ που τῇ ἑαυτῶν τέχνῃ πείθουσιν οὐ διδάσκοντες, ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται κ. τ. λ.* Rep. 477 E: ... *μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν. Πῶς γὰρ ἂν τό γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ ταὐτόν ποτέ τις νοῦν ἔχων τιθείη;* (vgl. 485 C. 534 A).

[3]) Tim. 51 D ff.: .... *νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη ..... χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον* (vgl. Gorg. 465 A), *καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστον.* Vgl. Phaedr. 277 E.

bannt, so erst wirklich volle und ausreichende Rechenschaft erstellt[1]).

Wenn es hier schon darauf ankäme, Kritik zu üben, so wäre es ja leicht zu zeigen, wie sehr in dieser Auffassung von Wissenschaft, die zur Kritik und Abweisung des Sensualismus benutzt wird, Wahres mit Falschem gemischt ist; dass z. B. allerdings zwar Ueberredung und die durch sie erzeugten Gemüthsstimmungen keine wissenschaftlich verwerthbaren Momente sind, dass Wissenschaft freilich nur auf sachlich fundirten Argumenten ruht; dass jedoch Unfehlbarkeit und Unabänderlichkeit zwar dem Ziele zukommen, zu dem alle Forschung hinstrebt, dass aber noch jetzt — obwohl inzwischen mehr als zwei Jahrtausende verstrichen sind — die Wissenschaft auf den allermeisten Gebieten mit dem Charakter der Approximativität, der Vervollkommnungsfähigkeit, ja unter Umständen der blossen Vorläufigkeit zufrieden sein muss. Offenbar war es die Mathematik, deren exemplarische Stringenz und Immutabilität dem Autor vorschwebte, als er der „wahren Meinung“ des Sensualismus sein Ideal entgegenhielt.

Anstatt dieses Thema weiter zu verfolgen, wollen wir uns lieber zunächst die historische Situation noch näher vergegenwärtigen, aus welcher Platons Entschluss, ein besonderes jenseitiges, absolut sicheres Urtheils- und Wahrheitsprinzip über der Warnehmung anzusetzen, hervorgegangen ist. Sollte der Autor vielleicht selbst bloss eine „Meinung“ vertreten? eine Meinung wohl gar, die er selbst von Andern übernommen hätte, und die mehr aus Gefühlsregungen als aus thatsächlich fundirten und more geometrico ableitbaren Argumenten hervorgegangen wäre?

---

[1]) Rep. 510 Bff.: .... *ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς πάλιν αὖ ..... ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ.* Vgl. Phaedon 101 D f.

9. Die historische Situation, die Platon vorfand. Das Buch des Protagoras.

Das Zeitalter, in dem Platon zu philosophiren begann, hatte eine zweihundertjährige geflissentliche Bemühung, das Räthsel der Natur zu lösen, hinter sich. Dass die Welt der Warnehmung ganz oder grossentheils nur „Erscheinung“ sei, dass das eigentlich Wirkliche als der Grund, die Substanz, das Wesen oder Prinzip alles sinnlich Wirklichen[1]) dahinter stecke, war eine bewusst oder unbewusst, explicite oder implicite vielfach angenommene Ueberzeugung. Aber über die Natur dieses „Grundes“ waren die Ansichten getheilt; die verschiedenartigsten, ja conträrsten Erklärungen waren laut geworden: Jeder glaubte natürlich, mit der seinigen im Rechte zu sein. Wer hatte objectiv recht? War das „Princip“ der Erscheinungswelt Feuer? oder Wasser? ruhelose Bewegung oder ewig sich selbst gleiche Ruhe? lagen starre, undurchdringliche Atome dahinter? oder war Alles in Allem gemischt, ungesondert, zumal? wer sollte entscheiden? Alle waren von derselben Warnehmungswirklichkeit ausgegangen: konnten in dem Streite über das, was diese Wirklichkeit im letzten Grunde „sei“, was als ihr substanzielles Wesen und Princip gelten solle, Gebilde und Vermögen zulangen, die selbst aus der Warnehmung ihren Ursprung nehmen?[2]) Sollte es nicht ein „höheres“ Princip der Erkenntniss geben, das über das subjective „Glauben“ und „Meinen“ hinfortgreifend eine objectiv gültige Wahrheit verbürgt?

Die Sehnsucht nach einem solchen Expediens, nach einer übergreifenden, absoluten Norm, musste sich steigern, seitdem die Thatsache hervorgehoben war, dass die Warnehmungsinhalte nicht in allen Individuen, körperlichen Dispositionen und Lagen gleich sind, seitdem man auf das

---

[1]) Nach aristotelischem Sprachgebrauch: als *οὐσία* oder *ἀρχή*.
[2]) Vgl. Sext. Emp. adv. Math. VIII, 56 ff.

Problem gerathen war, ein Kriterium zu finden, um wirkliche Warnehmung von bloss eingebildeter mit unverbrüchlicher, definitiver Sicherheit zu unterscheiden. Wir sahen, wie vertraut sich Platon mit diesen skeptischen Ausläufen der philosophischen Forschung gemacht hatte; wir können mit Rücksicht auf seine gefühlsreiche, wahrheitsdurstige Natur vermuthen, welch' inneren Sturm diese Ergebnisse ihm erregt haben mögen; veranlassten sie doch später noch, als die Gewalt des ersten Anpralls schon stark moderirt war, den kühleren Aristoteles zu einem Ausbruch fast der Verzweifelung: „Wenn diejenigen, welche am meisten und hingebendsten sich um die Erkenntniss der Wahrheit bemüht haben, schliesslich zu solchen Ansichten gelangt sind: soll man da nicht den Muth verlieren, weiter zu philosophiren? Denn das Suchen nach Wahrheit scheint wie die Verfolgung eines Fliegenden zu sein“[1]).

Zu der theoretischen Unruhe und Verzweifelung musste sich bei Platon eine noch tiefer gefühlte praktische gesellen. Alle Tage konnte er es sehen und hören, wie „Sophisten“ und sophistisch gebildete Volksredner durch die That bewiesen, dass keine Auctorität, keine traditionelle Norm, keine sachverständige Einsicht, kein vermeintlich objectives Recht Widerstand zu leisten vermochte, wenn die Gewalt der Rhetorik und Dialektik sich auf die entgegengesetzte Seite warf. Gab es in dem Wirrwarr der Parteien, der Willkür und Laune gar keine objectiv gültigen Mächte mehr? war es jedem erlaubt zu thun, was ihm beliebte? für schön und gut zu halten, was Andern hässlich und abscheulich schien? gab es nirgends einen festen Pol?

Wir sind auch heute noch im Stande, solche Stimmung innerlich nachzufühlen.

Man greift wohl nicht allzu fehl, wenn man voraus-

[1]) *Εἰ γὰρ οἱ μάλιστα τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς ἑωρακότες (οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ μάλιστα ζητοῦντες αὐτὸ καὶ φιλοῦντες), οὗτοι τοιαύτας ἔχουσι τὰς δόξας καὶ ταῦτα ἀποφαίνονται περὶ τῆς ἀληθείας, πῶς οὐκ ἄξιον ἀθυμῆσαι τοὺς φιλοσοφεῖν ἐγχειροῦντας; τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν.* (Met. Γ 5 1009b 33 ff.)

setzt, dass es eine Gemüthsdisposition dieser Art war, in der Platon jene Lehren auf sich wirken liess, die des Protagoras Buch „Wahrheit“ darbot, und deren Formeln wir oben S. 27 ff. herausgehoben haben. Man kann sich denken, mit welchen Gefühlen er diese Verkündigungen gelesen haben wird. Das war ja nur die verdichtete Zusammenfassung alles dessen, was die aufwachsende junge Generation von allen Seiten umschwirrte, was sie selbst dachte, sagte und schrieb, Steigerung und systematischer Abschluss alles dessen, was die sensualistische Betrachtungsweise von skeptischen Verlegenheiten und herausfordernden Schroffheiten nur je an's Licht gebracht hatte! Sollte wirklich nur sein, was man warnimmt; sollte wirklich, weil alle Warnehmung wechselt und ein immanentes Kriterium, das Einbildung von Wirklichkeit allverbindlich und endgiltig schiede, nicht aufgefunden war und nicht auffindbar schien, Jedem sein, was ihm erscheint, und so, wie er sich sinnlich afficirt findet[1]); sollte wirklich sittlich gut, gerecht nur sein, was das Gesetz des jedesmaligen Staates oder das Gutbefinden der regierenden Gewalten fordert, so lange es Gesetz ist und sie es gut finden; sollte der Mensch sich um das, was hinter der somatisch bestimmten Erscheinung liegt, ebensowenig kümmern dürfen, von demselben ebensowenig Etwas „erkennen“ können, wie darum und davon, was andern Wesen, als denen, die wie er organisirt sind, erscheint; war wirklich alles nur subjectiv wirklich und bedingungsweise verbindlich: so gab das ein so ganz anderes Bild von Wahrheit und Wissenschaft, als er es verstand und mit seiner Seele suchte, dass es nur natürlich ist, wenn er von Principien, die zu solchen Resultaten führten, tief verstimmt und verzweifelt, sich abkehrte.

Ehe wir dazu übergehen, die Rettungsanker, welche die vorplatonische Philosophie in diesem Sturm und Wirbel dem Idealisten darbot, in's Auge zu fassen, haben wir zu

[1]) *οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχῃ· ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ* (Theaet. 167 A).

dem Subjectivismus, den Platon als den Kern und Gehalt des protagoreischen Buches bezeichnet, schon hier einige Bemerkungen der Selbstbesinnung und Kritik zu machen.

Zunächst müssen wir zwei oben schon[1]) geäusserte Bedenken erneuern; erstens: ob die subjectivistische Lehre, so wie sie Platon uns vorführt, wirklich die Meinung des Protagoras gewesen sei; zweitens: ob sie in dieser Gestalt, wie Platon behauptet, wirklich nur als ein anderer Ausdruck[2]) dessen gelten könne, was in dem sensualistischen Princip, dass alle Wissenschaft auf Warnehmung beruhe, enthalten liegt. Drittens möchten wir uns über die Frage klar werden, ob es denn gar keine Möglichkeit gibt, sich auf diesen Standpunkt einzulassen, ohne die Fundamente einer gesunden Ethik und Wissenschaftstheorie zu zerstören; und wenn, wie weit wohl dieser Anschluss sicher, ungefährlich gehen darf.

Unsere Antworten können auf diese Fragen und Bedenken kurz sein; es ist sogar nur Eine nöthig; Eine einzige genügt allen drei Fragen, wenigstens in der Richtung, in welcher hier unsere Absicht läuft. Wir sagen: Alles dasjenige, was in jener subjectivistischen Lehre sich als Thatsache nachweisen lässt, wird von jedem Standpunkt zugestanden werden müssen; ganz dasselbe ist nothwendiger, unausweichlicher Bestandtheil des Sensualismus; in Beziehung auf eben dasselbe liegt kein Grund vor, es in Zweifel zu ziehen, ob es Protagoras in seinem Buche wohl behauptet haben mag. Es ist auch sichtlich so sehr Grundlage oder Theilinhalt alles dessen, was ihm sonst noch nachgesagt wird, dass wir entweder gar nicht wissen, was er gelehrt hat oder wir müssen mindestens dieses annehmen; und es braucht uns hier keine Sorge zu machen, ob er und was er noch weiter vorgetragen haben mag.

Und was wäre dieses Thatsächliche, worauf der Sen-

[1]) Vgl. S. 29 f.

[2]) Vgl. Theaet. 152 A: .... *τρόπον τινὰ ἄλλον* .. *τὰ αὐτὰ ταῦτα.*

sualismus im Allgemeinen, Protagoras, Platon und wir selbst — um ein platonisches Wort zu gebrauchen — zusammenfallen?

Zunächst nichts Anderes, als dass 1) die Warnehmungen (Empfindungen und Gefühle) der einzelnen animalia und Momente zum Theil von einander abweichen, (dass — wie Platon richtig bemerkt — insbesondere der Gesichtssinn, je nach der Stellung des Perzipirenden, coloristisch und perspectivisch wechselnde Aufnahmen der Objecte darbietet, so dass man in Folge davon — wie wir vielleicht unsererseits zur Erläuterung hinzufügen können — oft über das Ausmaass der Bewegung, die zur Erreichung und Ergreifung gesehener Objecte nöthig sein möchte, und über die sonstigen Qualitäten, die man zu erwarten hat, in Irrthum geräth); 2) dass manchmal vermeintliche Warnehmungen von Andern für blosse Einbildungen, für Träume und Hallucinationen gehalten werden.

Es sind dieselben Sätze, die auch skeptisch ausgebeutet werden können; Platon fand solche Verwendung derselben vor[1]); sie sind auch in derjenigen Skepsis enthalten, die Sextus Empiricus später als das Gesammtergebniss dieser Richtung fixirt hat[2]); vielleicht hat sie auch Protagoras zur Schädigung echter Wissenschaft spielen lassen.

Wir unsererseits haben weder Veranlassung, an der Skepsis vorbeizugehen, noch Neigung, in ihr stecken zu bleiben[3]). Wir sind aber auch überzeugt, dass jene beiden Sätze allein noch keine Gefahr für die wissenschaftliche Fundirung weder der Ethik noch der Erkenntniss-

[1]) Vgl. oben S. 75 Anm. 6.

[2]) Die zehn *τρόποι*, welche die *ἐποχὴ* begründen sollen, laufen, soweit sie die Warnehmung betreffen, wirklich auf nichts Weiteres hinaus, als dass dieselben Objecte den Thieren anders erscheinen als den Menschen, diesem Menschen anders als jenem, in und bei dieser *περίστασις*, *διάθεσις*, *θέσις*, *ἐπιμιξία* anders als bei jener. Nur der dritte *τρόπος* bringt ein Neues, nämlich den Scrupel, dass das Eine Object doch nicht durch die vielen Sinnesqualitäten, die wir an ihm warnehmen, in seinem Wesen dargestellt sein könne.

[3]) Vgl. Herbart W. W. I, 6.

theorie heraufführen, so dass wir der platonischen Hilfen bedürftig würden; wir sind gesonnen, den Nachweis dafür zu erbringen[1]).

Vorher aber liegt es uns ob, in die Ursprünge, Motive und Geschichte des Platonismus selbst noch einen tieferen und mehr in's Detail gehenden Einblick zu gewinnen.

10. Parmenides, Demokrit, Sokrates.

Unter den Naturphilosophen der Vergangenheit war Einer, welcher über das, was hinter der wechselnden Erscheinung als das wahrhaft Seiende angenommen werden müsse, sich Vorstellungen gebildet hatte, die gar nicht aus der sinnlichen Quelle zu stammen schienen, welcher anstatt und in vollem Gegensatz zu der sinnlichen Warnehmung mit Bewusstsein und ausgesprochenermassen das Denken zum Leiter nahm; dies war bekanntlich der Eleat Parmenides, derselbe Parmenides, den Platon dem ganzen Heer der offenen und verschleierten Herakliteer als eine ganz singuläre Erscheinung gegenüberstellte[2]).

Aristoteles berichtet von ihm und seiner Schule, dass sie auf Grund des Postulats, man müsse der Vernunft folgen, ohne Rücksicht auf die sinnliche Warnehmung und dieselbe überschreitend (transcendentes), die These vertreten hätten, dass das All untheilbar Eins, unbewegt und unendlich sei[3]). Diese Eleaten sind damit deutlich als die ersten Antisensualisten und erkenntniss-theoretischen Rationalisten bezeichnet[4]). Nach dem, was uns von ihnen

[1]) Vgl. vorläufig § 17 ff.

[2]) Vgl. S. 32, Anm. 1; Theaet. 180 D ff., 183 E ff. Soph. 237 A.

[3]) de gen. et corr. I, 8. 325 a 13: *ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον.* (Vgl. Phys. Θ 3, 253 a 32)

[4]) Wenn derselbe Aristoteles den Parmenides auch zu denen zählt (vgl. S. 61, Anm.), welche das Denken mit dem somatisch bedingten Warnehmen identificirten (Metaph. 1009 b 21 ff.: *Καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον*), so kann das so ohne Restriction kaum geglaubt werden. Auch Bonitz bemerkt (Aristot. Met. II, 202 f.): Parmenidem

berichtet wird, sind uns auch ihre Motive durchsichtig. Wie in unserm Jahrhundert Herbart, abgestossen durch sogenannte „Widersprüche“, die in der Erfahrungswelt liegen sollen, von seinem „Denken“, seiner „Vernunft“ aus ein Sein postulirte, das jene Widersprüche nicht an sich hätte[1]): so stellte auch Parmenides von sich aus, ganz spontan — die Warnehmung nicht achtend und überspringend, sagt Aristoteles — denknothwendige Postulate auf, nach denen das echte, wahre Sein sich richten müsse: die bekannten Postulate von der Selbstidentität alles echten Seins, ferner, dass alles, was als nothwendiges Attribut des Seins gedacht wird, auch ist, dass aber auch nur das Denkbare ist, dass darum das Sein widerspruchslos, also ohne alles Nichtsein sein müsse, dass es darum auch nicht beweglich oder sonst wie veränderlich sein könne[2]).

Der Sensualismus würde seinerseits natürlich bezweifeln müssen, ob Sätze dieser Art ohne alle sinnlichen Ausgangspunkte, Anreize und Bedürfnisse entstanden sind und ob sie ohne empirische Bewährung als bloss souveräne und allmächtige Verordnungen eines vorgeblich freien und reinen Denkens über das „Sein“ zu gelten hätten; es ist hier der Ort nicht, solchem Zweifel nachzugehen[3]); glücklicher Weise hindert derselbe nicht, die Bedeutsamkeit der in den

.... *αἴσθησιν* et *φρόνησιν* inter se confudisse credi plane nequit. Wenn an der aristotelischen Behauptung überhaupt etwas wahr ist, so kann es höchstens auf den zweiten Theil des parmenideischen Gedichtes gehen; oder der Eleat hat körperliche Vermittelung zwar auch des „Denkens“ gelehrt, dasselbe aber doch — etwa so wie Schopenhauer seine „Gehirnfunction“? — der sinnlichen Warnehmung als etwas sui generis gegenübergestellt.

[1]) Vgl. § 14.

[2]) *ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι ... οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν ..... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ... ἀκίνητον τελέθειν ᾧ πάντ' ὄνομ' εἶναι* (das sogenannte Universum). Vgl. Theaet. 180 E.

[3]) Vgl. vorläufig, was J. St. Mill (Logic II, 7. 4) über das Princ. id. et contrad. sagt: .... one of our first and most familiar generalisations from experience. The original foundation of it I take to be that Belief and Disbelief are two different mental States, excluding one another. (Vgl. Examination S. 490 ff. und Kant's Analogien S. 34 ff.)

parmenideischen Axiomen oder Postulaten gegebenen Impulse und Direktiven für die Entwickelung auch derjenigen Wissenschaft anzuerkennen[1]), die abseits platonischer Voraussetzung anerkannt wird. Uns interessirt hier zunächst Platon.

Die Abhängigkeit seiner wissenschaftlichen Reflexionen von jenen Sätzen des Parmenides tritt am unbefangensten da hervor, wo er das Principium identitatis et contradictionis zu fassen sucht, das später dem auch hier die erkenntniss-theoretischen Grundgedanken des Lehrers nur sich aneignenden und präciser formulirenden Aristoteles so viel Ruhm eingetragen hat: „Hältst du es für möglich", fragt sein Sokrates, „dass dasselbe, was jetzt gerade ist, auch nicht ist? Nein, beim Zeus!" antwortet der Mitunterredner. — „Glaubst du etwa, dass Jemand von Etwas Erkenntniss habe, wenn dasselbe bald hierzu ihm zu gehören scheint, bald dazu, oder wenn er demselben Dinge bald dieses, bald jenes zuschreibt? Beim Zeus! ich gewiss nicht! — Offenbar ist doch, dass dasselbige nie zugleich conträr Entgegengesetztes wird thun oder leiden wollen, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf Eins und dasselbe. — Sagten wir nicht, dass es demselben unmöglich sei, von demselben zugleich conträr Entgegengesetztes zu urtheilen?"[2])

Es ist offenbar, dass diese Principien ihn ebenso in der Kritik der Warnehmungswelt wie in dem Entwurf der Ideenwelt leiteten. Von dem ersten Punkt war schon oben die Rede[3]). Was den zweiten angeht, so ist es eine der

[1]) Vgl. Kant's Analogien S. 290 ff. Anm. 86, S. 131 ff.

[2]) Euthyd. 293 B: *Ἆρ' οὖν δοκεῖς οἷόν τέ τι τῶν ὄντων τοῦτο ὃ τυγχάνει ὄν, αὐτὸ τοῦτο μὴ εἶναι; ἀλλὰ μὰ Δί' ἔγωγε.* Theaet. 207 D: *Πότερον ἡγούμενος ἐπιστήμονα εἶναι ὁντινοῦν ὁτουοῦν, ὅταν τὸ αὐτὸ ὁτὲ μὲν τοῦ αὐτοῦ δοκῇ αὐτῷ εἶναι, τοτὲ δὲ ἑτέρου ἢ καὶ ὅταν τοῦ αὐτοῦ τοτὲ μὲν ἕτερον τοτὲ δὲ ἕτερον δοξάζῃ; μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.* Rep. 436 B: *Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα.* 602 E: *Οὐκοῦν ἔφαμεν τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταὐτὰ ἐναντία δοξάζειν ἀδύνατον εἶναι;* Vgl. Phaedon 103 C. Soph. 230 B. Rep. 436 E.

[3]) Vgl. S. 75 f., Anm. 5 f.

Hauptschwierigkeiten, die er in Beziehung auf die „Ideen" glaubt überwinden zu müssen, ihre logische Systematik, d. h. die Prädicirbarkeit der generellen von den speziellen und die gegenseitige Nichtprädicirbarkeit der conträren „Ideen" vor der parmenideischen Verurtheilung des „Vielen" und des „Nichtseins" als widerspruchsvoller Positionen dialektisch in Schutz zu nehmen und als widerspruchsfrei durchzusetzen[1]). —

Ehe Platon seine Ideen-Ontologie ausbildete, hatten längst Leukipp und Demokrit die rationalen Regulative des Parmenides zu einer sensualistischen Metaphysik[2]) benutzt, welche nicht wie die des Eleaten oder nachher die Platons, die Möglichkeit vom Transcendenten ins sinnlich Wirkliche, von dem selbstidentischen Ansich ins veränderliche Spiel der Erscheinungen den Rückgang zu finden, versperrte, sondern im Gegentheil das letztere wissenschaftlich, aus hervorbringenden Ursachen zu „erklären" bestimmt war. „Erklärt" hatten ja freilich die Früheren, die Thales und Anaximenes, auf ihre Weise und nach ihrer Meinung das Wirkliche auch; auch sie hatten sich mit ihren Reductionen aller sinnfälligen Vorgänge auf Verdichtungen und Verdünnungen eines und desselben Grundstoffes, des Wassers oder der Luft, diejenige geistige Befriedigung verschafft, welche wir mit dem Worte Erklärung zu verbinden pflegen[3]). Die Atomistiker aber hatten, sichtbar bereits von Parmenides beeinflusst, das Bedürfniss, nicht bloss wie jene ein Constantes im Wechsel hinzustellen, sondern alle Veränderungen auf diejenigen zu reduciren, welche uns mit der Vorstellung constitutiver Unveränderlichkeit am ehesten verträglich scheinen: nämlich auf blosse Lagenveränderungen[4]). Die discreten, starren, Raumtheile füllenden, im leeren Raume sich bewegenden Atome genügten nun freilich

[1]) Vgl. Phileb. 14 C ff.; Parmenides 129 A ff.; Soph. 243 D ff.; unten § 26 f. [2]) Vgl. S. 13, Anm. 1; unten § 15 Schluss.

[3]) Vgl. Mill Logic, III, 5. 9; 12. 6; oben S. 48, Anm.

[4]) Vgl. Kant Kr. d. r. V., W. W. II, 778. Kant's Analogien S. 248. Unten § 14.

keineswegs ganz den parmenideischen Bedürfnissen oder „Denknothwendigkeiten“: das Axiom, dass das wahre Sein Eins und unbeweglich sein müsse, umgingen sie; aber auch Platon konnte ohne das „Viele“ und sogar ohne Wechselwirkung der Vielen aufeinander nicht auskommen[1]); und diese Atomenlehre beseitigte doch wenigstens die einem parmenideischen Denken anstössigsten Veränderungen: das scheinbar absolute Werden und die qualitative Veränderung. Mit Recht führt sie daher Aristoteles als wissenschaftliches Compromiss zwischen den eleatischen Forderungen und den Thatsachen ein[2]).

Die spätere Entwickelung der Wissenschaft hat gezeigt, dass diese Theorie auch im Stande gewesen wäre, dem forcirtesten Relativismus und Subjectivismus den skeptischen Stachel zu nehmen. Man hätte nur jenen Atomen und den aus ihnen componirten Aggregaten ein Attribut beizulegen brauchen, das auch Platon, wie wir sahen[3]), zur Charakteristik des Transcendenten nothwendig scheint und das nach ihm vor Allem Aristoteles so ausgiebig verwerthet hat[4]) — ich meine die „Möglichkeit“, Potenz oder Kraft (zu wirken und zu leiden) —: so wäre es leicht gewesen, nicht

---

[1]) Vgl. Soph. a. a. O.; insbesondere 248 E: *Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν .... ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, ... ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον ..... ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;*

[2]) de gen. et corr. I, 8. 325[a] 23 ff. ..... *ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν ..... τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος ..... ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι .... καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα...*

[3]) Vgl. S. 80, Anm. 1.

[4]) Wenn es galt zu sagen, was das Warnehmungsobject abseits seines Wargenommenwerdens sei, was es „an sich sei“, so vindizirte er ihm die „Möglichkeit“ wargenommen zu werden (wie dem Subject die Möglichkeit warzunehmen; denn ein jetzt nicht Sehender brauche darum noch kein Blinder zu sein): *ἐπεὶ μία ἐστὶν ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοὴν καὶ ψόφον .... καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀνάγκη* (de an. III, 2. 426[a] 15 ff.). Vgl. II, 5. 418[a] 3 f.; Met. Γ, 5. 1010[b] 30 ff.; Θ, 3. 1047[a] 4 ff.

bloss den protagoreischen Relativismus, sondern auch alle zehn relativistischen Modi der späteren Skepsis[1]) ebenso zu überwinden, als es in neuerer Zeit etwa Locke, J. St. Mill, Helmholtz u. A. vermocht haben[2]). Die Warnehmungen, entwickelt z. B. Locke[3]), wären auch dann nicht falsch, wenn unsere Organe so verschiedenartig eingerichtet wären, dass Ein und dasselbe Object zu Einer und derselben Zeit in verschiedenen Individuen ganz verschiedene Warnehmungen wirkte. Eine Einrichtung dieser Art würde völlig allen menschlichen Zwecken genügen, wenn nur die Verschiedenheit der (transcendenten) Objecte in allen Menschen jederzeit correspondente Verschiedenheiten der Empfindungen erregte, möchten dieselben auch von Individuum zu Individuum (wir könnten im Sinne der „Skepsis“ hinzufügen: von Moment zu Moment) abweichen (solche Einrichtung würde — nebenbei bemerkt — auch dem platonisch-aristotelischen Principium identitatis et contradictionis nicht zuwiderlaufen)[4]). Dergleichen sei nun aber, bemerkt Locke abschliessend, thatsächlich aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht einmal in erheblichem Maasse der Fall.

Selbst das Bedenken des dritten Tropus des Sextus liess sich auf diesem Wege erledigen. Das transcendente Object blieb Eins und dasselbe von einheitlicher „Qualität“[5]), mochte es auch dem Auge gelb, der Zunge süss, der

---

[1]) Vgl. S. 87, Anm. 2.

[2]) Vgl. Locke Essay conc. hum. underst. II, 8. 17; 21. 1; 3; 6; 23. 9; 30. 2; 31. 12; IV, 4. 4 (reality lying in that steady correspondance they have with the distinct constitutions of real beings). J. St. Mill, Logic, I, 3. 7—9; 15; Examination ch. 2; S. 7; 9—11; 14. Helmholtz a. v. O.; z. B. Pop. wiss. Vorträge II, 55. Vgl. auch Kant's Analogien S. 249, 338, Anm. 370.

[3]) a. a. O. II, 32. 15.

[4]) Denn es verlangt — natürlicherweise — nur Identität zu gleicher Zeit „in derselben Hinsicht und Beziehung“: *κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτόν* (Platon Rep. 436 B), *κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν* (Aristot. Met. Γ, 3. 1005[b] 20 f.).

[5]) Ein wirkliches *μονόποιον*.

Nase wohlriechend, den Fingerspitzen glatt erscheinen, mochte es auch dem perzipirenden Subject nicht möglich sein, diese einheitliche Qualität anders zu bezeichnen als durch die „Möglichkeit“ oder „Kraft“, unter diesen und diesen Bedingungen dies und dies zu wirken und zu leiden, diesem Subject und Organ so, dem andern anders zu erscheinen[1]). Bezeichnet man doch auch die wohldeterminirte einheitliche „unveränderliche“ Natur der chemischen Elemente heute nicht anders, als indem man darauf hinweist, dass sie unter denselben Verhältnissen dieselben Wirkungen thun[2]).

Aber Platon wollte von den „materiellen“ *ἰδέαι* der Atomistiker nichts wissen. Diese Lehre schien ihm zu grob und roh. Nicht etwa, weil er sich gesagt hätte, dass ja ein so gedachtes „An sich“ die Relation auf tastende Nervenenden und ein subjectiv-sinnliches, in Körpergefühlen jedem jedesmal nach Bedürfniss gegenwärtiges System von Coordinatenachsen[3]), also das Grundschema aller Warnehmungsrelativität, immer noch ungebrochen in sich enthält — niemals hat er ein solches Argument vorgebracht —; sondern um jener unwarnehmbaren Realitäten willen, die wir oben[4]) aufzählten. Da von denselben, wie schon bemerkt wurde[5]), die „Seelen“ von den Gegnern selbst körperlich gefasst wurden; da die Kräfte und Vermögen, wie es uns zuletzt schien, mit demokritischen Corpuskeln und ihren Aggregaten ebensogut zu verknüpfen waren, wie sie Platon seinen transcendenten Gebilden „idealer“ Natur zuschrieb: so bleiben als die an erster Stelle zwingenden und weiter discutirbaren Motive, welche den Autor veran-

[1]) Vgl. Leibnitz, Nouv. Essais, a. a. O. S. 319[b]. 331. 335. 359[a]. (Quand je pense à un corps, qui est en même tems jaune, fusible et résistant à la coupelle, je pense à un corps, dont l'essence spécifique, quoique inconnue dans son intérieur, fait émaner ces qualités de son fonds ....); Lotze, Streitschriften S. 10.

[2]) Vgl. Helmholtz, Pop. wiss. Vorträge II, 192 f.

[3]) Vgl. Kant, Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume, W. W. 297 f. Kant's Analogien, S. 289, Anm. 81.

[4]) Vgl. S. 76 ff. [5]) S. 77.

lassten, auf die von Demokrit angebahnte Ueberwindung der relativistisch-skeptischen Ausläufer der sensualistischen Theorie Verzicht zu thun und einen ganz neuen Weg zu öffnen, es bleiben: neben der gefühlsmässigen Scheu, das eigene Selbst zu etwas Palpablem, selbst Warnehmbarem zu erniedrigen, die im Urtheil spielenden formalen Kategorien und die sittlichen und etwa die mathematischen[1]) Begriffe übrig.

Die Urtheilskategorien beruhen, wie es scheint, auf eigenen Gedanken des Idealisten; von ihnen muss später noch besonders die Rede sein. Die Bedeutung aber, welche den sittlichen Begriffen gegeben wird, geht deutlich auf die mächtige Anregung des Sokrates zurück.

In den von diesem durch maeeutische Kunst herausgelockten ethischen Conceptionen schienen Realitäten gegeben zu sein, die ganz die Stabilität der demokritischen Atome haben, ohne, wie es schien, durch dieser ihre Conglomerationen und Wechselwirkungen erklärt werden zu können; auch der Materialist, der selbst die „Seele“ körperlich denkt, so constatirt der Philosoph mit Befriedigung, müsse den „Tugenden“ der Gerechtigkeit, Weisheit (Wissenschaft) u. s. w. unkörperliche „Realität“ zugestehen[2]). Es muss geben, ja es gibt eine ewige, unveränderliche, übersinnliche „Idee“ des Guten: unabhängig von den wechselnden Lustgefühlen der Individuen ein absolut Gutes, das Muster und Massstab für alle einzelnen Güter ist. Und dieses absolut Gute ist „die Sonne“, die überhaupt allem Wirklichen Sein und Leben gibt; es ist auch der unverlierbare Gegenstand und Inhalt der menschlichen „Vernunft“. Dieselbe kann darum auch nicht in den Wirbel der phy-

[1]) Doch stehen bekanntlich die mathematischen Raumgebilde in ihrer anschaulichen Exhibition für den Autor nicht auf der Höhe der „Idee“, sondern sie sind nur Zwischenwesen zwischen dem eigentlich Spirituellen und dem Sinnlichen.

[2]) Soph. 247 B: *Τοῦτο οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ἀποκρίνονται πᾶν, ἀλλὰ τὴν μὲν ψυχὴν αὐτὴν δοκεῖν σφίσι σῶμά τι κεκτῆσθαι, φρόνησιν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὧν ἠρώτηκας αἰσχύνονται τὸ τολμᾶν ἢ μηδὲν τῶν ὄντων αὐτὰ ὁμολογεῖν ἢ πάντ' εἶναι σώματα διισχυρίζεσθαι.*

sischen Wechselwirkungen verflochten sein. Mögen die wechselnden Empfindungen und Gefühle die Effecte der wechselnden Relationen körperlicher Objecte zu körperlichen Sinnesorganen sein, mag diese Voraussetzung auch im Stande sein, in Uebereinstimmung mit dem Princ. identitatis, alle physischen und psychischen Erlebnisse aus dem dynamischen Commercium von Weltmonaden zu erklären, die zu alledem, was sie unter wechselnden Relationen von einander gesetzmässig erfahren, in einer eindeutigen und constanten Qualität die wohldeterminirte „Möglichkeit“ in sich tragen: über allem Wechsel und aller Flucht der Erscheinungen muss es geben und gibt es also unveränderliche Begriffe, die nicht beruhen auf wechselnden Affectionen der sinnlichen Seele durch körperliche Dinge, sondern die ewig sich selbst gleich sind: absolute Besitzthümer oder Objecte der übersinnlichen „Vernunft“. Die sittlichen Begriffe tragen an erster Stelle diesen unveränderlichen, selbstgewissen, absoluten Charakter. Wenn „Sittlichkeit“ sein soll, so muss es solche Begriffe und ihr Correlat, eine praktische Vernunft, geben[1]). So kann die sinnliche Welt nicht alles „Sein“

[1]) Auch Aristoteles constatirt, dass an erster Stelle die durch Sokrates geweckte Aufmerksamkeit auf die sittlichen Begriffe es war, was Platon von dem Vertrauen auf die sinnliche Warnehmung und ihre Objecte abdrängte: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν* (vgl. S. 43, Anm. 3), *ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινος· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινος, ἀεί γε μεταβαλλόντων· οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα* (Met. A 6, M 4). Und mit dem ihm eigenen Verständniss für die platonischen Motive bemerkt Kant (Kr. d. r. V., W. W. II, 254 ff.): „Plato fand seine Ideen vorzüglich in Allem was praktisch ist..... Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, ... der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen (254) ..... Das wahre Original“ ist „bloss in seinem eigenen Kopfe .... Dieses ist aber die Idee der Tugend... Dass niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweist gar

darstellen, so kann die Warnehmung nicht alleinige Quelle der „Erkenntniss“ sein. Aber auch die „Wahrheit“ und „Wissenschaft“ führen auf solche Postulate: auch sie sind unmöglich, wenn es nicht ewig sich selbst gleiche Objecte, wenn es nicht Ideen und, als subjectives Correlat dazu, eine übersinnliche Vernunft gibt.

Es wäre leicht zu zeigen, dass mit diesen inbrünstigen Imperativen einer drangvoll gequälten, edlen, sittlichen Natur die Probleme, wie sie die Zeit herausgetrieben hatte, nicht zu wissenschaftlich befriedigender und endgiltiger Lösung gebracht sind. Wenn die Geschichte zur unbefangenen Selbstbesinnung und Kritik Zeit gelassen und Kräfte erstellt hätte, so hätte schon damals der Sensualismus gegen Platons Angriff mancherlei rettende Auswege erfinden und gegen die idealistischen Positionen des Gegners sehr viel Triftiges, ja Vernichtendes erinnern können.

Uebrigens gelang es wirklich schon zu Platons Zeit, einige Schläge des Idealisten glücklich zu pariren und für eine künftige Weiterbildung des sensualistischen Princips werthvolle Keime zu legen. Ehe wir jedoch zur Darlegung dieser Leistung übergehen[1]), muss es uns noch am Herzen liegen, den Umfang und die Art der Nachwirkung, welche die antisensualistischen Motive Platons, sowohl die parmenideisch oder sokratisch bestimmten, wie die selbsteigenen, ausgeübt haben, genauer in's Auge zu fassen und ausdrücklich hervorzuheben. Da es, wie wir schon oben[2]) bemerkten, zu den Eigenthümlichkeiten der Nachwirkung des Platonismus gehört, dass diejenigen, welche mit Recht nach diesem Namen genannt werden, doch höchst selten alle Seiten und Abtheilungen des ursprünglichen Gedankenbaues haben wieder erneuern mögen, so ist es gerathen, schon bei

nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth nur vermittelst dieser Idee möglich (255) ..... und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird“ (257).

[1]) § 17 ff. [2]) Vgl. S. 59 f.

Platon selbst soweit zu sondern und zu detailliren, als sich innerhalb des Anschlusses und der Nachfolgerschaft erhebliche und für unsere Zwecke wichtige Unterschiede und Trennungen herausgestellt haben.

11. Die fünf Hauptmotive des platonischen Antisensualismus.

Unter den Gedanken und Antrieben, welche, deutlich ausgesprochen und klar in's Bewusstsein gehoben oder in dunkelem Gefühl gehegt und erst später völlig entfaltet, Platon's antisensualistische Haltung bestimmt haben, scheinen folgende fünf Motive sowohl an sich wie um der Breite, Tiefe und Bedeutsamkeit der Wirkung willen, die sie in der Geschichte der Philosophie ausgeübt haben, besonderer und gesonderter Beachtung werth[1]).

Erstens: die übertriebene Werthschätzung und die verfrühte und sachwidrige Nachahmung des von der Mathematik gegebenen Musters streng verketteter (syllogistischer) Beweisführung. Was mit den anschaulich darstellbaren, übrigens auch constanten und eindeutig bezeichneten Begriffen der Mathematik geleistet war, schien mit Begriffen überhaupt ausführbar sein zu müssen. Warum sollte nicht, wie im Raume ein Schatz und System von ewigen mathematischen, so im ganzen Sein ein System von ewigen ontologischen Wahrheiten versteckt liegen? Warum sollten nicht Begriffe überhaupt, wie die Begriffe des Dreiecks und des Kreises, auf deductivem Wege in einen systematisch gegliederten Reichthum von consecutiven, in ihnen angelegten Prädicaten aufgelöst und hinausgeführt werden können? Es war offenbar nicht bloss individueller Hang und bloss subjective Vorliebe, was zu Voraussetzungen und Zielsetzungen dieser Art trieb; die Lage der Wissenschaften zu Platon's Zeit muss jedenfalls als Gelegenheitsursache und Anreiz zur Ausbildung der etwa schon vorhandenen

[1]) Die folgende Aufzählung sieht von der Rangordnung, welche diese Motive in Platons Geist selbst gehabt haben mögen, ab. Vgl. jedoch den Schluss des Paragraphen und den Schluss von § 26.

instinctiven Neigung des Philosophen mit in Anschlag gebracht werden. Keine Wissenschaft — und man übersah doch schon einen ganzen Kyklos[1]) — konnte sich, was wissenschaftliche Vollendung angeht, mit der Mathematik irgend messen; in Folge der Einfachheit ihres Objects und der Länge der Zeit, die man ihr bereits gewidmet hatte, näherten sich die Elemente dieser Wissenschaft dem Zuschnitt, der seitdem sich dauernd bewährt hat und der noch jetzt für jede deductiv verfahrende Wissenschaft als Muster gilt[2]). Aber es sind doch andererseits auch nicht bloss zufällige Zeitconjuncturen gewesen, welche die platonischen Versuche, eine ontologische Begriffs-Systematik zu schaffen, hervorgetrieben haben. Es war dem Philosophen ja auch nicht bloss um Aussetzung und möglichste Verfolgung eines idealen Zieles zu thun[3]): das Eigenthümliche, was wir hier antreffen, und was doch mehr aus einer besonderen Geistesconstitution wie aus Zeitumständen erklärbar ist, besteht in der Meinung, dass echte Wissenschaft überhaupt nur diejenige sei, welche wie die Mathematik verfahre, und die aus dieser Meinung resultirenden Folgesätze: 1) dass jederzeit und sofort „deduzirt“ und systematisirt werden müsse, 2) dass, wo ein solches Vorgehen unanwendbar sei, für echte Wissenschaft überhaupt der Boden fehle[4]), 3) dass ontologische Begriffe eine ebenso strenge Systematik zulassen wie die mathematischen: woran sich 4) die naive und verhängnissvolle Voraussetzung knüpfte, dass solche

[1]) Vgl. z. B. Aristoteles Metaph. Α, 1; Ε, 2; Κ, 8. Eth. Nic. I, 1; 5.

[2]) Vgl. Kant, Kr. d. r. V., Vorrede zur 2. Aufl. (W. W. II, 666 f.); Wundt, die physicalischen Axiome, 1866, S. 1: „Die Elemente des Euklid geben für die Entwickelung der einzelnen Sätze einer deductiven Wissenschaft aus Axiomen und Definitionen ein noch immer unübertroffenes Beispiel“.

[3]) Solche Anschauungsweise wäre ja auch im sensualistischen Lager möglich. Vgl. J. St. Mill, Logic II, 4. 5 ff.; III, 13. 7.

[4]) Es scheint oft, als ob das Interesse dieser Art von „Wissenschaft“ weniger daran hange, dass etwas gewusst und erkannt, dass z. B. von dem Wirklichen aufgegebene Probleme gelöst, als dass überhaupt Gedankengebilde systematisch, architektonisch aufgebaut werden.

„Begriffe“ aus den Bezeichnungsweisen der Nationalsprache einfach aufgegriffen werden könnten, ohne dass man nöthig hätte, über die thatsächliche Genesis und über die Elasticität und Vieldeutigkeit dieser Bezeichnungen in historische Untersuchungen und kritische Bedenklichkeiten sich einzulassen[1]). Die Folgezeit hat bewiesen, dass die Geistesverfassung, aus der solche Meinungen hervorgehen, eine weite Verbreitung unter den Menschen hat. Es dürfte nicht unpassend sein, gerade mit Rücksicht auf gewisse Bestandtheile der Nachgeschichte diese Seite des platonischen Typus als die mathematisirende und scholastische zu markiren.

Mit dem mathematischen Hang ist sehr eng schon bei Platon, noch enger aber bei einigen seiner Nachfolger verknüpft, was wir aber als ein Zweites besonders herausheben wollen: das Bestreben, alle wissenschaftliche Erkenntniss und alles sittliche Handeln nicht bloss letztlich, sondern, so bald als möglich, jedenfalls innerhalb des eigenen Denkens und Lebens, auf absolute Principien oder wohl gar auf Einen einzigen Begriff oder Satz zu stellen, der weiterer Begründung weder fähig noch bedürftig wäre. Bei Platon ist dieses letzte absolute Princip die Idee des Guten: Sie ist jenes „Voraussetzungslose“, „Unbedingte“, jenes „Princip des Alls“, zu dem die sokratisch-dialektische Frage nach dem Grunde, der „Rechenschaft“ wie zu einem absolut sicheren Abschluss und Halt, der Ruhe und Frieden schafft, endlich empordringt[2]). Wir können diesen Zug wohl — Platons eigenes Wort benutzend — als den Drang zum Unbedingten (Absoluten) bezeichnen; Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung, jede Form von Resignation in das thatsächlich Unabänderliche und Unauflösbare bildet zu diesem Drange den diametralen Gegensatz;

[1]) Vgl. S. 49, Anm. 3.

[2]) ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν .... (Rep. VI, 511 B); .... ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει (VII, 532 B) .... οἷ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος (E) ... δοκεῖ ... ὥσπερ θριγκὸς .... ἐπάνω κεῖσθαι καὶ .... ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων (534 E).

er selbst mag sich verschieden gestalten: bei dem Einen wird er mehr aus dichterischer Genialität, bei dem Andern mehr aus prometheischem Titanismus[1]), bei noch einem Andern mehr aus mystisch-sentimentaler Sehnsucht zu quillen scheinen; täuschen wir uns? oder zeigen die von Platon uns hinterlassenen Werke alle drei Charaktere zumal? einmal von diesem Zuge mehr, einmal von jenem?

Als einen dritten Zug, welcher den platonischen Typus kennzeichnet, möchten wir die parmenideisch-sokratische Ueberzeugung herausheben, dass es für unser Handeln wie für das „Sein“ normative Gesetze gibt, geben muss, die anderswo ihre Wurzel haben, als in der Sinnlichkeit, in dem thatsächlich Gegebenen — der Ort pflegt mit Platon „Geist, Vernunft“ genannt zu werden —, die schon um deshalb übersinnlichen und vorzeitigen (transcendenten oder transcendentalen) Ursprungs sein müssen, weil sie allem sinnlichen Sein und allem Streben sinnlich angelegter Wesen Form und Halt, Bestimmung und Richtung geben. Alles Wirkliche wird nur durch sie erkennbar, alles Gewollte nur durch sie gut. Wir möchten diese Seite des Platonismus als die rationalistische oder aprioristische bezeichnen[2]).

Hiermit hängt ein vierter und fünfter Gedanke zusammen. Der vierte lässt sich etwa so aussprechen: Unsere Warnehmungen und Gefühle und die aus ihnen (auf psychomechanischem Wege) sich absetzenden Erinnerungsresiduen, sinnlichen Begierden und Leidenschaften sind im letzten Grunde von aussen, körperlich beeinflusste resp. von körperlichen Processen begleitete bloss passive Zustände des Bewusstseins; neben ihnen ist anzunehmen eine „reine“ Bethätigung unsers „höheren“, „geistigen“ Selbst von innen heraus; dieselbe wird nach dem Vorgang Platons bereits im Urtheilsactus angenommen; man sieht sie in jeder

[1]) „Der Titanismus ist ein ..... Versuch, das Absolute, die Idee, in den Schranken des endlichen Daseins zu realisiren“. (G. v. Loeper, in der Einleitung zum zweiten Theil des Goethe'schen Faust, 1870, S. XV f.)

[2]) Vgl. S. 77, Anm. 4.

Formirung und Ordnung des passiv rezipirten Warnehmungs-Materials, man sieht sie in allen eigentlichen „Handlungen"; sie sind *active* Ausflüsse unseres Selbst, Manifestationen unserer „*Spontaneität*", Bethätigungen der „*Freiheit*"; sie werden als solche dem bloss sinnlichen Naturmechanismus als ein spezifisch Anderes gegenüber gedacht. Vielleicht ist es erlaubt, diesem Gedanken den Namen des *Spontaneitäts-Motivs* zu geben; es gehört zu denen, die bei Platon selbst zwar für den Orientirten sehr wohl schon zu spüren, aber zu voller Aussprache und Entfaltung doch noch nicht gekommen sind[1]).

Um so voller, kräftiger und bestimmter tritt aber das *fünfte* Motiv bei Platon selbst heraus: ich finde es in dem sehnsuchtsvollen *Glauben*, dass jenem „geistigen" Prinzip, das „denkt" und „erkennt", das praktische Ideale entwirft und Handlungen in's Leben ruft, dessen Formen und Gesetzen auch das erkennbare Sein gemäss ist, dass diesem eine andere Heimath und Bestimmung zukomme, als diese Erde, diese ganze Warnehmungswelt und ein Leben, das mit dem Tode endigt; dass es auf eine überirdische und aussersinnliche (intelligible) Welt höheren Werthes und auf ein jenseitiges Leben hinausweise. Wir möchten diesen Glauben das *transcendente* oder *übersinnliche* Motiv nennen[2]).

Wollen wir den in diesen bedeutungs- und wirkungsvollen Gedanken und Gefühlen sichtbaren geistigen Typus noch einheitlicher und concentrirter erfassen, so dürfen wir vielleicht dem Fingerzeige des Mannes nachgehen, der wirklich fast, wie er selbst einmal in Anspruch genommen hat, den Platonismus noch besser verstanden hat als Platon selbst, der jedenfalls alle fünf herausgehobenen Motive in der kräf-

---

[1]) Vgl. Theaet. 185 A ff. (oben S. 80, Anm. 3); Phaedrus 245 C ff.: ..... *μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό* ..... *πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ ἑαυτοῦ, ἔμψυχον.* ... Rep. 617 E ... *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε ... αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος* (vgl. Tim. 42 D).

[2]) Vgl. S. 77, Anm. 1 ff. Gorgias 523 ff. Phaedrus 245 C ff. Theaet. 176 A ff. Phaedon 62 ff. Rep. X, 609 ff.; Tim. 41 ff.; 90 E ff.

tigsten Ausprägung darstellt: ich meine natürlich *Kant*. Bei demselben weist letztlich Alles thatsächlich und bewusst auf diejenige Gedanken- und Gefühlsrichtung hin, welche wir an zweiter Stelle bezeichneten: auf den *Hang zum Unbedingten*. Dieser Hang hat ihn selbst ausgesprochener Massen zu jenen „*nothwendigen Vernunftbegriffen*" und „*Synthesen*" geleitet, deren Objecte jenseits alles sinnlich erfahrbaren Seins liegen sollen, und denen er höchst charakteristisch, unter ausdrücklicher Berufung auf Platon, den Titel „*Ideen*" gegeben hat. Dieser Hang trieb bei Kant und er treibt, wo er sich findet, gewöhnlich auch einige oder alle anderen Charakteristica des Platonismus mit heraus; er pflegt sich auf dem Gebiete des Erkennens in dem Streben zu äussern, *alles zu rationalisiren*, alles Sein und Geschehen aus absolut durchsichtigen Gründen hervortreten zu lassen und so als *absolut nothwendig zu begreifen*; und in dem Gebiete des Handelns bringt er einerseits *absolute Ideen*, *kategorische Imperative und Postulate* hervor; andererseits zeitigt er vielfach jenen verantwortungsstolzen, selbstbewussten Begriff, dass der Mensch selbsteigener Thäter seiner Thaten sei, bis zuletzt das spezifische Activitätsprinzip sogar dazu ausgebeutet wird, die gestaltenden Formen und Gesetze der Sinnenwelt oder sogar die ganze Sinnenwelt, *Form und „Materie"* zumal aus dem spontanen Centrum des eigenen Wesens verständlich zu machen. Freilich auch das Gegentheil findet sich: dass nämlich der Trieb aufs Unbedingte nicht eher zur Ruhe kommt, als bis das schwankende, irre Ich ausruhen kann im Schoosse eines absoluten und idealen, ewigen und allgewaltigen Nichtich. Auch hierfür liegt der Samen in dem platonisch-kantischen Hang zum Unbedingten. Er treibt auf alle Fälle und überall die „idealistische", theils romantische, theils mystische Neigung hervor, Nichtnachweisbares und Nichtausführbares als doch aus „*höheren*" Bedürfnissen nothwendig zu *postuliren*, anstatt in das Vorhandene, in das thatsächlich Nothwendige und Mögliche sich *zu finden*: die ab-

soluten, idealen Postulate wechseln nach den Temperamenten und Talenten, auf die das Samenkorn des „Unbedingten" fällt.

Man muss gestehen, dass Platon dieser romantischen Richtung, die man Idealismus nennt, einen mächtigen Schwung verliehen hat[1]); aber vollendet und zu voller Reife

[1]) G. Lewes bestreitet in seiner Geschichte der Philosophie (deutsche Uebersetzung, Berlin 1871, I, 312) den „romantischen", ja selbst den poetischen Charakter der platonischen Denkweise: Platons rigoristische Ausfälle gegen die ἡδύσματα der Poesie und Dialoge wie der Parmenides werden zu einer Charakteristik ausgebeutet, nach welcher Platon sogar „nichts weniger als idealistisch" erscheint: seine Ansichten über Sittlichkeit und Politik seien weit davon entfernt, eine romantische Färbung zu haben; er sei ein eingefleischter Dialektiker, ein strenger abstracter Denker und ein grosser Sophist. Das Letzte leugnen auch wir nicht; wir werden groteske Beispiele platonischer Sophistik kennen lernen (vgl. § 23); aber wer Platon einen Mystiker oder Romantiker nennt, braucht ihn darum auch noch gar nicht gegen den Vorwurf der Sophistik zu vertheidigen; nach Prinzipien der Logik beurtheilt, ist alle Mystik und Romantik von naiven wie von künstlich, ja gewaltsam erklügelten Sophismen voll; nichts in der Welt ist sophistischer als das Herz. Und allerdings hat Platon von der Natur nicht bloss eine poetische, künstlerische, sondern auch eine dialektische Ader empfangen: aber wir glauben, dass er seine Dialektik nicht unbefangen und um ihrer selbst willen, sondern unter dem Impuls ganz bestimmter Ideen in's Spiel bringt, für Ideen, deren objectiver Ungrund und subjective, aus Herzensbedürfnissen quillende Nothwendigkeit kaum treffender bezeichnet werden kann, als mit dem Worte romantisch. F. A. Lange stellt (Gesch. des Materialismus, 2. Aufl., 1873, S. 134 Anm. 47), um wenigstens den dichterisch-künstlerischen Charakter der platonischen Philosophie zu seinem Rechte kommen zu lassen, der Lewes'schen Charakteristik die Zeller'sche (a. a. O. S. 477) gegenüber, findet aber die künstlerische „Schönheit" Platons nur, wie es scheint, in der „Form" und diese „plastisch, in apollinischer Klarheit gehalten", „zwar dichterisch im weiteren Sinne des Wortes, aber nicht mystisch, nicht romantisch". Es muss dem Leser überlassen bleiben, ob er etwas, was nicht hervorragend die „schöne Form", sondern den Gedanken- und Gefühlsgehalt betrifft, ob er z. B. jene platonische Wendung, die eine fast bis zu erschöpfendem Abschluss und völliger Befriedigung geführte Entfaltung des sensualistischen Princips plötzlich aufgibt (vgl. § 23 ff.), ob er ferner jene mehrfach von dem Philosophen nothwendig gefundene „Flucht" vor dem Natürlichen (vgl. Phaedon 99 E: ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα.... Theaet. 176 A: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα) mit dem Ausdruck „romantisch" richtig bezeichnet finden will. Und ist es nicht merkwürdig, dass das, was allgemein als das Zeitalter der Romantik in Deutschland bezeichnet wird, einerseits an denjenigen Mann anknüpfte, von dem wir oben sagten und unten ausführlich nachweisen werden (vgl. besonders § 16), dass er mehr als irgend ein Anderer alle wesentlichen Charakterzüge des Platonismus in congenialem Verständniss wohl begriffen und aus gleichgestimmter Geistesconstitution ebenso oder vollendeter oder mindestens analog wieder ausgeprägt hat: an Kant? Ist es nicht merkwürdig, dass unter den Philosophen, von denen wir werden zeigen müssen, wie sie einzelne Seiten der Richtung entwickelt und fortgebildet haben, wie die Fichte, Scheiling, Hegel (vgl. §§ 13. 15) mit dieser Romantik in engem Causalnexus stehen? nicht merkwürdig, dass gerade in dieser Atmosphäre der Entschluss aufkam, den Platon zu verdeutschen und seine Dialoge nach Principien des inneren Zusammenhangs zu ordnen? (vgl. S. 9, Anm. 1 ff) — Jedenfalls, wenn wir (vgl. oben S. 12) Platon's historische Wirksamkeit als eine zum Theil beengende, unfruchtbare, ja unheilvolle bezeichnet haben und wiederholt werden bezeichnen müssen, so liegt der letzte Grund für unser Urtheil in dem, was wir unter „Romantik" verstehen: in der Romantik, die von ihm ausging, vereinigt mit der, die er als schlummernde Anlage oder als lebendige Sehnsucht antraf, die er anregte und steigerte. Wir sind der Meinung, dass die Menschheit Veranlassung hat, sich dieser „Romantik" nach Kräften zu erwehren.

ausgelebt hat sich dieselbe doch erst in der folgenden Zeit. Unsere Absichten erfordern es, diesen historischen Process an einigen bedeutsamen Knotenpunkten noch etwas heller zu beleuchten.

12. Erstens: die mathematisirende, scholastische Seite des Platonismus. Aristoteles, Spinoza, Kant.

Was die platonisirende Auffassung der Wissenschaft angeht, so ist dieselbe bei Aristoteles insofern nicht bloss wieder, sondern sogar entwickelter anzutreffen, als er Wissenschaft an erster Stelle immer „apodeiktisch" fasst. Er stellt sie in dieser Hinsicht nicht bloss einer mythologisirenden Theologie[1]), und der ex verisimili, ex concessis und ex signis argumentirenden Dialektik und Rhetorik

[1]) Vgl. S. 60, Anm. 2.

gegenüber[1]); nein: echte und vollkommene Wissenschaft hat bei ihm wie bei Platon überhaupt nur „ewige“ Wahrheiten: allgemeine und nothwendige Urtheile, wie die mathematischen, zum Gegenstand[2]). Alle „apodeiktische“ Wissenschaft besteht aus drei Elementen: aus Definitionen, Axiomen und Schlüssen, d. h., in unserer Sprache geredet, aus den Requisiten der Deduction[3]). Wissenschaft leitet innerhalb eines bestimmt und einheitlich begrenzten Seinsgebiets aus den constitutiven Theilinhalten der allgemeinen Begriffe an der Hand von Axiomen die consecutiven Merkmale (Propria) syllogistisch her, wie die Mathematik aus dem constitutiven Begriff des rechtwinkligen Dreiecks den pythagoreischen Lehrsatz; es kommt darauf an, Definitionen zu finden, die fruchtbar genug sind, dass man syllogistisch eine reiche Fülle von consecutiven Prädikaten aus ihnen entfalten kann[4]).

Es ist nicht von ungefähr, dass Aristoteles der Theorie des Syllogismus soviel analytische Arbeit gewidmet hat, dass er allgemein für den „Vater“ der Logik gelten kann; nicht von ungefähr, dass er unter den drei „Figuren“, die er aus den Schlussweisen der Menschen herauspräparirte, der ersten als der „wissenschaftlichsten“ den Vorzug gab[5]).

---

1) Met. *Γ* 2; *E* 2; *K* 8; Top. I, 1. Anal. pr. I, 44 (50^{a} 16); Rhet. I, 2.

2) Anal. post. I, 4; 73^{a} 24; ^{b} 28; c. 18; 81^{a} 40; c. 33; 88^{b} 30; Phys. VIII, 1; 252^{a} 32 ff.; de gen. an. II, 6; 742^{b} 25 ff.; Met. *Δ*, 30; 1025^{a} 33; *M* 9; 1086^{b} 5 f. Vgl. Eucken, a. a. O. S. 56 ff.

3) Vgl. Wundt a. a. O.

4) Anal. post. I, 1. 71^{a} 1 ff.; c. 8; 76^{b} 11 ff.: *πᾶσα ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστίν, ὅσα τε εἶναι τίθεται (ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ γένος, οὗ τῶν καθ' αὑτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική), καὶ τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδεικνυσι, καὶ τρίτον τὰ πάθη*; 75^{a} 39 ff.: *.....τὸ ὑπάρχον γένει τινι καθ' αὑτό.... τὰ ἀξιώματα.... τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις*; Met. *B*, 2; 997^{a} 8 f. (vgl. Bonitz, II, 139 ff.): *ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περὶ τί καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν....*; de an. I, 1; 402^{a} 7 ff.; ^{b}25 ff.

5) Anal. post. I, 14 (79^{a} 17 ff.): ... *ἐπιστημονικὸν μάλιστα..... αἵ τε γὰρ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν διὰ τούτου φέρουσι τὰς ἀποδείξεις, οἷον ἀριθμητικὴ καὶ γεωμετρία καὶ ὀπτική.....*

Würde die deductive Methode nur als das letzte Ideal der Wissenschaft in's Auge gefasst, so könnte und würde natürlich vom antiplatonischen Standpunkt dagegen nichts eingewendet werden[1]); auch gegen die Forderung würde nichts zu erinnern sein, dass dem wissenschaftlichen Aufbau solche Begriffe zu Grunde gelegt werden, welche die reichste Ausgestaltung in consecutive Attribute zulassen und als Subjecte für die grösstmögliche Anzahl instructiver Urtheile dienen können[2]). Aber Aristoteles' Ansicht geht über das vom Standpunkt des Empirismus Zulässige hinaus und wird wirklich ganz platonisch. Auch ihm gilt nur die deductive Wissenschaft als echt und voll; er selbst stürzt nur allzuhäufig viel eher, als es die Sache zulässt, auch da, wo sie es gar nicht zulässt (weil sie entweder ursprünglich und unauflösbar oder — gar nicht vorhanden ist), zu Deductionen fort. Er hat eine wahre Sucht, deductiv zu beweisen: es ist einfach „besser“, „wissenschaftlicher“; nur Ungeübten gegenüber räth er, den umgekehrten Weg einzuschlagen[3]). Er deducirt, dass der Raum nicht mehr als drei Dimensionen, der Mensch nicht mehr als fünf Sinne haben könne, dass es einen unbewegten Motor geben müsse, dass die Seeigel fünf Eierstöcke haben müssen[4]) u. s. w.

Und wo er in der Sphäre der Natur und noch mehr in der der menschlichen Handlungen die mathematisch-apodeiktische Behandlung unthunlich findet, da geschieht es nicht, weil er, etwa wie die Empiristen der modernen Zeit, auf diesen Gebieten die Inductionen, aus denen verwerthbare Begriffe und Axiome zu gewinnen wären, noch nicht erstellt glaubt und erst von der Zukunft erwartet:

---

1) Zumal heute, wo, wie ein Empirist sich ausdrückt, die deductive Methode unwiderruflich dazu bestimmt scheint, „in der Bahn der wissenschaftlichen Forschung die Führung zu übernehmen“ (J. St. Mill, Logic III, 13. 7).

2) Vgl. J. St. Mill a. a. O. IV, 2. 6.

3) Top. VI, 4 (141^{b} 15 f.): *Ἁπλῶς .... βέλτιον .... ἐπιστημονικώτερον γάρ .... οὐ μὴν ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἀδυνατοῦντας κτλ.*

4) de coelo I, 1. (268^{a} 7 ff.); de an. III, 3; Phys. VIII, 5 (256^{b} 20 ff.); de part. an. IV, 5 (680^{b} 23 ff.).

sondern weil das Terrestrische und Praktische, jetzt wie immer, um der „Materie“ willen, die von ihm so chaotisch unbestimmt, bloss potenziell und an sich unerkennbar wie von Platon angenommen wird[1]), der mathematischen Gesetzmässigkeit überhaupt nicht fähig sind. In der irdischen Natur waltet, unberechenbare Ausnahmen schaffend, der „Zufall“[2]); und im praktischen Leben die „Willkür“; auf beiden Gebieten sind nur Regeln, die meistentheils zutreffen, nicht ausnahmslose Gesetze herrschend[3]); was geschieht, könnte auch anders sein; hier ist nicht sowohl das Bereich der vollen und ganzen „Wissenschaft“, wie der platonischen „Meinung“[4]).

Ganz und voll aber wird der mathematisch-apodeiktische Charakter der Wissenschaft für jene „erste“ Philosophie in Anspruch genommen, welche erstens nicht sowohl wie die Einzelwissenschaften (auch die mathematischen) bloss ein Stück des Seins behandelt, sondern „das Sein als solches“, und die insofern universaler ist als alle[5]) — man hat diesen Theil der ersten Philosophie, den aristotelischen Anweisungen folgend, später Ontologie genannt — und welche zweitens die Erkenntniss jener immateriellen Prinzipien oder Wesenheiten vermittelt, von denen die menschliche Denkseele und „Gott“ (der unbewegte, zweckbestimmende Beweger der ewigen Welt) die bekanntesten Beispiele sind. Von dieser Hälfte heisst der Gott betreffende Theil bei Aristoteles Theologie; sie ist als die prinzi-

1) *ἄγνωστος καθ᾽ αὑτήν* (Met. *Z* 11; 1036ª 8); *ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ᾽ ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή* (c. 15; 1039ᵇ 29 f.); vgl. Phys. I, 7. 191ª 7. 10; IV, 2; 209ᵇ 9; de gen. et corr. II, 9; 335ª 32. — Platon Tim. 46 E; 49 A ff.

2) *οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τοῦ τοιούτου* (Met. *K* 8; 1065ª 3 f.). Vgl. Phys. II, 4 ff. J. St. Mill, Logic III, 5. Anhang; c. 21. 2.

3) Met. *α*. 3, 995ª 14 ff.; *E* 1; 1026ᵇ 27 ff.; Eth. Nic. I, 1; 1094ᵇ 19 ff.; III, 5; 1112ª 21 ff.; Rhet. I, 2; 1357ª 22 ff.

4) Anal. post. I, 33. 88ᵇ 30; Met. *Z* 15; 1039ᵇ 31 ff.: *εἰ οὖν ἥ τ᾽ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικὸς .... ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ..... τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.*

5) Met. *Γ*, 1; *E* 1; 1026ª 23 ff.

piellste, fundamentalste aller Wissenschaften gedacht; die menschliche Denkseele wird in der Psychologie mit behandelt. Wir haben in dieser Hälfte dasjenige vor uns, was sich später als (rationale) Psychologie und (natürliche) Theologie darstellt. Sie bilden bekanntlich mit der Ontologie drei Viertel dessen, was, im Anschluss an die Bezeichnungsweise von Redactoren der aristotelischen Schriften, Metaphysik genannt wird. In dieser ersten Philosophie nun, d. h. also — verständlicher geredet — in der Metaphysik, lässt Aristoteles ungebrochen und rein die Methode der platonischen Dialektik oder Begriffssyllogistik gelten. Die Begriffe, welche seine Ontologie zu allgemeingültigen Urtheilen, die für alle Spezialwissenschaften als Axiome zu gelten haben, verknüpfen will, tragen selbst grossentheils sogar den platonischen Ursprung an der Stirn; genannt werden u. A. das Eine, das Seiende, das Selbige, das Gleiche, das Aehnliche (und ihre Opposita)[1]). Die Theologie aber beweist platonisch „rein“ und streng erstens, dass ein unbewegter Beweger der Welt sein, zweitens, wie beschaffen er gedacht werden müsse[2]).

Es ist offenbar, dass in diesen metaphysischen Evolutionen des aristotelischen Platonismus die Wurzel und das Muster alles dessen liegt, was wir als Scholastik oder Dogmatismus bezeichnen, sowohl der mittelalterlich-jesuitischen Scholastik, wie des Wolfischen Dogmatismus[3]). Nicht so freilich, dass etwa Aristoteles für alle öden Leerheiten und unkritischen Wagnisse beider Richtungen, für alles z. B., was ein Bacon an der einen, ein Kant an der andern auszusetzen fand, Vorbild gewesen und verantwortlich zu

1) Vgl. Met. *Γ*, 2 1003ᵇ 22 ff.; 1005ª 11 ff. — Man irrt übrigens wohl nicht, wenn man bei der bekannten Haltung der aristotelischen Logik (vgl. u. A. Ueberweg, System der Logik, § 16) zu den allverbindlichen ontologischen Axiomen vor Allem auch die Prinzipien der Logik, wie sie die Analytik des Aristoteles darlegt (u. A. also auch die über das Verhältniss von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit und ihrer Opposita), rechnet. Vgl. unten § 13. 2) Met. *Λ*. 6 f.

3) Vgl. P. Kannengiesser, Dogmatismus und Skepticismus, Elberfeld 1877, S. 6 ff.

machen wäre. Er würde eine Metaphysik, wie die des Wolfianers Baumgarten zwar wegen ihres architektonischen Aufbaues, wegen ihrer sauberen Abtheilungen und wegen ihrer scholastischen Pünktlichkeit vielleicht auch so bewundert haben wie Kant; aber in der wüsten Verwerthung blosser Verbaldefinitionen hätte er schwerlich sein Bild wiedererkannt; die Wissenschaft kann sich ja nach ihm nur dann des Nachweises der Realität ihrer „Begriffe“ entschlagen, wenn dieselbe notorisch und evident ist[1]). Die convulsivischen Versuche der Wolfianer, aus seinem ontologisch gedachten Princ. identitatis, oder gar aus dem logischen Satze A = A das leibnitz'sche Principium rationis sufficientis herauszudeduziren, hätte er gewiss ebenso verurtheilt wie Kant. Und die scholastische Naturphilosophie nun gar würde ihm gewiss als eine Erneuerung und Uebertreibung jener leeren „dialektischen, logischen“ Art, mit der Natur umzugehen, erschienen sein, die er selbst so oft, so energisch und ausdrücklich verurtheilt und mit der wahrhaft „physischen“ Methode, die Thatsachen zu befragen, hat vertauscht wissen wollen[2]).

Aber wie sehr auch die von ihm ausgeprägten Grundsätze der Definition und der Naturbetrachtung vor der baconisch-kantischen Kritik Gnade verdienen möchten; was uns besonders interessirt: der Platonismus ist damit nicht geschützt. Denn erstens gehören jene Abkehrungen von der bloss „logischen“ Naturphilosophie gerade zu denjenigen Partien der aristotelischen Philosophie, wo dieselbe die Bahnen des Meisters verlässt und zum Empirismus umbiegt, — er selbst nennt hier als seine Vorbilder und Gewährsmänner Empedokles und Demokrit und als diejenigen, welche bloss „logisch“ verfahren, die Pythagoreer und Platon[3])

[1]) Anal. post. I, 10; 76 b 17 ff.; II, 3; 90 b 31; c. 7. 92 b 15.

[2]) Vgl. Phys. III, 5; 204 a 32 ff.; de coelo II, 13; 293 a 20 ff.; de gen. et corr. I, 2; 316 a 10 ff.; de an. I, 1; 403 a 2; de part. an. IV, 2; 676 b 31 ff.; de gen. an. II, 8; 747 b 28; III, 10; 760 b 30 ff.; Met. *Α*. 9, 902 b 8 ff

[3]) Vgl. Phys. III, 5; 204 a 32 f.: *ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι*, de coelo II, 13; 293 a 20: *οἱ .... καλούμενοι Πυθαγόρειοι*, de gen. I, 2; 316 a 13: *Δημόκριτος δ'*

— und zweitens zeigt er selbst durch häufige Beispiele, wie selbst die besten empiristischen Absichten unter dem Druck und der Nachwirkung platonischer Denkgewohnheiten in leere Scholastik verkümmern. Wie oft sucht er selbst „physische“ Probleme platonisirend durch blosse Dialektik, vor Allem durch sein Hauptexpediens: Potentia — Actus zu lösen[1])! Und während es eine seiner charakteristischsten Bemühungen ist, das sophistische Spiel mit den Vieldeutigkeiten der Sprache durch geflissentliche Beachtung der Homonymien besser als Platon zu überwinden und seinerseits zu vermeiden: wie versinkt doch auch er — und oft gerade an den entscheidendsten Stellen — in das für Platon so verhängnissvoll gewesene Vorurtheil, als könne man den national-sprachlichen Ausdrücken ebenso vertrauensvoll sich überlassen, wie den durch Constanz, Eindeutigkeit und feste Realitätsbeziehung besonders ausgezeichneten Terminis der Mathematik![2]) Stellen solcher Art machen es denn auch begreiflich, wie das fortschreitende Bekanntwerden seiner Schriften im Mittelalter dem scholastischen Verbalismus, den er selbst prinzipiell perhorrescirt haben würde, nicht Einhalt that, sondern im Gegentheil Vorschub leistete; es ist — das kann man nach dem Obigen doch wohl sagen — die platonische und nicht die demokritische Seite der aristotelischen Natur, die hiermit zur Fortentwickelung kam; es ist diese platonische Seite, welche später Bacon im Auge hatte, als er den Aristoteles so heftig und nach Lage der Sache zum Theil doch mit Unrecht angriff.

Kant rühmte einst Wolff als den „grössten unter allen dogmatischen Philosophen“, der durch sein Beispiel zeigte, „wie durch gesetzmässige Feststellung der Prin-

ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι, Met. *Β*, 4; 1001 a 9 ff.: *Πλάτων μὲν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ..... οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς.*

[1]) Vgl. z. B. de an. II, 4 f.; Met. *Γ* 5. 1009 a 22 ff. Bonitz zur Metaph. II, 410; 569 Anm.; W. Whewell, Geschichte der inductiven Wissenschaften, deutsche Uebersetzung von J. J. Littrow, I, 43 f.; 47 ff.

[2]) Ich denke z. B. an den Gebrauch von Terminis, wie *οὐσία, συμβεβηκός, λόγος*; der Bonitz'sche Index bietet Beispiele zu dem Obigen.

zipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge und Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei"[1]). Es bedarf geringer Spürkraft, um in dieser doppelseitig lehrreichen Belobigung über die Jahrhunderte fort den Geist des aristotelisch-scholastischen Platonismus wieder zu erkennen. Doch irrt der Lobredner, wenn er als den „grössten" Vertreter dieser Richtung in moderner Zeit den Hallenser Leibnitzianer preist. Leibnitz selbst machte nur nach, was schon Spinoza in seiner Ethik zu eigenartiger Vollendung getrieben hatte. Von Spinoza wird man allerdings nicht wohl aussagen können, was von Leibnitz freilich gilt, dass er irgendwie direkt unter platonischem Einfluss gestanden habe. Was etwa von platonischen Reminiscenzen und Nachklängen aus der Lectüre von Giordano Bruno's Eroici furori und Della causa, principio ed uno in der Ethik noch zu Tage tritt, hat mit der mathematischen concatenatio der Paragraphen keinen unmittelbaren Zusammenhang, ja contrastirt mit dieser schwunglosesten aller Darstellungsweisen nicht wenig. Man kann vielleicht sogar behaupten, dass letztere nicht einmal als Weiterbildung Descartes'scher Anregungen oder als Anbequemung an geläufige Zeitideale zu fassen sei; man kann sie für ein ursprüngliches Erzeugniss der eigenthümlichen Geistesanlage dieses Philosophen selbst ansehen. Und sie ist doch für unsere Zwecke lehrreich. Wir halten es jedenfalls nicht für zufällig, dass diese mathematische Exposition grossentheils metaphysischer Gedanken bei einem Autor hervorbrach, der mehr als irgend ein anderer Moderner vor ihm von dem echt platonischen Zug auf's Unbedingte beseelt war, der allen Andern, bei denen derselbe nachher sich wieder mächtig erwiesen hat, Vorbild und Anreiz gewesen ist. Seinen Manen opfert ehrerbietig der Platoniker Schleiermacher eine Locke; und Schelling rühmt ihn, dass er „wenigstens das Eine zum voraus sich gesagt hat, dass

[1]) Vorrede zur Kr. d. r. V., 2. Aufl. (W. W. II, 683).

man von dem anfangen müsse, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei"[1]); dieses „jedes Andern Unbedürftige" aber ist Kant's „Unbedingtes". Platon's „Voraussetzungsloses". Was nun die scholastisch-mathematische Verkettung der metaphysischen und ethischen Folgerungen mit diesem Absoluten anbetrifft, so scheint es uns der Hervorhebung werth, dass die euklideische Lehrart dem Philosophen, der mit Recht als das höchste Muster der Gattung gilt, gelegentlich selbst lästig wird; dass er sozusagen wider Willen zugestehen muss, die Sache stelle sich übersichtlicher und natürlicher dar, wenn man die in die Vielzahl von Lehrsätzen auseinandergezerrte Materie in einfacherer Rede wieder zusammen nehme[2]).

Und irren wir uns oder hat die Mathematisirung der metaphysischen Gedanken den Pantheisten wirklich ein wenig dazu verführt, seinen Gott nach Analogie des euklideischen Raumes zu denken, der als unendliche Einheit auch alle die stereometrischen Gebilde wie verwischbare Modi und Affectiones in sich begreift, die sich gegenseitig in ihm ihre Lage und Gestalt bestimmen können[3])?

Kant hat Jahrzehnte lang die Philosophie immer in Beziehung und im Vergleich zur Mathematik gedacht. Zwar sagte ihm sein kritischer Verstand früh, dass es ein Anderes sei, mit mathematischen Begriffen, die sich anschaulich darstellen lassen, und mit unanschaulichen, bloss gedachten Begriffen zu operiren[4]); dass der Mathematiker „auf

[1]) W. W. I, [10] S. 211. Vgl. de intell. em. 19; 99; Eth. pars I, Def. 3; prop. 16, corr. 2. 3; IV, 28; 40 Schol.

[2]) Vgl. die Appendices zum ersten und vierten Theil; an letzterer Stelle heisst es: Quae in hac parte .... tradidi, non sunt ita disposita, ut uno adspectu videri possint, sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio facilius deducere potuerim. Eadem igitur hic recolligere .... proposui.

[3]) Vgl. Epp. 29, 5 ff.

[4]) Vgl. Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie und Moral, 1763 (W. W. I, 79 ff.: allgemeine Vergleichung der Art zur Gewissheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen mit der im philosophischen); Paulsen, Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie, 1875, S. 29 f. 74 ff.

einer wohl gebahnten Strasse sicher fortschreitet", der Boden der Metaphysik aber „schlüpfrig" ist[1]). Aber die deductive, systematisirende Methode der Mathematik erschien ihm doch selbst auf der Höhe seiner kritischen Periode noch als die der Philosophie, ja aller Wissenschaft allein gebührende Form. Er bewunderte sie an Wolff und sprach über Mängel in dieser Beziehung die härtesten Urtheile aus: „Eigentliche Wissenschaft" ist ihm nur „diejenige, deren Gewissheit apodiktisch ist"; „Erkenntniss, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann", ist ihm „ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen". „Die Mathematik gibt das glänzendste Beispiel einer sich ohne Beihülfe der Erfahrung von selbst glücklich erweiternden Vernunft". Wie bei Platon tritt neben den „intuitiven" Vernunftgebrauch der Mathematik, die ihre Begriffe „construirt", die „discursive reine Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, reine Philosophie". Sie „muss nothwendig dogmatisch und systematisch, mithin schulgerecht sein". Und da ihm die „Materie" — natürlich — nicht mehr, wie sie es Platon und Aristoteles war, als ein chaotisch fluthendes Etwas gilt, das nur widerwillig dem Gesetz sich fügt, so kann die platonisirende Wissenschaftstheorie nach ihm unbedenklich auch auf das Naturerkennen ausgedehnt werden. Er sieht dem entsprechend „in jeder besondern Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft, als darin Mathematik anzutreffen ist[2]). Wenn die Gesetze, aus denen die gegebenen Facta durch die Vernunft erklärt werden, bloss Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch-gewiss) und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft. Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, a priori er-

[1]) Einzig möglicher Beweisgrund (W. W. I, 170).
[2]) Vgl. Platon Phileb. 55 E.

kannt werden und nicht blosse Erfahrungsgesetze sind. Man nennt eine Naturerkenntniss von der ersteren Art rein"[1]).

Es ist im höchsten Grade interessant, wie diese platonische Liebhaberei für das Apodiktische und „Reine" bei Kant mit dem Hang zum Unbedingten sich verbindet. Doch wollen wir vorher denselben Trieb zunächst bei Aristoteles in's Auge fassen; er hat in dieser Richtung die vorkantische Periode des Platonismus geradeso bestimmt, wie Spinoza und Kant das letzte Jahrhundert.

13. Zweitens: Der Hang zum Absoluten. Aristoteles, Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Rousseau.

Platons „Voraussetzungsloses" hat eine eingreifende Macht über das Denken des Aristoteles ausgeübt: Wissenschaft hat die „Gründe", die „Prinzipien" des Seins zu erkennen; diese Unternehmung kann nicht in's Unendliche gehen; es muss (der Natur nach) erste, (für uns) letzte Prinzipien geben. Der Grad wissenschaftlicher Gründlichkeit bemisst sich nach dem Maasse, als man sich diesen obersten Prinzipien nähert. Je höher das Prinzip, um so mehr ist es Object der Erkenntniss, der Wissenschaft, um so wissbarer an sich ist es. Es ist zu empfehlen, wissenschaftliche

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (W. W. V, 306 ff.); Kr. d. r. V. (W. W. II, 552 ff.; 645 ff.; 682 f.). Vgl. Kant's Analogien, S. 221 ff. —

Wie auch Herbart's philosophische Haltung von Jugend auf in jenem „Rationalismus" wurzelt, „welcher in dem von wenigen Definitionen und schlechthin gewissen Axiomen syllogistisch fortschreitenden Denken das .... Werkzeug alles echten Wissens" sieht, zeigt, unter instructiver Hinweisung auf die historischen Grundlagen und Verwandtschaften, Capesius a. a. O. S. 2 f. 59 ff. — Die Schüler Herbart's haben sich grossentheils von der platonisirenden Uebertreibung der deductiven Methode und der rationalen Nothwendigkeit frei gemacht. Vgl. z. B. die einleitenden Betrachtungen in M. W. Drobisch, die moralische Statistik, 1867 (S. 3: „Die Naturwissenschaft kennt also keine absolut und an sich nothwendigen Gesetze" u. s. w.).

einer wohl gebahnten Strasse sicher fortschreitet", der Boden der Metaphysik aber „schlüpfrig" ist[1]). Aber die deductive, systematisirende Methode der Mathematik erschien ihm doch selbst auf der Höhe seiner kritischen Periode noch als die der Philosophie, ja aller Wissenschaft allein gebührende Form. Er bewunderte sie an Wolff und sprach über Mängel in dieser Beziehung die härtesten Urtheile aus: „Eigentliche Wissenschaft" ist ihm nur „diejenige, deren Gewissheit apodiktisch ist"; „Erkenntniss, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann", ist ihm „ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen". „Die Mathematik gibt das glänzendste Beispiel einer sich ohne Beihülfe der Erfahrung von selbst glücklich erweiternden Vernunft". Wie bei Platon tritt neben den „intuitiven" Vernunftgebrauch der Mathematik, die ihre Begriffe „construirt", die „discursive reine Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, reine Philosophie". Sie „muss nothwendig dogmatisch und systematisch, mithin schulgerecht sein". Und da ihm die „Materie" — natürlich — nicht mehr, wie sie es Platon und Aristoteles war, als ein chaotisch fluthendes Etwas gilt, das nur widerwillig dem Gesetz sich fügt, so kann die platonisirende Wissenschaftstheorie nach ihm unbedenklich auch auf das Naturerkennen ausgedehnt werden. Er sieht dem entsprechend „in jeder besondern Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft, als darin Mathematik anzutreffen ist[2]). Wenn die Gesetze, aus denen die gegebenen Facta durch die Vernunft erklärt werden, bloss Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch-gewiss) und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft. Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, a priori erkannt werden und nicht blosse Erfahrungsgesetze sind. Man nennt eine Naturerkenntniss von der ersteren Art rein"[1]).

[1]) Einzig möglicher Beweisgrund (W. W. I, 170).
[2]) Vgl. Platon Phileb. 55 E.

Es ist im höchsten Grade interessant, wie diese platonische Liebhaberei für das Apodiktische und „Reine" bei Kant mit dem Hang zum Unbedingten sich verbindet. Doch wollen wir vorher denselben Trieb zunächst bei Aristoteles in's Auge fassen; er hat in dieser Richtung die vorkantische Periode des Platonismus geradeso bestimmt, wie Spinoza und Kant das letzte Jahrhundert.

13. Zweitens: Der Hang zum Absoluten. Aristoteles, Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Rousseau.

Platons „Voraussetzungsloses" hat eine eingreifende Macht über das Denken des Aristoteles ausgeübt: Wissenschaft hat die „Gründe", die „Prinzipien" des Seins zu erkennen; diese Unternehmung kann nicht in's Unendliche gehen; es muss (der Natur nach) erste, (für uns) letzte Prinzipien geben. Der Grad wissenschaftlicher Gründlichkeit bemisst sich nach dem Maasse, als man sich diesen obersten Prinzipien nähert. Je höher das Prinzip, um so mehr ist es Object der Erkenntniss, der Wissenschaft, um so wissbarer an sich ist es. Es ist zu empfehlen, wissenschaftliche

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (W. W. V, 306 ff.); Kr. d. r. V. (W. W. II, 552 ff.; 645 ff.; 682 f.). Vgl. Kant's Analogien, S. 221 ff. —

Wie auch Herbart's philosophische Haltung von Jugend auf in jenem „Rationalismus" wurzelt, „welcher in dem von wenigen Definitionen und schlechthin gewissen Axiomen syllogistisch fortschreitenden Denken das .... Werkzeug alles echten Wissens" sieht, zeigt, unter instructiver Hinweisung auf die historischen Grundlagen und Verwandtschaften, Capesius a. a. O. S. 2 f. 59 ff. — Die Schüler Herbart's haben sich grossentheils von der platonisirenden Uebertreibung der deductiven Methode und der rationalen Nothwendigkeit frei gemacht. Vgl. z. B. die einleitenden Betrachtungen in M. W. Drobisch, die moralische Statistik, 1867 (S. 3: „Die Naturwissenschaft kennt also keine absolut und an sich nothwendigen Gesetze" u. s. w.).

Fragen aus den annähernd obersten Prinzipien zu beantworten. Ueber der Physik, der Wissenschaft von der bewegten Materie, steht die erste Philosophie; sie behandelt als Ontologie die für alle Wissenschaften absolut verbindlichen syllogistischen, apodeiktischen (formalen) Prinzipien, die Axiome: sie steigt letztlich bis zu demjenigen Satze hinab, welcher das Prinzip aller Prinzipien ist: zu dem Principium identitatis et contradictionis; es ist von höchster Festigkeit, Irrthum ist hier unmöglich, auf dieses Urtheil werden schliesslich alle Behauptungen hinaufgeführt; es ist Fundament und Voraussetzung aller Gedanken und Beweise, selbst „voraussetzungslos“[1]. Diesem höchsten formalen Prinzip stellt die Theologie ein materiales in demjenigen ewigen, immateriellen Wesen zur Seite, das in sichselbstdenkender Energie, selbst unbewegt, die ganze materielle Welt bewegt und zu Zweckgedanken emporzieht: Gott; an ihm hängt der Himmel und die ganze Natur; wäre er nicht, so wäre überhaupt nichts: er ist die

[1]) *Ἐπίστασθαι οἰόμεθα ἕκαστον ...., ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν* (Anal. post. I, 2; 71^{b} 9 ff.) .... *ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων .... δῆλον* (Met. α, 2; 994^{a} 1 f.; vgl. Anal. post. I, 14; Phys. VIII, 5; 256^{a} 17 ff.; Met. Γ 5; 1010^{a} 22 u. ö. Doch verdient, gegenüber späteren Ausbeutungen dieses „Axioms“ [vgl. folg. S., Anm. 4], bemerkt zu werden, dass der Philosoph an der Anfangslosigkeit der Weltveränderungen keinen Anstoss nahm). *Ἀκριβέσταται τῶν ἐπιστημῶν, αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν. Ἡ μάλιστα ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια. διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἄλλα γνωρίζεται* (Met. A 2; 982^{a} 25 ff.) .... *δεῖ δ' ὅτι μάλιστα προσάγειν ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἐγγὺς τῶν πρώτων αἰτίων* (de gen. an. IV, 1. 765^{b} 5 f.; die Frage, welche hier möglichst nahe an die obersten Prinzipien herangeführt werden soll, betrifft die Ursache des Geschlechtsunterschieds der Geburten!) .... *Ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ᾗ πέφυκεν καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δῆλον .... βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην .... καὶ ἀνυπόθετον. .... διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.* (Met. Γ 3; vgl. c. 6; 1011^{b} 13 ff.; B, 2; 996^{b} 26 ff.; K 4.)

selbst voraussetzungslose Voraussetzung von allem, was da ist[1].

In der Ethik wird auch die Güterreihe auf absolute Maxima hinausgeführt, die um ihrer selbst willen erstrebenswerth sind, alles Andere aber um ihret willen; eine unendliche Aufgabe würde dem Philosophen alles Streben leer und eitel erscheinen lassen; daher muss es letzte, absolut werthvolle Zwecke des Lebens geben[2]: ein Bestes, welches das Gute selbst ist.

Man fühlt noch das Wehen platonisch-aristotelischer Luft, man fühlt das Fortwirken des Reizes der unbedingten Nothwendigkeit und absolut erschöpfender Rechenschaftsablegung, wenn man im achtzehnten Jahrhundert die Wolfianer sich bemühen sieht, den Leibnitz'schen Satz vom Grunde einerseits aus dem Princ. identitatis zu demonstriren, (um, wie Kant spöttisch bemerkt, die Metaphysik, die vorher „an zwei Thürangeln gehangen“, nunmehr nur an Einer hangen zu lassen)[3], andererseits zu dem sogenannten kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes auszubeuten[4]. Der Hang zum Unbedingten stellt sich in diesen Demon-

[1]) Met. E 1; 1026^{a} 15 ff.; Λ 6 ff.; *ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις* (a. a. O. c. 7; 1072^{b} 13 f.) .... *τὰ μὲν ἀΐδια πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν .... εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν* (Θ 8; 1050^{b} 3 ff.).

[2]) ... *εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν, ὃ δι' αὑτὸ βουλόμεθα, τἄλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον, ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον* (Nic. Eth. I, 1; 1094^{a} 18 ff. .... *διττῶς λέγοιτ' ἂν τἀγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτά* .... (c. 4. 1096^{b} 13 ff.). Vgl. meine Dissertation *Εὐδαιμονία* Aristotelis in Ethicis principium quid velit et valeat, 1859, § 3 ff.

[3]) Vgl. Wolff's Metaph. § 29 ff. (§ 14[illegible]); Baumgarten's Metaph. § 20 f.; Reimarus, Vernunftlehre, § 120 ff.; Eberhard in seinem philosophischen Magazin I, 160 ff. Vgl. Kant gegen Eberhard (W. W. I, 409 ff.); unten § 14.

[4]) Vgl. Kant, Kr. d. r. V. (W. W. II, 470 ff.). Und Leibnitz selbst: .... maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du grand principe ... qui porte, que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible ..... de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est

strationen sophistisch und absurd genug dar; aber die absurden Uebertreibungen der Epigonen enthüllen oft deutlicher und wirksamer den ungesunden Punkt originaler Lehren, als deren Urheber selbst; zumal, wenn diese durch Geist und Herz so bestechen und bestricken wie Platon.

Platon und Aristoteles konnten bei ihrer Ansicht von der Materie nicht darauf verfallen, eine absolut durchsichtige, absolut rationalisirte Naturerklärung aufstellen zu wollen. Doch enthält auf ihrem teleologischen Standpunkte die Anknüpfung des Alls dort an die Idee des Guten hier an Gott[1]) Anläufe dazu. Es sind das Wendungen, die, auf den Boden der modernen, der aetiologischen Erklärung des Wirklichen übertragen, als Analogon die Auflösung aller Vorgänge und Gesetze in absolut selbstverständliche und selbstgewisse Prinzipien herausfordern würden. Aspirationen dieser Art findet man gelegentlich bei Leibnitz[2]); aber auch anderswo[3]). Der Empirismus wird dem gegenüber nicht müde, auch hier seinen prinzipiell abweichenden Standpunkt und das Chimärische solcher Hoffnungen zu markiren und darauf hinzuweisen, dass keine „Erklärung" alles bloss Thatsächliche zu beseitigen, in Begriffenes aufzulösen und gleichsam absolut zu verflüssigen im Stande ist[4]).

---

ainsi et non pas autrement .... la première question qu'on a droit de faire sera: Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien (!) .... de plus, supposé que des choses doivent exister, il faut, qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement. Or cette raison suffisante de l'Existence de l'Univers ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes ..... car il reste toujours la même question. Ainsi il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes et se trouve dans une substance, qui .... soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante, où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu. (Principes de la nature et de la grace, fondés en raison, 1714 § 7 f.)

[1]) Vgl. vor. S., Anm. 1. [2]) Vgl. § 14.

[3]) Vgl. Kant's Analogien, S. 303, Anm. 164.

[4]) Dav. Hume, Enquiry IV, 1: „Die vollkommenste Philosophie der Natur schiebt nur unsere Unwissenheit ein wenig weiter zurück .....

Es gibt kein lehrreicheres Beispiel sowohl von der fortwirkenden Gewalt der platonischen Motive, wie von der bei allem Copernicanismus haften gebliebenen Wesensgleichheit der Kantischen Philosophie mit dem Leibnitzianismus, den sie bekämpft, als Kant's Stellung zum Unbedingten; kein lehrreicheres Beispiel auch für die Vergeblichkeit der Hoffnung, mit der Rationalisation des Thatsächlichen absolut zu Ende zu kommen.

Zwar sagt ihm sein kritischer Verstand, dass der blosse Zusatz eines „un", welcher „alle Bedingungen" wegwirft, „noch lange nicht verständlich" macht, ob man „alsdann noch etwas oder vielleicht gar nichts denke"[1]); zwar erscheint ihm „die unbedingte Nothwendigkeit" gelegentlich „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft": aber er kann gleichwohl von diesem Gebilde „schauderhafter" Erhabenheit nicht los[2]): es „sinkt der Boden, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut Nothwendigen ruht"[3]). „Das ganze All müsste im Abgrunde des Nichts versinken, nähme man nicht Etwas an, das, ausserhalb dieses unendlichen Zufälligen für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte"[4]). „Das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte Dasein der Erscheinungen fordert uns auf (drängt uns), uns nach etwas

---

Selbst wenn die Naturphilosophie die Geometrie zu Hülfe nimmt, wird der Mangel nicht völlig beseitigt ....." J. St. Mill a. a. O. III, 12. 6: „Was man ein Naturgesetz durch ein anderes erklären nennt, heisst nur ein Geheimniss an die Stelle des andern setzen und trägt nichts dazu bei, den allgemeinen Lauf der Natur seines geheimnissvollen Charakters zu entkleiden" (vgl. III, 5, 7; 12. 2; 16. 3; oben S. 48, Anm.; S. 114 f.). — Aber auch Leibnitz sieht sich gelegentlich zu dem Geständniss genöthigt, dass zwar die veritates „necessariae" eine völlige Auflösung zulassen, wie die commensurablen Grössen eine völlige Messung, aber wie „in surdis rationibus resolutio procedit in infinitum, ita eodem pariter processu veritates contingentes infinita analysi indigent ... Talesque sunt omnes, quas voco veritates facti (de scientia universali, a. a. O. p. 83[b]).

[1]) Kr. d. r. V. (W. W. II, 463).

[2]) a. a. O. S. 477. [3]) a. a. O. S. 456. [4]) a. a. O. S. 484.

von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligiblen Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre"[1]). Wir finden Kant daher auch während seiner langen und wechselreichen philosophischen Laufbahn wieder und immer wieder bemüht, selbst die höchsten und allgemeinsten Thatsächlichkeiten des empirischen Daseins von ihrer blossen Facticität (Zufälligkeit) und bloss „comparativen" Allgemeinheit freizumachen und mit irgend einem hypothetischen oder fictiven Prinzip wirklicher oder vermeintlicher Nothwendigkeit in Zusammenhang zu bringen: ohne dass er aber selbst auf diesem Wege irgendwo im Stande wäre, das thatsächlich Gegebene ganz ohne Rest in's Rationale aufzuheben. Während er 1747 die drei „Abmessungen" des Raumes aus dem Newton'schen Gravitationsgesetz deduzirte, letzteres aber auf die Willkür Gottes nehmen musste, der „dafür ein anderes, zum Exempel des umgekehrten dreifachen Verhältnisses hätte wählen können", woraus denn „auch eine Ausdehnung von anderen Eigenschaften und Abmessungen geflossen wäre"[2]), demonstrirt er 1786 umgekehrt das Gesetz der Abnahme der Anziehungskraft mit dem Quadrat der Entfernung aus der Verbreitung durch den dreidimensionlichen Raum[3]). Warum Zeit und Raum „die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind", davon, findet er 1787[4]) zwar, lasse sich ebenso wenig ferner ein Grund angeben, als warum unser Verstand nur vermittelst der „Kategorien" und nur gerade von der Art und Zahl, die der Philosoph selbst herausgestellt hatte, „Einheit der Apperception a priori" zu Stande bringt. Aber andererseits schien ihm die

[1]) a. a. O. S. 443.

[2]) Von der Schätzung der lebendigen Kräfte, § 10, W. W. V, 27: „Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie" .... — 1763 (in der Schrift über die negativen Grössen) wird der Metaphysik die Aufgabe gestellt, „die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen lässt"; (W. W. I, 116). Vgl. ebenda S. 170.

[3]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (W. W. V, 373).

[4]) Kr. d. r. V., 2. Aufl., § 21 (W. W. II, 742).

Apodicticität der Mathematik und der sogenannten „reinen" Naturwissenschaft doch nicht hinlänglich gewährleistet, wenn er nicht jenen Anschauungsformen und Kategorien und dem aus ihnen sich ergebenden obersten Gesetze durch „transcendentale" Deduction aus der „Möglichkeit der Erfahrung" und durch Verknüpfung mit jener „Einheit" absolute Nothwendigkeit (wenigstens für unsere „Erfahrung") verschaffte. Diese Deduction einer Nothwendigkeit als Voraussetzung, als conditio sine qua non einer Möglichkeit ruft unwillkürlich die convulsivische Operation in's Gedächtniss, welche der Autor einst als den „einzig möglichen" Beweisgrund für das Dasein Gottes vorlegte[1]): „Es ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire; denn dadurch wird das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben. Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich ... Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise". Das war 1763[2]). 1790 sucht er einem „rechtschaffenen Manne", der seine Aufgabe darin findet, „uneigennützig das Gute zu stiften", von dem er aber annimmt, er halte sich „festiglich überredet: es sei kein Gott", auf andere Weise mit der Nothwendigkeit, die aus einer Möglichkeit resultirt, beizukommen: „Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer

[1]) W. W. I, S. 180 ff. Vgl. Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. w. a. a. O. S. 106.

[2]) Kant bemerkt selbst zu seinem Beweise (I, 195): „Der Beweisgrund ..... ist lediglich darauf erbaut, weil etwas möglich ist". Vgl. zu diesem „einzig möglichen" Beweise den „strengen" und angeblich „einzig möglichen Beweis" für „das Dasein der Dinge ausser uns", der „den Skandal" aus der Welt schaffen sollte, dieses Dasein „bloss auf Glauben annehmen zu müssen und wenn es Jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können". Kr. d. r. V., 2. Aufl. (W. W. II, 772 ff., 684 f. Anm.).

um ihn im Schwange gehen ... und die Rechtschaffenen ... werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit ... dennoch durch die Natur ... allen Uebeln ... gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein ... bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie ... in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte ... vor Augen hatte ... müsste er als unmöglich aufgeben"; — er müsste freilich, das sehen auch wir ein, in manchen Stücken sich resigniren. „Will er" nun doch, fährt Kant fort, seinem Rechtschaffenen einigermassen platonische Gefühle andichtend, „will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflösst, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen, so muss er .... in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers d. i. Gottes annehmen"[1]). In diesem Geiste postulirte Kant in der Kritik der praktischen Vernunft auch die „transcendentale Freiheit", nachdem in der Kritik der reinen Vernunft der Begriff insofern „problematisch" geblieben war, als seine Unmöglichkeit nicht hatte bewiesen werden können; er postulirte sie als eine Voraussetzung in nothwendig praktischer Rücksicht: welche Freiheit dann ihrerseits durch ihre Wirklichkeit wieder die Möglichkeit noch zweier andern „Ideen" der „reinen" Vernunft (der Ideen Gott und Unsterblichkeit) gewährleistete[2]). Ist nun nicht in diesen Aeusserungen und Forderungen[3]) trotz aller „kritischen" Anläufe noch deutlich der Nachklang vernehmbar einer-

[1]) Kr. der Urtheilskr. § 86 (W. W. IV, 354 f.). Vgl. o. S. 103 f.

[2]) Kr. d. pr. Vern., Vorrede (W. W. VIII, 106 f.). Ueber die Postulate der reinen prakt. Vernunft überhaupt (a. a. O. S. 274 f.).

[3]) Vgl. übrigens noch Kant's Analogien, S. 211 ff. 223 ff.

seits der Wolff'schen Definition der Philosophie als der „scientia possibilium, quatenus esse possunt"[1]) und andererseits der platonisch-aristotelischen Reden, dass alles Wirkliche an voraussetzungslose Voraussetzungen zu knüpfen sei; dass Wissenschaft begreifen müsse, dass und warum Etwas nicht anders sein könne?

Gerade dieser Klang war es, welcher in dem jesuitisch erzogenen Reinhold sich mit verwandten Stimmen aus seiner Jugendzeit verband und, von da zu Fichte hinüberfliegend, in diesem schon von Natur stark platonisch gearteten Jünger Kant's[2]) jenen sympathischen Widerhall erweckte, der sich weiter auf Schelling und Hegel fortpflanzte und dort mit harmonischen Tönen aus Spinoza und dem zeitgemäss wiedererweckten Platon selbst[3]) zu einer lautstimmigen, Tausende von Hörern berauschenden Symphonie absoluten Wissens zusammenquoll. Fichte bemerkt 1794 in der Vorrede zum „Begriff der Wissenschaftslehre", „dass nach dem genialischen Geiste Kant's der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinhold's"[4]). Die Wissenschaftslehre greift nach Fichte's Darstellung die „drei Absoluten", die Kant in seinen drei Kritiken herausgebracht hatte, in Einem Prinzip zusammen; sie durchleuchtet den genetischen Process, welcher Sinnliches und Uebersinnliches aus Einer Quelle hervortreten lässt, bis auf den Grund[5]), völlig a priori, ohne irgend Etwas vorauszusetzen: man darf nicht einmal einen „logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht, als gültig vorausschicken"[6]). Schelling bezeichnet es danach noch in der Philosophie der Offenbarung[7]) als Fichte's „un-

[1]) Philosophia rationalis sive Logica, ed. 3, 1740; § 29.

[2]) Vgl. § 15. — H. v. Stein, a. a. O. III, 293; J. H. Loewe, die Philosophie Fichte's, 1862, S. 169 ff.

[3]) Vgl. S. 105, Anm. [4]) W. W. I, 31.

[5]) Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1804, Nachgel. W. W. II, 103. J. H. Loewe, a. a. O. S. 15 ff.

[6]) Ueber den Begriff der W. L. (a. a. O., S. 68). Vgl. unten § 15.

[7]) W. W. II, [3], 51.

sterbliches Verdienst", „dass er sich ganz vom natürlichen Erkennen emanzipirt und der Philosophie das grosse Vermächtniss des Begriffs absoluter, nichts voraussetzender Philosophie hinterlassen habe".

Es ist sicher kein Spiel mit Analogien und äusserlichen Aehnlichkeiten, wenn wir in dieser „unsterblichen" That Fichte's den Geist Platons — wenn auch fast zur Carricatur übertrieben — wiederfinden[1]). Dass Platons „Idealismus" das „innerste Prinzip aller echten Speculation" sei, mussten wir leugnen[2]); aber den ungestümen Drang auf's „Voraussetzungslose", die Geringschätzung gegen die Thatsachen und gegen alles bloss empirisch gestützte Erkennen: diese hat er hervorgerufen, diesen gab er von jeher — um mit dem a. a. O. citirten Autor zu reden — „die philosophische Weihe". Fichte war unter den platonisch Inspirirten des neunzehnten Jahrhunderts in dieser Beziehung einer der geweihtesten.

Der platonische Grundcharakter, von dem wir hier reden, liesse sich, wenn wir glaubten Werth darauf legen zu sollen, noch auffälliger an dem praktischen Idealismus Fichte's nachweisen[3]).

Wir sehen ganz allgemein im Bereiche der praktischen Philosophie und des praktischen Handelns den platonischen Charakterzug überall da, wo „kategorische", alle Relativität und Bedingtheit abstreifende Imperative und absolute Ideale, ohne irgendwie Compromisse zuzulassen, ohne Nachsicht und Rücksicht, ohne Zuwarten und Bedacht auf sofortige und ganze Erfüllung drängen; überall da, wo „Alles oder Nichts" die Maxime und Parole ist[4]). Wir finden ihn nicht da, wo ideale „Aufgaben" entworfen werden, denen man sich nach Möglichkeit und in vorsichtiger Unterordnung unter die gegebenen Verhältnisse massvoll und allmählich zu nähern sucht, wenn es oft auch nur asymptotisch möglich ist. Ein praktischer Idealist, ganz in dem

[1]) Vgl. S. 82, Anm. 1. [2]) Vgl. S. 12.
[3]) Vgl. Loewe, a. a. O. S. 100 ff. [4]) Vgl. S. 51, Anm. 2.

platonischen Sinne, wie wir ihn verstehen, war in moderner Zeit vor Allem Jean Jacques Rousseau; ein Mann aber auch, von dessen politischen Ideen ein Empirist[1]) das treffende Wort gesagt hat, dass sie „ein Werkzeug" waren, „ebenso fähig, die Welt der Vergangenheit zu zerstören, als unvermögend, die Zukunft zu lenken". Soweit die ziemlich beträchtliche Verschiedenheit des Temperaments und der äusseren Lebensführung es zuliess, hatte Kant eine Neigung zu Rousseau. Auch er war in vielen praktischen Fragen rigoroser Platoniker; er war es für uns überall da, wo er schlechterdings „kategorische Imperative" formulirte, jede Form von Transaction zwischen „Sinnlichkeit und Vernunft" verurtheilte und „die gute Mutter" Natur mit noch sehr viel härteren Ausdrücken behandelte, als Goethe schon an Schiller's „Anmuth und Würde" so „verhasst" war. Er ist es natürlich da nicht, wo er selbst erwägt, wie weit wohl die natürlichen Triebe der Menschen, sich selbst überlassen, im Stande sein mögen, Cultur, Recht und sittliche Gesinnung allmählich emporzutreiben; und wo er die Geschichte dessen, was bisher in dieser Richtung sich durchgesetzt hat und die Aussichten für die Zukunft verzeichnet[2]). Er ist es aber auch da nicht, wo er der vorwärtsstrebenden Entwickelungsgeschichte der Menschheit „unendliche Aufgaben" entwirft. Der Sensualismus hat jedenfalls keinen Grund, die Conception solcher Ideale als ein besonderes Vorrecht platonischer Denkart zu betrachten.

[1]) J. St. Mill, A. Comte und der Positivismus, deutsche Uebersetzung, 1874, S. 49. — Als dieser Philosophie zum ersten Male die Gelegenheit ward, „die in ihr schlummernden Tendenzen zu entfalten", bemerkt derselbe Autor (nach Comte), „erwies sie ihre Ohnmacht in so greller Weise, dass ... eine theilweise Rückkehr zu den Lehren des Feudalismus erfolgte". Vgl. oben S. 59.

[2]) Vgl. besonders: Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (W. W. VII, 367 ff.); Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (a. a. O. S. 321 ff.). Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (a. a. O. S. 222 ff.). Zum ewigen Frieden (a. a. O. 263 ff.). Der Streit der Facultäten (W. W. X, 353 ff.).

14. Drittens: die Annahme normativer Vernunft-Gesetze. Leibnitz, Kant, Herbart u. A.

Dass der menschliche *Geist*, die menschliche „Vernunft“ die Macht besitze, von sich aus Gesetze und Normen aufzustellen, denen das Sein, wenn es überhaupt vollgültig „sein“ oder mindestens, wenn es erkennbar sein wolle, unausweichlich und alles Handeln, wenn es sittlich sein solle, unterworfen sei; dass das Sein so sein *müsse* und der Mensch so wollen *solle*, wie „Vernunft“ a priori gebiete: diese Ansicht, die mit ihrer theoretischen Seite in *Parmenides*, mit ihrer praktischen in *Sokrates* wurzelt, von Platon aber durch Zusammenfassung der theoretischen und praktischen Gesichtspunkte zu einer gewissen Vollendung gebracht worden ist, hat seitdem mehr als irgend ein anderer Bestandtheil des Platonismus die philosophische Gedankenbildung der verschiedensten Zeiten und Nationen beherrscht. Wir müssten Vieles von dem, was in § 7 gesagt worden ist, wiederholen, wollten wir dieses Motiv in den dort behandelten Philosophen Descartes, Leibnitz, Crusius, Kant des Näheren nachweisen. Es ist so sehr die innerste Seele derjenigen Auffassungsweise, die wir als platonisch bezeichnen; es ist für Denker dieses Typus dermassen die unerlässliche Voraussetzung aller Wahrheit und Gerechtigkeit, dass beispielsweise Leibnitz dem Zweifel des Empiristen gegenüber, es möchte wohl Erkenntnisse a priori, angeborne Wahrheiten überhaupt nicht geben, in den Nouveaux Essais entsetzt in die Worte ausbricht: A Dieu ne plaise! nous n'aurions ni *sciences* ni *loix* et nous n'aurions pas même de la *raison*[1]). Natürlich: diese „angebornen“ Erkenntnisse machen eben das aus, was der Platoniker unsere „Vernunft“ nennt; und diese Vernunft ist ihm in Beziehung auf Wissenschaften und sittliche Ordnungen von normativer Souveränetät; die aus ihr er-

[1]) a. a. O. 218^{b}.

fliessenden Wahrheiten sind „ewig, nothwendig“[1]). Sie bilden den Rahmen, das Schema, die Form für alles, was überhaupt sein will; nur so geartetes Sein ist möglich; denn möglich ist nur das Denkbare[2]).

Die *aristotelische* (wie die *wolffsche*) *Ontologie* ruht ganz und gar auf der Voraussetzung, dass das „Denken“ zu normativen, allverbindlichen Seinsbestimmungen befähigt sei. Das Princ. identitatis et contradictionis des Aristoteles besagt ja nicht bloss, dass man über dieselbe Urtheilsvorlage, über die wohldeterminirte Frage nach der Aussagbarkeit eines P von einem S nicht zugleich mit Ja und mit Nein antworten dürfe, dass ein „Denken“ d. h. Urtheilen dieser Art *logisch* widersprechend sein würde: es behauptet, wie synonym damit, dass Etwas nicht zugleich *sein* und *nicht sein*, dass ein *Attribut* einer *Substanz* nicht zugleich zukommen und nicht zukommen dürfe, was *ontologische* Sätze sind. Und Ontologisten platonisch-aristotelischen Charakters haben uns seitdem oft genug des allerbestimmtesten versichert, dass diese Sätze nicht bloss für uns gelten, und nicht etwa bloss auf Grund thatsächlichen, jederzeit controlirbaren Verhalts, sondern auf Grund reiner Machtvollkommenheit, reiner „Autonomie“ der Vernunft, dass sie darum von jedem Sein gelten, dass sie *absolute* Verbindlichkeit haben. So erklärt z. B. der schottische Apriorist Sir *William Hamilton*[3]) von jenen logischen Fundamentalgesetzen[4]), dass was ihnen zuwiderläuft, nicht allein in Gedanken, sondern auch existenziell unmöglich, dass es nicht bloss *logisch*, sondern dass es *metaphysisch*, dass es *absolut* unmöglich sei. Die Leugnung ihrer „universalen“ Anwendbarkeit käme einer Untergrabung der „Realität“ des Denkens durch sich selbst

[1]) Theodicée II, 121 (a. a. O. 538^{a}); Nouv. Ess. 380^{a}: il faut considérer, que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le *principe régulatif* des *existences mêmes* et en un mot les loix de l'univers. [2]) a. a. O. 242^{b}, 309^{a}.

[3]) Lectures III, 98 ff., IV, 65. Vgl. J. St. Mill, Logic II, 7. 4, Examination ch. 21. [4]) Fundamental Laws of Thought.

gleich; „wenn nicht Existenz und Nicht-Existenz objectiv in derselben Weise entgegengesetzt sind, wie subjectiv Bejahung und Verneinung, so ist all unser Denken eine blosse Illusion, eine Lüge. Diese Gesetze zwingen uns durch ihre eigene Auctorität, sie als die universalen Gesetze nicht allein des menschlichen Denkens, sondern der universalen Vernunft zu betrachten“[1]).

Und ähnlich wie von jenen Fundamentalprinzipien des Denkens spricht dieser Autor auch von Axiomen, wie: Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti; omnia mutantur, nihil interit[2]). Weil wir die Sache so denken müssen, darum ist sie auch so.

Ebenso hat von gewissen höchsten und allgemeinsten Gesetzen überhaupt — um ein deutsches Beispiel zu nennen — immer geredet und redet bis auf den heutigen Tag Hermann Lotze. So heisst es noch 1879 in der neuen Bearbeitung der Metaphysik[3]): „Die Metaphysik sucht die allgemeinen Bedingungen auf, deren Erfüllung sie von allem verlangen zu müssen glaubt“ — er fährt nicht etwa fort: „was wissenschaftlicher Bearbeitung zu-

[1]) Whatever violates the laws, whether of Identity, of Contradiction or of Excluded Middle, we feel to be absolutely impossible not only in thought, but in existence ..... not merely in thought, but in reality, not only logically but metaphysically. To deny the universal application of the three laws is, in fact, to subvert the reality of thought ... it in fact annihilates itself ... Unless existence and non-existence be opposed objectively in the same manner as affirmation and negation are opposed subjectively, all our thought is a mere illusion. (Diesen Satz nun freilich könnte — nebenbei bemerkt — auch derjenige zugeben, der solche Corresponsion von Denken und „Sein“ durch die Erfahrung und nicht durch das innere „Gefühl“ oder die „eigene Auctorität“ der Vernunft zu legitimiren gedächte; und auch er könnte jene Corresponsion für eine nothwendige Vorbedingung alles ontologisch verwerthbaren und fruchtbaren Denkens halten). ... those laws constrain us, by their own authority, to regard them as the universal laws not only of human thought, but of universal reason.

[2]) Lectures, II, 377 f., 405 f.; Discussions 3 ed. 1866, S. 605; vgl. oben S. 64, 68 ff.; J. St. Mill, Exam. S. 359 ff.; Logic II, 21. 1.

[3]) S. 9. Vgl. Streitschriften, 1857, S. 11 ff.; Kant's Analogien, S. 284, Anm. 48.

gänglich bleiben soll, welches zugleich „Bedingungen“ sind, denen bis jetzt jede erfahrene Wirklichkeit absolut genügt hat“, sondern: — „was überhaupt sein oder geschehen soll“. Wenn er diese Bedingungen gleich darauf „ideale Formen“ nennt („denen die Elemente jeder Wirklichkeit entsprechen müssen“), so verbirgt sich ja der platonische Ursprung dieser „Formen“ auch im Ausdrucke nicht.

Diese Formen, Prinzipien und Gesetze werden in platonisirenden Kreisen so wenig als der Erfahrung verdankt erachtet, dass sie vielmehr als der einzige Leitfaden und Probirstein gelten, um in der subjectiven Erfahrung selbst das Wahre vom Schein zu unterscheiden, und die „Widersprüche“ zu zerstören. So bezeichnet sie Leibnitz als die Mittel der Verification, comme les apparences de l'optique s'éclaircissent par la géométrie[1]), welche Geometrie selbst, wie wir S. 67 sahen, nach ihm — wie nach Platon — ganz aus solchen normativen Vernunftwahrheiten besteht. Wer nicht an diese ontologischen Normen glaubt, wird von Platonikern als Skeptiker bezeichnet. Daher mochte Kant, der nicht minder als Leibnitz oder Platon selbst von der „Nothwendigkeit rationaler Principien a priori“ überzeugt war, selbst seinen Antipoden Hume noch nicht „in so unbeschränkter Bedeutung“ als Skeptiker brandmarken, „da er wenigstens Einen sichern Probirstein der Erfahrung an der Mathematik übrig liess, statt jener schlechterdings keinen Probirstein derselben (der immer nur in Principien a priori angetroffen werden kann) verstattet“[2]).

In der näheren Bestimmung und Auswahl solcher apriorischen Seinsnormen war der Platonismus nun freilich von jeher ziemlich schwankend und seine Vertreter von zum Theil sehr differenter Meinung. Schwerlich würden sie alle die im § 7 mitgetheilten Descartes'schen oder Crusius'schen Prinzipien auch nur überhaupt für wahr, geschweige

[1]) Nouv. Ess. a. a. O. 344^b (vgl. 378^b).

[2]) Kr. d. pr. V., Vorrede, W. W. VIII, 118.

denn für a priori nothwendig halten; in Beziehung auf Crusius notirten wir schon oben[1]) Kant's abweichende Ansicht. Aber gleichwohl: einige Sätze kehren neben dem Princ. id. und seinen Corollarien — mehr oder weniger wandelbar in der Form freilich — fast bei allen Platonikern wieder. Sätze z. B. wie: dass absolutes Werden unmöglich sei, dass alles im Universum nach der Ordnung der Natur geschehe, dass jede Veränderung ihre Ursache habe, dass das Reale der Welt sich weder vermehre noch vermindere, dass unter denselben Bedingungen dieselben Folgen hervortreten, werden uns immer wieder als Wahrheiten gepredigt, die deshalb ontologische Nothwendigkeit haben, weil wir sie so denken müssen, die nicht als Hypothesen von uns erfunden und durch die Erfahrung bestätigt sind oder die wir als Postulate aufstellen, die gelten müssen, wenn wir nicht gewissen Erkenntnissbedürfnissen, z. B. dem aetiologischen, entsagen wollen, sondern die kategorisch, absolut gewiss sind, und von denen eventuell die Erfahrung selbst, wie bei Parmenides, sich gefallen lassen muss, als widerspruchsvoller Schein entlarvt und gemeistert zu werden.

Unter den Schwankungen, welche sich in Beziehung auf Auswahl und Formulirung solcher Sätze constatiren lassen, sind die interessantesten diejenigen, welche einzelne Platoniker an sich selbst documentiren. Es mag in dieser Beziehung hier genügen, an Kant's wechselnde Stellung zu zweien der wichtigsten dieser Axiome, dem Substanz- und dem Causalitätsaxiom zu erinnern. 1755 behandelte er die Sätze, dass „zufällig" Seiendes nicht eines seine Existenz vorher determinirenden Grundes entbehren könne und dass die Quantität der absoluten Realität in der Welt auf natürlichem Wege weder durch Vermehrung noch durch Verminderung geändert werden könne, mit dem Princ. id. auf Einen Strich[2]). 1781 deducirte er die Sätze, dass jede Veränderung ihre Ursache habe und dass in allen Veränderungen Etwas, die Substanz, beharre, „transcendental-logisch" als „synthetische Sätze a priori", als objectiv gültige, ontologische Nothwendigkeiten (aber nur für die Möglichkeit der Erfahrung) und stellte sie einerseits dem Princ. identitatis, das als ein bloss „logischer" Grundsatz aller „analytischen" Erkenntniss bezeichnet wurde, andererseits sogenannten „regulativen Maximen" bloss subjectiver Legitimation, wie z. B. dem heuristischen Princip der Zweckmässigkeit, prinzipiell gegenüber[1]). 1770 hatte er in der Abhandlung, welche der methodischen Elimination erschlichener Axiome gewidmet war[2]), die in dem Causalitäts- und Substanzaxiom spielenden Begriffe zwar als apriorische Besitzthümer (conceptus connati, ideae purae) angesehen, die Axiome selbst aber behandelte er damals wie später die „regulativen Maximen"; eine dieser Maximen (principia non esse multiplicanda praeter summam necessitatem)[3]) wird ausdrücklich neben ihnen genannt: Es sind „rationes subjectivae", „principia convenientiae", die dem Intellekt das wissenschaftliche Forschen überhaupt ermöglichen, ohne die er bei jeder Gelegenheit sich aus Faulheit auf übersinnliche Agentien berufen würde. Der Satz insonderheit: nihil omnino materiae oriri aut interire omnesque mundi vicissitudines solam concernere formam wird ein Postulat genannt, das in allen Schulen gilt, nicht weil es „a priori" beweisbar wäre, sed quia, si materiam ipsam fluxam et transitoriam admiseris, nihil plane stabile et perdurabile reliqui fieret, quod explicationi phaenomenorum secundum leges universales et perpetuas adeoque usui intellectus amplius inserviret[4]): gegen welchen Standpunkt auch ein Empirist kaum etwas Wesentliches zu erinnern haben würde.

Bei Schwankungen solcher Art ist es nach dem in den vorigen Paragraphen Auseinandergesetzten kein Wunder,

[1]) S. 68 f.

[2]) Princ. primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, W. W. I, 16; 31; vgl. Kr. d. r. V. (W. W. II, 202).

[1]) Vgl. Kant's Analogien, S. 20 ff.; 34 ff.; 63 ff. Oben § 7, S. 70 ff.

[2]) Vgl. oben S. 68.

[3]) Verfuhr der Philosoph vielleicht jetzt selbst nach dieser Maxime?

[4]) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis § 6. S. 26 ff. 30. Vgl. o. S. 114.

wenn platonischer Seits immer wieder der Versuch gemacht wird, denjenigen Sätzen, die man jedesmal für die wirklichen und echten Denknothwendigkeiten und ontologischen Normen glaubt halten zu müssen, durch logische Verkettung und fundamentale Verankerung absoluten Charakter zu verleihen. Man kann es bei der dominirenden Stellung der aristotelischen Philosophie sehr wohl begreifen, wie die Aussagen dieses Platonikers über die systematische Bedeutung des Princ. identitatis nach dieser Richtung einen gewissen Zwang ausüben mussten. Eben dahin zeigten die Aufmunterungen Leibnitzens, alle Erkenntnisse nach Möglichkeit syllogistisch zu verknüpfen, indem man einerseits alles, was in den grundlegenden Wahrheiten enthalten liege, durch logische Operationen hervorzutreiben, und andererseits von allen „nothwendigen“ Wahrheiten — und zu ihnen sollten auch die „metaphysischen“ gehören — durch „Analyse“ den Grund zu finden suche, bis man zu den „primitiven“ Wahrheiten gelange; primitive Vernunftwahrheiten seien aber allzumal „identische Sätze“ [1]). Hiermit war all den verrenkten und absurden analytischen und deductiven Bemühungen, die wir bei den zahlreichen Anhängern der aristotelisch-leibnitz'schen Scholastik auftreten sahen, der Anreiz gegeben und der Weg gewiesen.

Leibnitz selbst nun nannte zwar sein berühmtes Princ. rat. sufficientis eines der „wesentlichsten der Vernunft“ (un des plus essentiels de la raison), behandelte es aber thatsächlich nur wie ein durch Erfahrung nicht widerlegtes, wissenschaftlich unentbehrliches Postulat oder wie eine kantische regulative Maxime und liess eine Deduction aus

[1]) Vgl. Nouv. Ess. a. a. O. 207^{a}; 208^{b}; 219^{a}; 254^{a}; 339^{b} f.; 342; 360^{a}; 364^{b}; 370^{b}; 372^{b}; 380^{a} ff.; 393^{b}. — Monadol. § 33 (707^{b}): Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, ... jusqu'à ce qu' on vienne aux primitives. — Nouv. Ess. (338^{b}): Les vérités primitives .... sont du nombre des vérités de raison ou des vérités de fait .... Les vérités primitives de raison cont celles, que j'appelle .... identiques, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre; z. B.: A est A.

und eine Gleichstellung mit dem Princ. id., wie sie nachher seine Schule in krampfhaften Unternehmungen versuchte, verständiger Weise sich nicht beikommen [1]). Und seit Kant sein Verdict über die scholastische Ableitung des Causalitätsaxioms, wie sie die Wolfianer gaben, ausgesprochen hat, ist dieselbe, wie es scheint, auch in platonischen Kreisen allgemein als ekle petitio principii aufgegeben [2]). Aber die Bemühung überhaupt, Sätze, die man für ontologische Nothwendigkeiten a priori hält, mit der aristotelischen oder leibnitz'schen Fundamentalformel episyllogistisch oder prosyllogistisch in Verbindung zu bringen, wird wohl im Bereiche platonisch-leibnitz'scher Denkgewohnheiten nie aufhören.

Man trifft auch in der Gegenwart Platoniker genug an, von denen nicht bloss der Satz, dass alles in der Natur mechanisch geschieht, der nach Leibnitz in der blossen

[1]) Vgl. Briefw. mit Sam. Clarke (a. a. O. S. 746 ff.). Le grand fondement des Mathématiques est le principe de la contradiction .... mais pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre principe .... c'est le principe de la raison suffisante; c'est que rien n'arrive, sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement (748^{a} f.) ..... ce grand principe du besoin d'une raison suffisaute pour tout évènement, dont le renversement renverseroit la meilleure partie de la philosophie (765^{a}). ..... sans ce grand principe on ne sauroit venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison de plusieurs autres vérités importantes; eine Vernachlässigung dieses Prinzips sei die Quelle antiker und moderner „Chimären“ (wozu vgl. Kaut Proll. W. W. III, 7). Es gebe kein unbestrittenes Beispiel, das als Instanz gegen das Prinzip vorgebracht werden könnte, aber „une infinité d'exemples, où it réussit; ou plutôt il réussit dans tous les cas connus, où il est employé. Ce qui doit faire juger raisonnablement, qu'il réussira encore dans les cas inconnus .... suivant la maxime de la philosophie expérimentale, qui procède a posteriori; quand même il ne seroit point d'ailleurs justifié par la pure raison ou a priori (778). Vgl. S. 67, Anm. 5; S. 117, Anm. 4.

[2]) Vgl. W. Hamilton, Lectures II, 396 f. ... the existeuce of cause being the point in question, the existence of causes must not be taken for granted, in the very reasoning which attempts to prove their reality ... therefore it violates the first principles of reasoning .... Auch er notirt schliesslich: This opinion is now universally abandoned.

Vernunft[1]) seine Gewähr hat, und der andere, dass zwei Körper nicht zugleich denselben Raum einnehmen können, den er für einen Spezialfall der „Incompatibilität" hielt[2]), als logische Consequenzen des Identitätsprinzips und darum als „a priori" gewiss in Anspruch genommen werden, sondern auch solche, wie: dass unter gleichen Bedingungen gleiche Folgeerscheinungen eintreten müssen; dass ein einmal in Bewegung gesetzter Körper, sich selbst überlassen, Richtung und Geschwindigkeit nicht ändere, dass aber für Aenderungen eines der beiden Momente nothwendig eine Ursache da sein müsse; dass die Materie und der Kraftfonds in der Welt identisch bleiben. Ja selbst die Dreidimensionlichkeit des Raumes kann man aus dem Satze der Identität „deducirt" finden[3]).

Ist es in Folge der Kantischen Kritik oder auf Grund eigener Einsicht: neben Deductionen dieser Art tauchen in dem letzten Jahrhundert zu demselben Zwecke vielfach auch andere auf, welche den absoluten Grund alles Seins in geistigen Nothwendigkeiten materialerer, ich meine inhaltvollerer Art sehen, und nun umgekehrt sogar das Princ. id. erst als eine logische Consequenz solcher tiefer liegenden Axiome herausstellen. Wir werden Gelegenheit erhalten, Beispiele dieser Art vorzuführen[4]). Eins folgt in Bälde, wenn wir nunmehr unsern Blick auf denjenigen Philosophen richten, der in seinen ontologischen Postulaten, wie schon oben berührt wurde, bewusster und ausgesprochener Massen fast ausschliesslich von parmenideischen (und platonischen) Denkmotiven[5]) ausgegangen ist: auf Herbart. Er ist fast gar nicht von romantischen Tendenzen beherrscht[6]): und

---

[1]) par la seule raison et jamais par les expériences quelque nombre qu'on en fasse (Nouv. Ess., a. a. O. 383 b).

[2]) a. a. O. 228 a. [3]) Vgl. Kant's Analogien, S. 101. 141. 222.

[4]) S. 140, Anm. 3; vgl. § 15.

[5]) Vgl. u. A. Vorrede zur Einl., W. W. I, 7. 11; die Einl. selbst S. 34 ff.

[6]) Die romantische Philosophie titulirt er abschätzig: „Modephilosophie" (XII, 199), mit der er im „Streit" liegt. Schelling bezeichnet er als denjenigen, „welcher metaphysischen Unsinn mit wahrer poetischer Freiheit zu mischen und zu formen weiss" (Einl. a. a. O. S. 10); seine Schule

er ist gleichwohl in der hier vorliegenden Frage durch und durch Platoniker. Er kennt und berücksichtigt zum Theil Kant's Kritik; aber in dem, was wir für das allerwesentlichste an dieser Kritik halten, fällt er auf das ontologische Niveau des Aristoteles[1]), Leibnitzens, ja sogar Wolffs zurück.

Wir setzen am besten mit seinem kantianisirenden Versuche ein, sich von der Wolff'schen Ontologie und ihren geistesverwandten Vorgängerinnen kritisch zu trennen.

Diese Wolff'sche Metaphysik gehört ihm zu der „bloss analytischen Art zu philosophiren, dergleichen grossentheils die ältere Schulphilosophie war"; sie operirte mit „schlechten dialektischen Werkzeugen, Tautologien, wie der Satz des Widerspruchs und seine ganze Familie". Er scheint es seinerseits danach mit Kant auf „synthetische" Urtheile abgezweckt und Wolffs vermeintlich synthetische Sätze a priori nur für Sophisticationen und Erschleichungen angesehen zu haben. Wirklich wird der Unsinn Wolffs, erstens „das Seiende aus Essenz und Existenz zusammenzusetzen" und zweitens, doch aus blossen Begriffen das Sein herauszuklauben, in fast kantischer Weise und sogar mit gelegentlicher Berufung auf Kant, gebrandmarkt[2]). „Hätte

---

wird wegen des „Missbrauchs, den sie vom Platonismus macht" getadelt (a. a. O. S. 79, Anm.). Der „Mystik" mit ihrer intellektualen Anschauung weicht er überall geflissentlich aus, um zwischen ihr und dem „Empirismus" die „richtige Mitte" zu suchen (a. a. O. S. 35—41, 44 f., 54—57). Vgl. o. S. 32, Anm. 2.

[1]) Vgl. Einl. § 122, Anm. der 2. Ausgabe (W. W. I, 187): „In jedem Falle dürfen die ontologischen Versuche des Aristoteles durchaus nicht als unnütze Subtilitäten verachtet werden".

[2]) Einl. § 30 Anm.; § 39 Anm.; Metaph. § 71; § 128 (W. W. III, 387): „wie wenig die blosse Logik über metaphysische Schwierigkeiten vermag". — Vgl. dazu vor Allem Kant's einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (W. W. I, 171 ff., dort u. A. S. 173: „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges"); und in der Kr. d. r. V. den Abschnitt „von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes" (W. W. II, 462 ff.). Kant würde den Herbart'schen Beweis für seine „Realen" für ebenso „unmöglich" gehalten haben, wie den scholastisch-descartes'schen für das „ens realissimum".

Kant nichts weiter geschrieben, als den einzigen Satz: hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche, so würde man schon hieraus erkennen, dass er ausserhalb des alten Vorurtheils stand, nach welchem die Möglichkeit, mit ihrem Complemente zusammengefasst, das Wirkliche ausmachen sollte ....; er wusste, dass das Mögliche den Begriff, das Wirkliche aber den Gegenstand und dessen Position bedeute[1]).

Ein nicht parmenideisch angelegter, ein bloss sensualistischer Philosoph würde nun die „absolute Position", die Kant und Herbart als das Charakteristicum des Wirklichen gegenüber dem Möglichen, dem Begriffe, bezeichnen, in demjenigen „Gegenstand" finden, der sich in der sinnlichen Warnehmung darbietet; auch Kant betreffen wir auf dieser Bahn[2]). Was Herbart hindert, den sinnlich warnehmbaren Objecten diese absolute Position zuzugestehen, das sind die „Widersprüche", die sein „strenges Denken"[3]) in ihnen ebenso sieht wie das der Eleaten. Dieses strenge Denken ist in seiner ontologischen Normativität und Autonomie nach Herbart zu zwei Leistungen befähigt: Erstens erkennt es — mit „den besten Denkern"[4]) — dass das sinnlich Gegebene, „die gesammte Sinnenwelt" nur „Schein" oder Erscheinung, nicht „das wahrhaft Seiende" ist; zweitens kann es das Seiende, auf das dieser Schein als das ihm zum Grunde liegende hinweist, von sich aus auferbauen. Es ist interessant, einige Schritte dieses modernen Eleatismus etwas schärfer in's Auge zu fassen.

„Schon der gemeine Verstand" kann die absolute Position nicht da lassen, „wohin sie ursprünglich fällt, nämlich in der Empfindung" (der „Materie des Gegebenen");

[1]) Kant, Kr. d. r. V., a. a. O. S. 467; Herbart, Metaph. § 32 (W. W. III, 117 f.).

[2]) Vgl. z. B. W. W. I, 172; II, 193; 301: „Was mit einer Warnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich".

[3]) Der Ausdruck aus der Schrift „über die verschiedenen Hauptansichten der Naturphilosophie" (W. W. I, 505).

[4]) Einl. § 3, W. W. I, S. 34 h: (Eleaten).

denn die Empfindungen sind „keine Dinge; nichts Reales"; aber sie bilden „Gruppen, die wir Dinge nennen". „Sollte die absolute Position ... der unmittelbaren Empfindung" zukommen: „so müsste es möglich sein, die einzelnen Empfindungen aus ihren Gruppen herauszureissen. Denn so lange sie darin bleiben, stellt keine dar, was an sich ist"[1]).

Diese Reflexionen des „gemeinen Verstandes" (welche, nebenbei bemerkt, die „absolute Position" von vornherein so fassen, dass das beabsichtigte Ergebniss herauskommen muss, die also letztlich auf einer petitio principii beruhen)[2]), gehen allmählich in die Bedenken der alten Skeptiker über: „Das Was der Dinge[3]) wird uns durch die Sinne nicht bekannt. Denn: die sämmtlichen in der Warnehmung gegebenen Eigenschaften der Dinge sind relativ; keine einzige gibt dasjenige an, was der Körper für sich selbst[3]) ist": sie hängen nämlich erstens von dem „Zustande der Sinne", dem „Medium der Empfindung" und „der räumlichen Lage" des perzipirenden Subjects ab; zweitens haben wir mehrere Sinne: „jeder sagt uns auf seine Weise, was die Objecte seien"[3]); und hätten wir noch mehr Sinne, so würde „das nämliche Ding"[3]) für uns noch mehr Eigenschaften bekommen. Drittens: „Ein Körper hat Farbe: aber nicht ohne Licht; er klingt, aber nicht ohne Luft; er ist zerbrechlich, wenn man ..., hart oder weich, wenn man .... schmelzbar, wenn ...." Ausserdem verträgt sich die Mehrheit der Eigenschaften überhaupt nicht mit „der Einheit des Gegenstandes"[3]). Das Ding soll freilich

[1]) Metaph. § 199. 215 (W. W. IV, 69. 102).

[2]) Dergleichen petitiones principii haben etwas Typisches; sie wiederholen sich höchst merkwürdig bei allen parmenideisch gearteten Metaphysikern; sie pflegen alle, wie schon J. St. Mill (Logic V, 3. 3. und an den dort citirten Stellen) hervorgehoben und durch Beispiele belegt hat, mit ihren Schlüssen aus vermeintlichen Denknothwendigkeiten so zu verfahren, dass sie mühevoll aus ihren Begriffen evolviren, was sie vorher selbst involvirt hatten (laboriously ... evolving from their ideas of things, what they had first involved in those ideas). Vgl. oben S. 133, Anm. 2.

[3]) Auch hierin steckt eine petitio principii, wie in „dem, was an sich ist" des gemeinen Verstandes. Vgl. unten § 18. 22. 25.

bloss als „der Besitzer jener Eigenschaften“[1]) gelten; aber „eben darum nun, weil man es erkennen muss an dem, was es hat, und nicht durch das, was es ist“[1]), sieht sich nach Herbart die Vernunft „gezwungen, zu gestehen, dass das Ding selbst, der Besitzer jener Kennzeichen[1]), unbekannt bleibt“[2]). Fragt man: warum man sich nicht bei den bekannten „Dingen“, den empirisch gegebenen, gesetzmässig geknüpften Aggregationen vielseitig bedingter Warnehmungsinhalte[3]), von denen — in schwankendem Gebrauch — die einen als Substrate der übrigen, die dann als ihre Attribute oder Accidenzen gelten, bezeichnet zu werden pflegen, warum man sich dabei nicht beruhigen dürfe, so verweist Herbart einerseits auf den Begriff der absoluten Position, der jede Art der Relation ausschliesse (s. o.); andererseits erfährt man, dass „die zwar räthselhafte, aber dennoch unleugbare Form des Gegebenen, nach welcher die einfachen Empfindungen nicht einzeln, sondern in bestimmten Gruppen angetroffen“ werden, auf den Begriff eines „unbekannten Besitzers mehrerer Eigenschaften hintreibe (wovon freilich der Sensualist, welcher sich belehren lassen möchte, nichts fühlt), dass „aber aus der Forderung, das Ding solle die vielen Merkmale besitzen, sich gar ein Widerspruch entwickelt, der einer Umarbeitung im Denken entgegensieht“. Der „Widerspruch“ ist dieser: „Das Besitzen oder Haben der Merkmale muss doch am Ende dem Dinge als etwas seiner Natur Eigenthümliches[4]), als eine Bestimmung seines Was[4]), zugeschrieben

[1]) Vgl. vor. S. Anm. 3.

[2]) Einl. § 19 ff.; § 39; 118; vgl. auch W. W. XII, 224.

[3]) Auch Herbart bemerkt einmal (Allg. Pädagogik, W. W. X, 72), dass Sachen — „dem Knaben“ — „nichts anderes sind als die gegebenen Complexionen derjenigen Merkmale, die wir in der Abstraction herausheben und abgesondert betrachten“. Und „der Knabe“ scheint recht haben zu sollen: denn der Philosoph fügt bedauernd hinzu: „Aber unglücklicherweise ist es Niemandem geläufig, Sachen als Complexionen von Merkmalen zu begreifen“. Allerdings, die „Abstraction“ hat uns verdorben. Vgl. Locke, a. a. O. II, 23. 14; III, 3. 14. Unten § 22.

[4]) Vgl. vor. S. Anm. 3.

werden. Dieses Besitzen ist ein ebenso vielfaches und ebenso verschiedenes als die Eigenschaften, welche besessen werden. Es ist folglich ebenso wenig als sie fähig zur Antwort zu dienen auf die einfache Frage: was ist[1]) dies Ding? Diese Frage stösst jede Vielheit aus“[2]). So scheitert der Realitätsanspruch des Gegebenen nicht an Widersprüchen, die in ihm selbst lägen, — wie sollten sie auch? — sondern an der Bevorzugung jenes „Unbekannten“, zu dem der Ontolog sich hatte „hintreiben“ lassen: er scheitert, weil es mit dem „Was“, der „Natur“ dieses Unbekannten im „Widerspruch“[3]) steht. Das sinnlich Gegebene ist aus diesem Grunde so zu sagen nur halbreal; es ist nur „Erscheinung“.

[1]) Vgl. S. 137 Anm. 3.

[2]) a. a. O. § 122 (S. 185 f.); vgl. ebenda § 21; § 39 (S. 81): „was oder welcherlei ist dies Eine?“ — Ebenda wird — naiv — bemerkt, dass „alles auf die Art der Einheit ankommt, welche gefordert wird“ und dass „wo es erlaubt ist, die Einheit einer Summe anzunehmen, da kann diese Summe ein solches und ein anderes enthalten“.

[3]) Der Satz des „Widerspruchs“ heisst Einl. § 39: „Entgegengesetztes ist nicht einerlei“; .... „mit ihm gleichgeltend ist der Satz der Identität: A = A, eigentlich: A ist nicht gleich non A ...; er ist oft unrichtig so ausgedrückt worden, als ob er sich auf Dinge als solche, wohl gar mit Einmischung von Zeitbedingungen bezöge, „während er bloss Begriffe als solche betrifft“. Gleichwohl dürfen Sätze dieser Art nicht, wie es von Kant geschah, „in die Logik“ verlegt werden, „wo sie unnütz sind“. Man muss sie ontologisch verwerthen. Wolff versuchte es vergeblich, mit ihnen in Demonstrationen vorwärts zu kommen; es blieben für ihn „Tautologien“ (vgl. oben S. 135). „Man muss erst die Widersprüche in den gegebenen Erfahrungsbegriffen kennen, um einzusehn, wie wichtig die Forderung ist, dass A = A sein solle“. Nicht als ob es unerlaubt wäre, „Unmögliches“, „Entgegengesetztes“ in Einen Begriff zu bringen: „man muss mit unmöglichen Begriffen“ (wie $\sqrt{-1}$) „in der Mathematik zu rechnen, in der Metaphysik richtig zu denken verstehen“. Aber (§ 6) „die Auffassung der Welt und unsrer selbst führt manche Begriffe herbei“ die keine „Vereinigung unserer Gedanken zulassen“; der Philosophie erwächst die Aufgabe, sie „so zu verändern, wie es durch die besondere Beschaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird“. § 39: „Schon die Mehrheit disparater Begriffe kann einen Widerspruch da hervorbringen, wo die Natur der Sache eine strenge Einheit erfordert“. (Vgl. vor. Anm.; oben S. 132, Anm. 1).

Dasselbe Ergebniss treiben die von dem Autor adoptirten Bedenken der Eleaten und Platons[1]) gegen die Continuität (in Raum und Zeit) und gegen die Veränderung heraus. Wir beschränken uns auf die letzteren[2]).

„Es ist unmöglich, dass ein Ding zugleich sei und nicht sei". Diesen Satz räumt Jedermann willig ein"[3]). Aber nicht bloss das „Zugleich" enthält nach Her-

---

[1]) a. a. O. § 119 ff. 125 f. Metaph. § 227. — Auch Kant fand den Begriff der Veränderung als einer „unaufhörlichen Folge von Sein und Nichtsein" „anstössig" und „unbegreiflich" (Kr. d. r. V., W. W. II, 357; 778), während schon Aristoteles den Eleaten gegenüber fragte: *ἀλλοίωσις διὰ τί οὐκ ἂν εἴη;* welche Unaufgelegtheit, „die Widersprüche zu erkennen, die darin verborgen liegen", (und die allerdings — wie man zugeben kann — auf dem Standpunkt aristotelischer Ontologie so gut da sind wie für Herbart) Herbart als „naiv" bezeichnet. (Einl. § 122 Anm., W. W. I, 187).

[2]) Zu dem Widerspruch, der in der Continuität liegen soll, vgl. die Erinnerungen des Herbartianers Drobisch (Berichte der math. phys. Classe der K. Sächs. Ges. der Wissensch. 1853, S. 155 ff.).

[3]) Der ontologische Identitätssatz des Aristoteles, der an dieser Stelle ziemlich desultorisch wie der Anfang einer Argumentation ex concessis oder wie eine Berufung auf den consensus gentium herauskommt, ist im Grunde auch bei Herbart fundamentales Realprinzip und zwar ist er es mit all den Erweiterungen und Modificationen, zu denen der Philosoph sich für ermächtigt hält. (Vgl. Capesius, die Metaphysik Herbart's S. 71 ff.) Es ist interessant, schon in der eigenen Schule das Bedenken zu vernehmen, worauf sich wohl die absolute Giltigkeit dieser Real-Logik gründe, um so interessanter, als der typische Charakterzug, der den Herbart'schen Uebergriff erklärt, sofort eine neue Gewaltsamkeit platonisirender Art erzeugt, die als typisches Beispiel jener Deductionsweise dienen kann, von der S. 134 die Rede war. Ich denke hier an Th. Waitz. Er bemängelt (Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1849, S. 543 ff.) Herbart's Stellung zu dem Principium identitatis überhaupt: „Was ist im Grunde eine solche Behauptung Anderes als die einer intellektuellen Anschauung ..?.. welches Recht hat man denn noch, das Princip Schellings zu bekämpfen, wenn man sich nicht etwa auf den consensus gentium stützen will, der dem Prinzip widerstreite?" Er fordert seinerseits eine Ableitung und Rechenschaft: „warum jene Grundsätze", auf denen auch nach seiner Meinung „jede Garantie für die Richtigkeit des Gedankenfortschrittes überhaupt ihrem letzten Grunde nach beruht", warum sie „für uns bindend sind"; da es ausser denjenigen „Elementen, aus denen unsere ge-

bart eine „Unmöglichkeit": das „Nacheinander" soll sie gleichfalls enthalten, mag man nun an das abwechselnde Sein und Nichtsein im absoluten Sinne oder bloss in Hin-

---

sammte geistige Entwickelung hervorwächst", dem „sinnlich Gegebenen als solchen" keine „unmittelbar gewisse Wahrheit" gebe. Anstatt nun aber auf Grund solcher Ueberzeugung die Legitimation alles dessen, was in der Herbart'schen Anwendung dieser Prinzipien synthetischen Charakter hat und „Gedankenfortschritt" im Kantischen Sinne darstellt und also einer Begründung allerdings bedürftig ist, in der Natur der Sachen, der Erfahrung des „sinnlich Gegebenen als solchen" zu finden, sucht er einen „psychologischen Grund" und sieht ihn — als ob Kant seine Paralogismen der reinen Vernunft nie geschrieben hätte (vgl. Kr. d. r. V., W. W. II, 282 ff.) — „in dem Wesen der Seele selbst", „keineswegs aber in irgend einer Beschaffenheit des erfahrungsmässigen Stoffes": „Aus der Einheit der Seele" folgt, „dass sie keine innere Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten oder Zuständen zugleich in sich fassen kann ..... Ein einziger Vorstellungsact kann keinen zusammengesetzten vielförmigen Inhalt haben (der Sensualist würde vielleicht nach dem Grunde fragen und die conträre Thatsache entgegenhalten) .... „Hierauf beruht der Satz der Identität: A ist A (!). Der Sinn desselben ist deshalb ursprünglich (!) kein anderer als der: jede Vorstellung .... als solche ist einfach und darum im strengen Sinne sich selbst gleich..... Mit aller Schärfe gilt nämlich der Satz der Identität nur von den einfachen Vorstellungen ..... das Viele als solches schliesst für unser Denken einen Widerspruch in sich .... Der Satz des Widerspruchs ist demnach wie der der Identität nur ein anderer, objectiv gefasster Ausdruck eines und desselben psychologischen Gesetzes: nur deshalb, weil wir Vieles nicht durch Einen Vorstellungsact denken können, ist Verschiedenes nicht Eins; und nur deshalb, weil wir durch Einen Vorstellungsact nur Eins denken können, ist jedes Vorgestellte sich selbst gleich (!) Vgl. S. 132, Anm. 1. — Diese Evolutionen des deductionssüchtigen, scholastischen Scharfsinns erinnern doch ganz an Chr. Wolff und seine Schüler. Sie erinnern auch an Kant's transcendentalphilosophische Verknüpfung seiner Axiome, Anticipationen u. s. w. mit der synthetischen Einheit der Apperception, von der oben S. 71 f. die Rede war, und an die im Text sogleich wiederum erinnert wird. Sie erinnern aber auch an Fichte's convulsivisches Bemühen, den Satz A = A, den „jeder zugibt", aus der ursprünglichen Selbstsetzung des Ich (vgl. § 15) herzuleiten. Und will Jemand das Typische, das in all solchem Gebahren liegt, in noch breiterer Ausdehnung dargestellt sehen, so kann er etwa noch bei Herbert Spencer First Principles, Part II, ch. 6) den Versuch vergleichen, das Gesetz von

sicht auf eine „Qualität" denken. Wir sehen hier von dem absoluten Werden und Vergehen ab[1]) und halten uns bloss an „den Wechsel der Qualität", die Veränderung im eigentlichen Sinne.

Herbart: „Das Ding soll beharren im Sein[2]); aber es soll bald ein solches, bald ein anderes sein. Dem Scheine nach hält die Zeitbestimmung das Entgegengesetzte auseinander; und wenn das Ding bloss am Sein genug hätte, ohne irgend Etwas zu sein[2]), so wäre hiermit der Widerspruch vermieden. Aber das Sein ist gar keine Bestimmung des Dinges, sondern bloss der Art, wie wir es setzen. Hat es also eine gewisse Qualität nur zuweilen, mit Unterbrechungen und in den Zwischenzeiten eine andere: so ist ein und dasselbe Ding höchstens in den Perioden vorhanden, worin es sich selbst gleich ist. Die Zwischenzeiten füllt ein anderes Ding aus, das an seine Stelle tritt". Kurz: „die Zeitbestimmung ist ganz unnütz, um den Widerspruch abzuwehren".

So kann die Herbart'sche Vernunft, da sie sich nun einmal zu einem „Dinge" „hingetrieben" findet, dessen Begriff die sinnlichen Aggregate, die wir „Dinge" nennen, mit ihren theils permanenten, theils variabeln Inhalten nicht entsprechen wollen, das sinnliche Gegebene nur für „Erscheinung" halten: ebenso wie Parmenides und Demokrit, wie Platon und Kant.

Kants „reine Vernunft" nun freilich — da sie die Vernunft des Kritikers der reinen Vernunft war — fühlte sich nicht berechtigt über das, was da erscheint, von sich aus Bestimmungen zu treffen. Sie hatte „transcendentalphilosophische" Gründe, zu wissen, dass ihre theoretischen Macht-

der Erhaltung der Kraft (persistence of force), „the ultimate truth, which can be .... derived from no other", worauf „all reasoned-out conclusions whatever must rest", „the sole truth which transcends experience by underlying it" (§ 59, 62) aus der „persistence of consciousness" — soll man sagen psychologisch oder transcendental? — zu deduciren und absolut gültig zu machen.

[1]) Vgl. Kant's Analogien, S. 134. [2]) Vgl. S. 137 Anm. 3.

befugnisse nur auf die „Erfahrung", das sinnlich Warnehmbare, die Natur eingeschränkt seien[1]). Nur ihr schrieb der Verstand Gesetze (a priori) vor, „die er aus sich selbst schöpft"[2]). „Die transcendentale Analytik hat dieses wichtige Resultat: dass der Verstand a priori niemals mehr leisten könne als die Form einer möglichen Erfahrung zu anticipiren und dass er die Schranke der Sinnlichkeit niemals übersteigen kann. Seine Grundsätze sind bloss Principien der Exposition der Erscheinungen und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben, muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen"[3]). Das Feld der absoluten Ontologie, auf dem die Wolfianer Blumen und Früchte pflückten, ist für Kant eine Wüste; und ein Ontolog dieser Schule dem künstlichen Manne vergleichbar, der aus Sand einen Strick drehen kann[4]).

Weder Fichte, Schelling und Hegel noch Herbart haben diese Einschränkung der ontologischen Souveränetät des Geistes ertragen mögen; beide Richtungen fielen auf den Standpunkt des absoluten Wissens der Vernunft zurück. Jene übrigens von ihren Principien aus mit mehr Recht als dieser. Sie setzten sich über die kritischen Schranken principiell fort; alles Sein ist nichts weiter für sie, als — um den kühnen Ausdruck Schellings zu gebrauchen[5]) — „eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz". Wenn Kant einst seinen rationalistisch-ontologischen Anläufen den kritischen Scrupel entgegengehalten hatte, wie unsere „Intellectual-Vorstellungen", wie „die Axiomata der reinen Vernunft" mit den „Gegenständen" übereinstimmen könnten, „ohne von der Erfahrung Hülfe zu entlehnen", da letztere, die Gegenstände, doch

[1]) Vgl. Kant's Analogien, S. 182 ff. [2]) Oben S. 72 Anm. 2.
[3]) Kr. d. r. V. a. a. O. S. 204.
[4]) Kritik Eberhard's, a. a. O. I, 406 ff.
[5]) W. W. I[4], S. 77.

durch jene nicht „hervorgebracht werden“[1]): so fiel solcher Scrupel natürlich auf einem Boden weg, wo allerdings die Fülle der Dinge, alles objective Sein aus den Actionen oder dialektischen Evolutionen des Intellects hervorbricht, wo das Sein mit dem Denken coincidirt, wo die von Kant so sorgfältig gehütete Grenze[2]) zwischen (sinnlich receptiver) menschlicher und (schöpferischer, „vollkommen intellectualer“) göttlicher „Anschauung“ in prometheischem Selbstbewusstsein und in neuplatonisch-romantischer Ueberschwänglichkeit von vornherein niedergerissen war[3]).

Wie aber Herbart, den nüchterner Verstand wie christliche Frömmigkeit vor solchen Gewaltstreichen der rasend gewordenen „Vernunft“ bewahrten, von dem halbpositivistischen Standpunkte Kants auf den platonisch-wolffischen der absoluten Souveränetät der speculativen Vernunft zurückfallen konnte, wie er die so einfachen Fragen, 1) ob und 2) wie Urtheile über Thatsachen aus blossem Denken möglich sind — von denen Kant sich doch wenigstens die zweite hatte schwer genug auf's Herz fallen lassen[4]), wenn er auch schliesslich eine Antwort darauf gab, die Herbart's Scharfsinn selbst als eine petitio principii brandmarken konnte — wie er nun aber selbst diese Fragen sorglos ganz bei Seite setzen, und wie er die Nichtidentität von „Denken“ und „Sein“, von „Begriff“ und „Gegenstand“ behaupten und doch fortwährend das thatsächlich gegebene

---

[1]) An Herz, a. a. O. XI, 26.

[2]) Vgl. Inauguraldissertation vom Jahre 1770, §§ 10. 25 (Divinus intuitus, qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis).

[3]) „Wüsst' nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen, da ich sie kenne von innen und aussen .... Steckt zwar ein Riesengeist darinnen .... Im zwerghaften Menschenkind der Riesengeist sich selber find't ... (Schelling's Glaubenskenntniss Heinz Widerporstens. [Aus Schelling's Leben und Briefen I, 282 ff.]; vgl. auch seine Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“, W. W. I[1], 149 ff.); andererseits oben S. 118, Anm. 4.

[4]) Vgl. Proll. § 4; oben S. 16 Anm. 1; Kant's Analogien S. 133. 207; Capesius a. a. O. S. 65.

Sein mit dem Denken meistern und ein sogenanntes wahres Sein von sich aus construiren konnte, das würde wunderbar scheinen, wenn man nicht auch sonst die dämonische Macht welthistorischer Irrthümer zu beobachten Gelegenheit hätte. Dass Herbart bei allem prätendirten Kantianismus[1]) im Wesentlichen doch wieder an den Dogmatismus der vorkantischen Periode angeknüpft hat: dessen hat er schliesslich selbst kein Hehl gehabt; seine Aeusserungen hierüber sind instructiv sowohl durch das, was sie an Kant, wie durch das, was sie an ihm selbst blossstellen. „Den Idealismus“ Kant's, Fichte's und Schelling's betrachtet er im Grunde und bezeichnet er auch geradezu als „ein misslungenes Experiment“; er ist ihm „nur eine Episode in der Geschichte der Philosophie“; „der eigentliche Denker“ müsse nun den „Hauptfaden des Epos“ (der Metaphysik) wieder aufnehmen „und gemäss seiner ursprünglichen Bestimmung weiter spinnen“[2]). Wer der Kant'schen Beschränkung unserer „Formen“ des Denkens und der Anschauung auf das „menschliche Erkenntnissvermögen“ zustimme und damit die Möglichkeit offen lasse, dass „andere Vernunftwesen wohl eine andere Einrichtung ihres Denkens haben könnten“, der „verfahre consequent, wenn er die Schlüsse von der Erscheinung auf das Reale für ein blosses Ereigniss in unserm Erkenntnissvermögen halte“. Die Formen des Denkens haben aber — so lehrt er seinerseits — eine „innere und unabänderliche Nothwendigkeit“. Wem diese „klar“ sei, der müsse „richtigen Schlüssen“, von „festbestimmten Grundbegriffen“ aus, der müsse „regelmässig“ und „nothwendig fortschreitendem Denken vertrauen“[3]). Herbart ist entschlossen, sich vertrauensvoll von solchem Denken zu ontologischen Aussagen über das bis dahin unbekannte „Reale“, was hinter der Erscheinung liegt, leiten zu lassen.

---

[1]) Vgl. Kant's Analogien, S. 277, Anm. 1; ferner W. W. XII, 376; III, 64; VI, 276. [2]) Metaph. § 117 (W. W. III, 341; vgl. I, 190 f., 214, 222 f.)

[3]) Psychologie als Wissenschaft (W. W. V, 201 f.) Einl. (W. W. I, 29. 34 ff.).

Er kann es übrigens von dem Punkte aus, zu dem wir ihn geführt haben, wie wir meinen, mit Ruhe. Die Arbeit ist mit der kritisch-skeptischen Vorbereitung schon im Wesentlichen gethan. Alles Folgende ist auch wirklich nur darauf gerichtet, die petitiones principii weiter auszuwickeln, die in den vorbereitenden Reflexionen enthalten liegen.

Der nächste Schritt besteht in der Wiederholung und näheren Determination des schon von Kant vorgetragenen Gedankens, dass der „Schein" der Erfahrungswelt als solcher ein „Sein" voraussetze, dass das Gegebene nicht „erscheinen" könnte, wenn das Reale nicht wäre, das in ihm „erscheint" (was nur eine logische Analyse oder tautologische Transformation des einmal eingeführten Begriffs der Erscheinung selbst ist)[1]). Es ist aber auch kein Wunder, wie das „reine Sein" der „Realen" dem fortschreitenden Denken näher charakterisirt erscheint. Es ist kein Wunder, dass sie als all der Eigenschaften entkleidet herauskommen, die an den Objecten der Sinnenwelt als widerspruchsvoll bezeichnet waren; dass sie ohne alle „Negation" und „Relation" sind, von schlechthin einfacher, durch keine inneren Gegensätze bestimmbarer Qualität, unveränderlich u. s. w., kurz ganz eleatisch[2]). Wir können davon absehen, die Operationen des „reinen Denkens", welche zu diesen Resultaten führen, in's Detail zu verfolgen[3]). Auch überheben wir uns der Prüfung, ob selbst, wenn wir die Herbart'schen Prinzipien und Ausgänge zugeben, das erreichte „reine Sein" nun wirklich — auch nur im Sinne des Ontologen selbst — widerspruchsfrei sei[4]). —

[1]) a. a. O.; Metaphysik § 47; 199 (W. W. IV, 69 f.): „Wieviel Schein, so viel-Hindeutung auf's Sein". Vgl. Kant's Analogien, S. 272; 329, Anm. 318.

[2]) Vgl. Einl. § 133 ff.; Metaph. § 205 ff. (W. W. I, 218 ff.; IV, 81 ff.).

[3]) Vgl. Drobisch, Ueber die Wandlungen der Begriffe des Idealismus und Realismus und die idealistische Seite der Herbart'schen Metaphysik, Zeitschr. für exacte Philos. V, 139 ff.

[4]) Vgl. Trendelenburg, Histor. Beiträge zur Philosophie 1855; II, 334 ff. Hier wird die These ausgeführt: „Wären die Widersprüche da, welche Herbart angibt, so sind sie von ihm nicht gelöst".

Noch viel wirksamer als im speculativen Gebiet hat sich die platonische Ueberzeugung von der ursprünglichen, normativen, absolut verbindlichen Kraft des menschlichen Geistes auf praktischem Boden erwiesen. Wir finden sie bei Cicero so gut wie beim Apostel Paulus[1]). Kants Lehre von der Autonomie der praktischen Vernunft ist — abgesehen von dem ganz eigenthümlichen und neuen Gedanken, dass die blosse gesetzgebende Form der Maximen allein der moralische Bestimmungsgrund des Willens sei[2]),

Einen vermeintlich ganz neuen ontologischen Apriorismus hat mit abstossend souveränem Selbstbewusstsein in den letzten Jahren Eugen Dühring zum Vortrag gebracht; vgl. Kant's Analogien S. 299, Anm. 128; S. 128, 140. Es verlohnt sich nicht, hier näher darauf einzugehen; der Standpunkt hat erst kürzlich eine bei aller Masslosigkeit des Tons in der Sache nicht unzutreffende Abfertigung erfahren durch die Schrift des Socialisten Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 1878. Die subjective und historische Bedingtheit vieler von Dühring als apriorische, ewige Wahrheiten verkündeten Lehren wird von dem Kritiker richtig in's Licht gestellt. Und das Anziehendste an diesem ganz im Sinne des Empirismus gehaltenen Nachweise ist, dass man noch deutlich den Weg verfolgen kann, auf dem sich diese Auffassungsweise aus der Hegel'schen, von der die geistige Entwickelung des Kritikers selbst sichtlich ausgegangen ist, allmählich herausgearbeitet hat; doch davon unten noch ein Weiteres (S. 164 f. Anm.). S. 17 heisst es bei Engels: „Dühring construirt die wirkliche Welt aus den Gedanken, aus irgendwo vor der Welt von Ewigkeit bestehenden Schematen, Schemen oder Kategorien ganz wie — ein Hegel". Wir könnten mit Rücksicht auf das oben S. 128 ff. Mitgetheilte noch treffender fortfahren: „oder wie ein Herbart und Lotze". Vgl. noch besonders a. a. O. S. 16 ff., 64 ff., 74, 76, 126, 193.

[1]) Vgl. z. B. Cic. pro Milone. 4, 10: ... non scripta, sed nata lex quam non didicimus .... verum ex natura ipsa ... hausimus .... ad quam non docti sed facti, non instituti, sed imbuti sumus .... Tusc. III, 1. 2: .... naturae lumen ... ingeniis nostris semina innata virtutum, Fin. II. 14. 45: Honestum .... non tam definitione .... intelligi potest, quam communi judicio et optimi cujusque studiis atque factis. Tusc. I. 13. 30: ... omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. — St. Pauli ep. ad Rom. 2, 14 f.: .... ἔθνη .... ἑαυτοῖς εἰσι νόμος .... τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις.

[2]) Kr. d. pr. V. § 5 f.

— nur eine schulsprachliche Formulirung des alten sokratisch-platonischen Dogmas; er konnte es am Ende aus dem alten preussischen Katechismus aufgreifen, den er, nach einer Bemerkung Borowski's[1]), noch der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu Grunde legte.

Wie Plato vorzüglich und an erster Stelle durch ethische Betrachtungen vom Empirismus abgetrieben wurde, so hat seitdem fortdauernd die Ethik als eine Sphäre gegolten, welche am allerwenigsten eine empiristische, bloss „genealogische" Behandlung zulassen würde. Selbst Locke war der Meinung, dass die moralischen Wahrheiten „angeboren" nun zwar nicht seien, aber sich doch „demonstriren" liessen, wie nur irgend ein mathematischer Lehrsatz. Und auch heute noch kann man die Ueberzeugung von der inneren (apriorischen) Selbstgewissheit und objectiv gültigen, und allverbindlichen Nothwendigkeit der traditionellen ethischen Normen geradezu als einen der Hauptbestandtheile der Common-sense-Philosophie bezeichnen. Es ist das mehr oder weniger bewusste Gemeingut der weitaus grössten Mehrzahl der Gebildeten, dass die Begriffe der Pflicht und des Rechts unauslöschlich uns von der „Natur" (oder von „Gott") in's Herz eingegraben seien; dass jedem, der nicht durch schlechte Gewöhnung ganz verderbt sei[2]), es eine innere Stimme mit ursprünglicher Kraft immer wieder einmal sage, was gut sei und was schlecht, was erlaubt und was nicht. Es frappirt daher auch gar nicht, wenn gelegentlich Schriftsteller, welche die platonische Forderung einer „reinen" Ideen-Dialektik auf theoretischem Boden prinzipiell und ohne Rest verwerfen, dieselbe in moralischen Fragen völlig zulässig finden[3]).

---

[1]) Darstellung des Lebens und Charakters Kant's, 1804, S. 172.

[2]) Vgl. Cic. Tusc. a. a. O.

[3]) Als Beispiel zu dieser Stellung des common-sense kann vielleicht folgender Passus aus einer von der philosophischen Facultät der Universität Göttingen gekrönten Preisschrift gelten (H. Oldenberg, de Platonis arte dialectica, 1873, p. 62): Cum fons, ex quo dialectica notiones suas haurit, non sit accurata naturae observatio, sed interna animi con-

Uebrigens hat das moralische Apriori so gut wie das erkenntnisstheoretische verschiedene Formen der Darstellung und Ableitung erlebt. Noch jetzt liegt es dem Einen in dem, was er mit Kant die Vernunft nennt, dem Andern im stoisch oder ciceronianisch oder christlich gefärbten Gewissen[1]) oder in einer inneren Stimme der „Natur" oder „Gottes", die bei Einigen auch wieder etwas von Sokrates' „Daimonion" an sich hat; ein Dritter mischt die Grundgedanken des teleologischen Eudaemonismus des Aristoteles hinein; ein Vierter hält es mehr mit einer soll ich sagen mystischen, poetischen oder romantischen Gefühlsursprünglichkeit (des „Herzens", des moralischen „Instincts" u. s. w.): Bei den Meisten spielt es in allen diesen Farben[2]).

---

scientia, apparet, ibi tantum dialecticam methodum aliquid proficere posse, ubi quae sunt explicanda jam in humano animo latent: quod cum non eveniat in naturalium rerum scientia, optime contingit in morali disciplina .... hic ..... de constantibus normis agitur, quas hominum judicium in eis quae probanda sunt et eis quae improbanda sequitur: ideae igitur sunt describendae omnes perfectionis numeros continentes, ad quas refertur judicium moralem actionum et voluntatum dignitatem aestimans .... Ut perveniatur igitur ad cognitionem moralium illarum notionum virtutum bonorumque .... audiendum est conscientiae judicium .... Atque id Platonem summa arte assecutum esse quis neget, ut conscientiae judicium ... sincerum excitaretur, vel, ubi erroribus id depravatum est, ut adnecteretur disquisitio ad ea quae veri vestigia conservarunt.

[1]) Vgl. den Artikel von Schenkel in Herzogs theol. Realencyclopädie V, 129 ff. M. Kähler, Das Gewissen, Halle 1878.

[2]) Um auch hierfür ein typisches Beispiel zu geben, citire ich einen Popularschriftsteller, der in den Kreisen philosophischer Halbbildung eine weitverbreitete Achtung genossen hat und aus vielen Gründen als ein echter und rechter Vertreter des moralischen Common-sense gelten kann; ich meine den kürzlich verstorbenen Professor Johannes Huber. In seiner Broschüre, die ethische Frage, München 1875, behandelt er S. 25 ff. auch das Thema, ob es „ein allgemeines (er meint ein allgemein gültiges, allverbindliches und in jedem Menschen von Natur vorhandenes) Sittengesetz gebe". Um unnütze Weitläufigkeiten zu vermeiden, hebe ich nur die Hauptstichworte heraus; übrigens zeigt sich an ihnen am frappantesten, was für unsere Zwecke gerade am bedeutsamsten ist, nicht bloss die Macht der Gedankentradition überhaupt, sondern auch

15. Viertens: Das Spontaneitäts-Motiv. Aristoteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel u. A.

Für die Fortwirkung der platonischen Spontaneitäts-Lehre auf praktischem Gebiete besondere Beispiele beizubringen, dürfte noch weniger nöthig sein als es erforderlich schien, die Nachdauer des sokratisch-platonischen Moralitäts-Apriorismus ausführlicher zu belegen. Es ist in der Geschichte wie in der Gegenwart eine mindestens ebenso breitgelagerte Ueberzeugung, dass der „Wille" des Men-

der Sprache, die dabei für uns „dichtet und denkt": .... „Bethätigung seiner Vernunft" ..... „gerade so wie die logischen Gesetze" .... die dem vernünftigen Menschen angeborenen Ziele .... Und wenn der Genuss des Lebens in dem Anstreben der einem Wesen natürlichen Ziele und Zwecke und das Glück in der Erreichung derselben besteht, so ist es klar, dass ..... warum sollte dem Menschen nicht auch aus dem unmittelbaren Selbstgefühl seiner vernünftigen und moralischen Natur ein instinctives Wissen um das Gute und (26) Böse entspringen? ..... anfänglich ein noch latentes und unentwickeltes .... das schnelle Verständniss und der unwillkürliche Beifall, die auch ein naives Bewusstsein moralischen Regeln und Handlungen entgegenbringt, zeigen, dass in demselben etwas vorhanden sein muss, was zur Zustimmung zwingt (27) .... die instinctive Unmittelbarkeit der menschlichen Natur ..... ursprüngliches und sicheres Gewissen .... instinctives Selbstgefühl der moralischen Natur (28) ..... sofern es zum Wesensbestand der menschlichen Seele gehört .... dem Keime nach in irgendwelchen Spuren überall (29). — Von den Gegnern heisst es: .... „Man hat sich auf den Widerspruch moralischer und rechtlicher Satzungen und Gewohnheiten in verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern berufen, um zu erweisen, dass es .... nur particulare und relative Regeln für das Wollen und Handeln gebe" (25) .... der Sensualist „würde das Gewissen als ein Product der Erziehung und Bildung ..... erklären müssen (28)". — Diese Charakteristik würde der Sensualist selbst wohl in Beziehung auf die „Berufung" und „Erklärung" für richtig halten (vgl. z. B. G. Th. Fechner, Das höchste Gut, 1846, S. 55 ff.); in Beziehung auf das „Erweisen" und seinen Inhalt aber würde er gewiss differenter Meinung sein. Selbst wenn es factisch „nur particulare und relative Regeln" gäbe, würde die prinzipielle Unmöglichkeit der Idee einer allverbindlichen — und doch nicht ursprünglichen — Moral damit noch nicht „erwiesen" sein.

schen[1]) zu Handlungen befähigt ist, die von aussen unbeeinflusst, absolut spontan, schöpferisch und „frei" sind, wie dass seine „Vernunft" „autonom" dem Willen absolut verbindliche, ewig gültige Gesetze vorschreibt[2]).

Aber besonderer Aufmerksamkeit werth scheint es, wie der platonische Spontaneitäts- und Activitäts-Gedanke sich auf theoretischem Boden weiter entwickelt hat. Wie Platon den Urtheils- und Schlussact als ein Anderes dem „Leiden" der sinnlichen Wahrnehmung (und ihren psycho-

[1]) Daneben hat von jeher die Neigung bestanden, diese praktische Spontaneität auf alle Lebensäusserungen, bis in die niedrigsten Stufen hinab, auszudehnen. Vgl. u. A. Aristot.: Phys. Θ, 2 252 b 22: Τὸ ἔμψυχον αὐτό φαμεν ἑαυτὸ κινεῖν. Kant, Träume eines Geistersehers (W. W. VII, 15 Anm.): „Alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen ..... diejenigen Naturen, die selbstthätig und aus ihrer innern Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten ..... deren eigene Willkür sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist ..... (Vgl. Metaph. Anfangsgründe der Naturw., W. W. V, 408). — Huxley, a. a. O. S. 73: „Spontaneität der Thätigkeit ... bildet eine so gewaltige Unterscheidung zwischen den lebenden Körpern und den nicht lebenden, dass sie eine letzte Thatsache ist ... (vgl. aber ebenda S. 134). Kant's Analogien, S. 308 Anm. 213. — Dies nämlich ist jedenfalls „Thatsache", dass es Wesen (animalia) gibt, welche bei Gelegenheit gewisser Gefühle gegenwärtiger Unlust und erwarteter Lust vermittelst derjenigen materiellen Gebilde, die wir ihre Körper nennen, Bewegungen in's Spiel setzen, welche, wie alle einmal angefangenen Bewegungen, danach noch weitere Erfolge in der räumlichen Welt hervorbringen; man pflegt Vorgänge, Bewegungen dieser Art als „Handlungen" zu bezeichnen. Vgl. S. 47, Anm. 5.

[2]) Am interessantesten würde es an dieser Stelle sein, den mystischromantischen Tiefsinn der Kantisch-Schelling'schen und danach auch Schopenhauer'schen Lehre von der „intelligiblen" Freiheit und dem „intelligiblen" Charakter aus jenen vergleichsweis harmlosen Wendungen hervortreten zu lassen, mit denen Platon in dem Mythos von der Seelenwanderung den Seelen durch den Propheten der Lachesis die schwere Verantwortlichkeit der Neuwahl eines Lebensloses vorhalten lässt: οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε· αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος. (Rep. X, 617 E. Vgl. Phaedrus 248 C ff. Legg. 904 B f. Schopenhauer, Welt als Wille § 53: .... „Der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat — wie Platon spricht — sein intelligibler Charakter — wie Kant sich ausdrückt"). Doch muss es mit diesem Hinweis hier sein Bewenden haben.

mechanischen Folgen) gegenüber stellt, ohne aber jenen „Act" mit dem der Passivität entsprechenden conträren Terminus ausdrücklich zu bezeichnen, so stellt auch Aristoteles, die Vernunft selbst nach dieser Anweisung zerlegend, dem auf naturgesetzlichem Wege vermittelst des Gedächtnisses sich absetzenden (vergänglichen) Intellectus patiens — den er als solchen nennt[1]) — zwar einen Intellekt gegenüber, dem er durch didaktische Analogien und durch Beschreibung den Charakter der Activität deutlich genug vindizirt, ohne doch aber selbst den Gegensatz terminologisch zu vollenden[2]); man hat bei beiden Philosophen den Eindruck, dass ein neues Aperçü, noch nicht zu völliger Bestimmtheit abgeklärt, mit einem gewissen Zögern sich Bahn zu brechen erst gerade beginnt; von einer dogmatischen Verhärtung sind wir jedenfalls weit entfernt. Wie überall, so sagt etwa Aristoteles, Stoff und blosse Potenz von der wirkenden Ursache[3]) unterschieden ist, wie sich z. B. das Material zur künstlerischen Ausgestaltung verhält, so muss es auch in der Seele diese Unterschiede geben[4]); es gibt also einerseits einen Intellekt, der solches ist dadurch, dass er alles wird, der andere aber dadurch, dass er alles macht, wie das Licht[5]); denn auch das Licht macht gewissermassen die potenziell schon vorhandenen Farben actuell. Dieser Intellekt ist immateriell, der Einwirkung von aussen enthoben, seinem Wesen nach actuell. Er ist auch in seiner reinen Wesenheit unsterblich, ewig[6]).

Es ist nicht wunderbar, dass wir später diese Lehre

---

1) *παθητικὸς νοῦς* (de an. III, 5; 430ª 24).

2) Der *νοῦς ποιητικός*, Intellectus agens ist bekanntlich erst ein Ausdruck der Commentatoren und Paraphrasten.

3) *τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν τῷ ποιεῖν πάντα* (a. a. O. 12).

4) *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς* (13 f.); wegen des „*ἀνάγκη*" vgl. oben § 13 f. S. 115 ff.

5) *ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς* (a. a. O. 15).

6) *οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ* .... (17 f.; 22); *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον* ..... (22 f.).

mit voller dogmatischer Schärfe so wieder antreffen, dass der „Intellectus agens" als das spezifische Charakteristicum, durch welches sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, gedacht wird; dass gegenüber dem in bloss leidentlichen Zuständen, in Empfindungen, Erinnerungen, Ideenassoziationen dahinlebenden Thiere es als Eigenthümlichkeit des Menschen bezeichnet wird, von sich aus nicht bloss praktische Handlungen sondern auch theoretische Denkacte spontan in's Spiel setzen zu können. Es genügt für unsere Zwecke, wenn wir, Augustin und die Scholastik[1]) überspringend, sofort auf Descartes kommen.

Mit der grössten Bestimmtheit werden die sinnlichen Warnehmungen und die aus ihnen entstehenden Erinnerungsresiduen, Phantasievorstellungen und Affecte als leidentliche Zustände des unter körperlicher Einwirkung stehenden Geistes gefasst; in seiner reinen, körper- und sinnenfreien Wesenheit ist er ursprüngliche, vernünftige Activität, rein, klar und bestimmt die Wahrheit erkennend; während er im Contact mit der Sinnlichkeit nur verworrene Gedanken hat[2]). Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn

---

1) Es ist übrigens bekannt, dass nicht alle Scholastiker in dieser Frage platonisch dachten.

2) Traité des passions, art. 17: ... nos pensées ... sont ... de deux genres, à savoir: les unes sont les actions de l'âme, les autres sont les passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme et semblent ne dépendre que d'elle. art. 18: nos volontés sont de deux sortes: car les unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, ... les autres sont des actions qui se terminent en notre corps. art. 47 .... corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui répugne à notre raison. Die Actionen der Seele werden nicht nur durch Affecte und Leidenschaften, sie werden oft auch durch sinnliche Warnehmungen gehemmt. Epp I, 103: Facultates imaginandi et sentiendi non pertinent ad animam nisi quatenus illa juncta est corpori. (Vgl. o. S. 64 f.). Princ. philos. IV, 190 ..... affectus, sive animi pathemata, hoc est, ... confusae quaedam cogitationes, quas mens non habet a se sola, sed ab eo quod a corpore .... aliquid patiatur. Nam distinctae cogitationes .... toto genere ab istis affectibus distinguuntur.

man diese durchaus platonisirenden Ueberzeugungen als den Kern und Angelpunkt des ganzen Cartesianismus, als einen Hauptbestandtheil also vor Allem auch derjenigen Philosophie bezeichnet, die noch heute in Frankreich die offiziellen Lehrstühle besitzt.

Aber auch die cartesianische Ausprägung des Spontaneitäts-Motivs hatte ursprünglich noch etwas Halbes und Unfertiges an sich. Zwar werden die der Sinnlichkeit, dem Körper verdankten Zustände des Bewusstseins deutlich genug als passiones bezeichnet; aber im Gegensatz dazu wiederum seine selbsteigenen Ideen nicht ebenso ausdrücklich als seine Thaten, sondern vielmehr als seine Besitzthümer oder als direct vor ihm stehende oder in ihm ruhende Objecte betrachtet[1]): während sogar umgekehrt Empfindungsinhalte und besonders Phantasievorstellungen als seine Producte, wenn freilich auch nur als solche, die auf Grund äusserer Veranlassungen und Reize erzeugt werden, sich bezeichnet finden[2]).

Die cartesianische Warnehmungstheorie mit ihren körperlichen, äusseren „Reizen" und nachträglichen psy-

[1]) l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi (Méd. VI, a. a. O. p. 113; vgl. oben S. 64, Anm. 4; S. 79, Anm. 2). — Die Descartes'sche Schule war in dieser Hinsicht schon resoluter; die Logik von Port Royal z. B., der Gassendi'schen Behauptung: „Omnis idea ortum ducit a sensibus" gegenüber es unausführbar findend, „Ideen", wie des Seins und Denkens, aus sinnlichen „images" ou par composition ou par ampliation ou par diminution ou par proportion abzuleiten, erklärt das Zugeständniss für nothwendig, que notre âme a la faculté de les former de soi-même. (P. I, ch 1). Vgl. Kant's Analogien, S. 335, Anm. 364.

[2]) Princ. philos. IV, 197 wird behufs der Erläuterung des Verhältnisses der Sinnesempfindungen zu den sie veranlassenden Nerven- und Gehirnprocessen die Analogie des Lesens herangezogen: scripturam ... nullas rerum a se diversarum imaginationes immediate in mente excitare, sed tantummodo diversas intellectiones, quarum deinde occasione anima ipsa variarum rerum imagines in se efformat. Med. VI a. a. O.: en imaginant considère en lui quelque chose de conforme à l'idée qu'il a lui-même formée ou qu'il a reçue par les sens (vgl. Traité des passions art. 20).

chischen „Formationen" und „Productionen" hat danach in der Geschichte eine hervorragende Rolle gespielt; wir finden ihre Nachwirkung selbst bei Autoren wie Locke und Condillac; durch occasionalistische, leibnitz-kantische und herbart'sche Vorstellungen[1]) weiter geleitet, modifizirt und verstärkt, lässt sich ihr Einfluss sogar bis in die neueste Psychologie hinein verfolgen, wo sie sich in zum Theil höchst wortreichen Eröffnungen zum Vortrag bringt[2]).

[1]) Vgl. in Beziehung auf den Occasionalismus und Leibnitz oben S. 65 ff.; in Beziehung auf Herbart: Lange, Gesch. des Materialismus II, 378 ff.; von Kant wird sogleich oben im Texte die Rede sein (S. 157, Anm. 3 ff.).

[2]) Vgl. u. A. Lotze, Medic. Psychologie, S. 174 ff. (K. Stumpf, Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, S. 93 ff.; 316 ff.); Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft, 1. Theil, 1871, S. 309: Im Gefühl „laste das Aeussere auf die Seele, unterdrücke ihre Thätigkeit"; bei der Empfindung „versetze der von aussen kommende Andrang die Seele in ihr wahres Leben"; es finde ein „freundschaftlicher Verkehr" statt, „bei welchem die Seele nicht bloss leide, sondern auch thätig sei" und „ihre Selbständigkeit bewahre". „Im Verhältniss zum Gefühl kann man sagen, dass die Seele bei der Empfindung schon frei sei. Im Gefühl erweist sich das Sein der Seele in negativer Weise; in der Sinneswarnehmung positiv, schöpferisch, aus Fremdem und Eigenem eine eigenthümliche Einheit gestaltend. Hier ist der Anfang zur Handlung". Lazarus, Leben der Seele, 2. Aufl., 2. Band, S. 34 ff.: „Die Thätigkeit der Seele bei aller Auffassung der durch Reizung der Sinnesorgane erzeugten Bilder ist weder eine (im alten sensualistischen Sinne) rein passive Receptivität, noch auch ein .... rein actives Thun. Vielmehr besteht auch die einfachste Anschauung aus einem zwiefachen Processe der Seele; der erste ist jener ursprüngliche Eindruck, welchen die Seele „von aussen" empfängt, der zweite die innere Anschauung dieses Eindrucks; alle äussere Sinnesthätigkeit wird von einer inneren Seelenthätigkeit begleitet". S. 38: „Als die unmittelbare Folge" einer Zustandsveränderung „im Centralorgan erscheint ein seinem Wesen nach schlechthin Inneres ...., auf einen einzigen Sinnesnerv und dessen einheitliche Reizung bezogen, eine Empfindung". S. 39: „Die Zusammenfassung mehrerer verschiedener Empfindungen zur Einheit einer Warnehmung ist ein zweiter psychischer Act". S. 40: „Die räumliche Gestalt der Dinge ..... ist eine fernere Zuthat der psychischen Auffassung, zu welcher auch die Projection der eigenen Empfindungen nach aussen überhaupt gehört". (Vgl. ebenda S. 42 f.; 63 Anm.; 91 f.; 116 f.; 177 Anm.). — Eine ähnliche Unterschei-

Bleiben wir in der Entwickelungslinie der allgemeinen Philosophie, so tritt der platonische Gegensatz von sinnlicher Receptivität und geistiger Spontaneität bei den nächsten selbständigeren Fortbildnern der Descartes'schen Philosophie, er tritt sowohl unter dem Gesichtspunkt der Attributenlehre Spinoza's[1]) wie unter dem der Monado-

---

dung, wie sie Theorien und Phantasien dieser Art zwischen der auf „Handlung" gegründeten Empfindung und dem bloss passiven Gefühl machen, wird von andern platonisch und cartesianisch beeinflussten Denkern gegenwärtig — ebenso unkritisch und willkürlich — zwischen dem Begehren und Wollen aufgestellt. So heisst es z. B. — um von Franzosen (vgl. oben S. 73, Anm. 4) hier abzusehen — bei Chr. Sigwart, Der Begriff des Wollens und sein Verhältniss zum Begriff der Ursache, 1879, S. 19: „Das blosse Begehren erscheint als etwas Passives, was dem Subject angethan wird ....; erst wenn Reflexion auf das eigene Selbst dazwischen tritt, das die unwillkürlichen Regungen ... entweder hemmt oder durch eigene Thätigkeit bejaht ....., tritt das Wollen ein. Das Beherrschtsein durch das Begehren ..... erscheint als der rein thierische Zustand .... erst wo dieser unwillkürliche Ablauf durch ..... einen Anfang von Ueberlegung gehemmt war, tritt das Wollen als etwas Actives, mit Bewusstsein aus der Einheit des Subjects (!) Entspringendes ein. Von dem Hunde, der nach einem vorgehaltenen Bissen sofort schnappt, sagen wir nicht, er wolle ihn". (Vgl. Descartes, Traité des passions art. 38 ff.). Uebrigens ist der Autor nicht gemeint, in dieser Hinsicht einen spezifischen Unterschied zwischen Mensch und Thier zu fixiren: „auch im Thiere", z. B. „in der Einheit des Hundebewusstseins", soll nach ihm Reflexion und Wahl „die allgemeine Form des Wollens" erzeugen (S. 11). Vgl. o. S. 151, Anm. 1.

[1]) Ja der Gegensatz verschwindet hier eigentlich ganz. Geht man bloss dem Wortlaut nach, so ist jeder Bewusstseinszustand in gewissem Sinne nach Spinoza „Thätigkeit". Mit deutlicher Spitze gegen Descartes wird dessen Ausdruck perceptio mentis mit conceptus („quem mens format") vertauscht: quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab objecto pati; at conceptus actionem mentis exprimere videtur. (Eth. II, 3.) Natürlich: weder kann der Geist vom Körper, noch aber auch der Körper vom Geist etwas erleiden; da beide una eademque res sind, nur unter verschiedenen Attributen ausgeprägt. Aber dieses agere selbst ist im letzten Grunde doch weiter nichts als ein necessario sequi: eine Art von reallogischem Process, bei dem die Thaten etwa den consecutiven Merkmalen vergleichbar sind, welche bei der mathematischen Deduction aus dem constitutiven Begriffe des Dreiecks oder Kreises hervorquillen.

logie Leibnitzen's[1]) sehr stark in den Hintergrund, um dann aber — es ist hier gleichgültig, durch welchen Uebergangsprocess vermittelt — bei Kant nicht bloss von Neuem kräftig hervorzubrechen, sondern auch eine weitere und höhere Stufe der Entfaltung zu erklimmen.

Schon in der Inauguraldissertation vom Jahre 1770 werden die Anschauungsformen Raum und Zeit, sowie die „reinen Ideen"[2]): Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, Substanz und Causalität zwar auch noch gelegentlich, so zu sagen cartesianisch, als „ursprünglich gegebene", „angeborene" Besitzthümer bezeichnet, daneben aber auch — was bei Descartes nie vorkam — bestimmt und ausdrücklich als Thathandlungen (actiones); übrigens als gesetzmässige Thathandlungen: als solche, die der Geist „bei Gelegenheit" der durch die Sinnlichkeit zugeführten Materialien als Coordinationsmittel in's Spiel setzt; so dass die Angeborenheit dieser Formen auf die in ihnen sich manifestirende Gesetzlichkeit und geistige „Kraft" reducirt wird[3]).

---

[1]) Dans la rigeur métaphysique prenant l'action pour ce qui arrive à la substance spontainement et de son propre fond tout ce qui est proprement une substance ne fait qu'agir (Nouv. Essais, a. a. O. p. 269 a). Die Monaden sind aber „Substanzen"; sie haben keine „Fenster"; in sie kann von aussen nichts hinein; alles kommt aus dem tiefen Schacht ihres Innern. Unter diesem Gesichtspunkt verschwindet auch der Unterschied zwischen recipirten sinnlichen Empfindungen und spontanen, selbstgemachten Verstandesbegriffen. Daher heisst es mit Beziehung auf Descartes' Lehre von den idées innées, qui ne nous sauroient venir des sens (a. a. O. p. 206 b): Je vais encore plus loin conformément au nouveau système; et je crois même que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fond. Da aber das „neue System" auch dem Princip der „prästabilirten Harmonie" huldigt und nach diesem die Abläufe des inneren Lebens der einzelnen Monaden von Anbeginn auf einander bezogen sind, so kann man schliesslich in dem gesammten Weltlauf doch diejenige Monade jedesmal als „agirend" betrachten, dont la disposition rend raison du changement, en sorte qu'on peut juger que c'est à elle que les autres ont été accommodées en ce point dès le commencement (Syst. nouv. a. a. O. p. 128 b). Und was der Finessen mehr sind.

[2]) Vgl. oben S. 8, Anm. 3.

[3]) Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae

In der Kritik der reinen Vernunft sind Raum und Zeit zwar zu Formen der blossen „Receptivität" (der Sinnlichkeit) herabgesetzt; aber die „produktive Einbildungskraft", welche doch erst die gegebenen Materialien zu bestimmten Anschauungen innerhalb dieser Formen „synthetisch" verknüpft, steht ganz unter den Begriffen und Gesetzen, die auf der „Spontaneität" (des reinen Verstandes) beruhen[1]). In dieser Spontaneität liegt dem Kritiker der entscheidende Unterschied zwischen menschlicher und thierischer Erkenntnissthätigkeit: „Der Mensch ist ein selbstthätiges Wesen, und die Spontaneität meines Denkens macht, dass ich mich Intelligenz nenne"[2]). Neben dem spontanen „Verstande", der die Quelle der Kategorien und der die „Erfahrung" beherrschenden obersten Gesetze ist, gibt es ferner nach Kant eine Geisteskraft von noch höherer Spontaneität, die „Vernunft", die Quelle derjenigen geistigen Gebilde, die er nun in spezialisirter Anwendung mit wiederholter Beziehung auf Platon[3]) „Ideen" nennt: „Die

suae insitam legem coordinante (§ 15, W. W. I, 323). Raum und Zeit können in diesem Sinne auch als „erworben" bezeichnet werden: non a sensu quidem objectorum ... sed ab ipsa mentis actione ....: sensationes enim excitant hunc mentis actum, neque aliud hic connatum est, nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjungit (S. 326). Cum in Metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri ..... attendendo ad ejus actiones occasione experientiae (§ 8, S. 313).

1) Vgl. Kant's Analogien 60 f., 179 ff., 184 f., 187, 191 f., 207.

2) Kr. d. r. V. W. W. II, 751 Anm.

3) „Plato bemerkte sehr wohl, dass unsere Erkenntnisskraft ein weit höheres Bedürfniss fühle, als bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und dass unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwingt, die viel weiter gehen, als dass irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne" (a. a. O. S. 254). Dass solche „Ideen" und „Ideale", mit denen keine Erfahrung „congruirt" — die darum aber doch auch nur in sehr künstlichem Sinne „Erkenntnisse" genannt werden können, — auch aus sinnlichen Materialien zu entspringen vermögen, indem, unter dem Zuge leitender Interessen und Bedürfnisse, von der Natur angefangene Reihen zu einem befriedigenden Ende gedacht

Vernunft ... als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben, dass, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist und nicht wie der Sinn bloss Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andern Begriffe hervorbringen kann, als die, welche bloss dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen ... ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nicht denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass" der Mensch „dadurch weit über Alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht .... Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz ..., nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten .... kann, einmal, so fern es" — wie die Thiere — „zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen, zweitens, als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloss in der Vernunft gegründet sind"[1]).

Wie gross auch der Beifall gewesen ist, den diese Kantischen Gedanken im Kreise platonisch gearteter Temperamente erregt haben: das Spontaneitäts-Motiv Platons war damit noch nicht zu seiner äussersten Höhe, man möchte sagen zu idealer Vollendung gebracht. Diese Leistung war demjenigen Schüler Kants aufbehalten, welcher „das Eigenthümliche" des Systems darum besser als die Uebrigen gefunden zu haben sich rühmte, weil er selbstthätig „sich seinen eigenen Weg" bahnend, „von dem individuellen Kant" zu „dem heiligen Geist in ihm" vordrang, dem willenstrotzigen Prediger der Wissenschaftslehre, J. G. Fichte[2]). Kants

werden: diesen sensualistischen Gedanken hält, wie man sieht, Kant — wie einst Platon that — von sich fern. Vgl. o. S. 63, A. 7; 154, A. 1.

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, W. W. VIII, 85 f.

2) Vgl. Recension des Aenesidemus (W. W. I, 20); J. G. Fichte's Leben und liter. Briefwechsel, 1862, II, 303. 320. — Wenn Platon einst

Lehre von der „transcendentalen Einheit der Apperception“ und von der „transcendentalen Freiheit“, von der „Autonomie“ der auf's „Unbedingte“ gerichteten „Vernunft“, von der „Spontaneität der Vernunft“ und des Verstandes, kurz: alles, was Kant aprioristisch vom Seienden und Seinsollenden vorgetragen hatte, in spinozistischem Systematisationsdrang[1]) kühn zusammengreifend, sieht er „den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens“ nicht mit seinem kantianisirenden Vorgänger Reinhold in der Thatsache der Correlation des Vorgestellten und Vorstellenden im Bewusstsein[2]), auch nicht mit Schulze's Aenesidemus im Satz vom Widerspruch, sondern in derjenigen unbeweisbaren „Thathandlung“, „welche allem Bewusstsein zu Grunde liegt und allein es möglich macht“, welche auch dem Satze A = A, der bloss „formal“ ist und das A nur „hypothetisch“ setzt, vorangeht; kurz er sieht ihn in der ursprünglichen, absolutspontanen „Setzung“ des Seins des Ich durch das Ich selbst: „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich“[3]). Es ist bekannt, wie der Philosoph die absolute Spontaneität des Ich oder „Vernunftwillens“ von diesem absoluten Anfang aus durch rhythmisch wechselnde Thesen, Antithesen und Synthesen die ganze Welt, die sinnliche wie die moralische, die Materialien der Erfahrung, wie ihre Formen, das Sein wie das Sein-

von der Philosophie seiner Gegner sagte, dass sie unthätig mache und Weichlichen angenehm zu hören sei, die seinige aber mache *ἐργαστικούς* (vgl. oben S. 47, Anm. 1), so fand Fichte zwischen sich und seinen Gegnern denselben Unterschied.

[1]) Fichte selbst bemerkt (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, W. W. I, 122): „Der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre ... ist wirklich ... der systematische Spinozismus“.

[2]) Vgl. unten § 17 f.

[3]) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, W. W. I, 91, 97 f.

sollen, ohne irgendwo geistig unauflösbare Thatsachen anzuerkennen, rein und frei aus sich hervorbringen lässt. „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Nichts ist a posteriori, alles a priori, sonst jämmerliche Halbheit“[1]).

Aber diese Actionen des Geistes sind nicht launisch, willkürlich, sondern an Gesetze, an die „Gesetze der allgemeinen Logik“, vor Allem an das Princ. identitatis et contradictionis gebunden. Nicht als ob dieselben ihm wie eine fremde Macht, ein von aussen wirkendes Fatum gegenüber stünden; sie sind ihm immanent; sie sind selbst letztlich Ausflüsse und Abdrücke seiner vernünftigen Natur[2]). —

[1]) a. a. O. S. 222; Einl. Vorlesungen in die Wissenschaftslehre, Nachgel. W. W. I, 51; J. H. Loewe, a. a. O. S. 28.

[2]) Näher tritt die Meinung des Philosophen aus folgenden Citaten hervor: „Wir müssen von irgend einem Satze ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugibt“ (vgl. oben S. 140, Anm. 3)... „Den Satz: A ist A (soviel als A = A) gibt Jeder zu“..... Der Philosoph sucht den Leser von hier aus zu dem Ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre überzuleiten: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein“; die Erörterung selbst soll ergeben, „dass nicht der Satz: A = A den Satz: Ich bin, sondern dass vielmehr der letztere den ersteren begründe“. Analog wird mit dem Princ. contrad. verfahren: „So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt: so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.... Und so wäre denn auch der zweite Grundsatz alles menschlichen Wissens gefunden“. Aber: wenn auch „die Gesetze, nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des Wissens schlechterdings denken muss, als bekannt und ausgemacht vorausgesetzt“ werden: sie haben darum nicht etwa die Bedeutung von wissenschaftlichen Grundlagen, sondern von blossen Ausgangspunkten der zuleitenden Reflexion; man könnte, wenn man damit ebenso schnell zum Ziele käme, auch von andern Gesetzen der „allgemeinen Logik“ ausgehen. Sie werden selbst nachher „von dem Grundsatze, dessen Aufstellung bloss unter der Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Cirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Cirkel“ (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, a. a. O. S. 92 ff. 104). — Der Empirist würde vielleicht zu diesem „Cirkel“ anmerken, dass ein Princip, welches nach seiner Meinung weiter nichts ausspricht, als die jedem Gedankenlauf ertheilte Erlaubniss, Identisches (z. B. Termini mit gleichem Begriffsinhalt, Begriffe mit

Es ist für unsere Zwecke werthvoll den Punkt in's Auge zu fassen, wo und die Art, wie die selbstthätigen, schöpferischen Handlungen des Fichteschen Vernunftwillens sich in die Dialektik der Hegelschen Phänomenologie, Logik und Geschichtsphilosophie umgebildet haben. Bei Hegel herrscht ungebrochen die spinozistische Deductionssucht und der Apriorismus des Fichteschen Kanto-Platonismus; ungebrochen auch das alte Spontaneitätsmotiv; wie bei Fichte waltet der gesetzmässige Rhythmus von Thesis, Antithesis, Synthesis. Aber das Princ. id. et contradictionis, das für alle logischen Reflexionen über fertig gegebene Materialien und Thatsachen der unentbehrliche Leitfaden ist, hat auf dem Boden dieser Reallogik, die dem „blossen Reflexionsstandpunkt" feindlich ist und alle Materialien und Thatsachen aus sich selbst zu gebären den Muth hat, einem gesetzmässigen, gleichsam heraklitischen Veränderungsspiel Raum geben müssen, das nichts in seiner Identität mit sich beharren lässt, sondern es ruhelos „in bacchantischem Taumel" unablässig in's Gegentheil wirft, um beides demnächst: das Idem und das Contrarium als Momente in einer höheren Einheit — in dem bekannten Hegelschen Doppelsinn — „aufzuheben". Und an die Stelle der markigen und energischen Termini Fichte's: „Ich", „That", „Handlung", „Freiheit" treten die bloss dialektischen Evolutionen des unpersönlichen „Begriffs", welche den grossen platonisch-kantischen Fundamentalunterschied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Passivität der Sinne und Activität des höheren Selbst so zu sagen als „Momente" in der Monotonie eines Processes aufheben, d. h. verschwinden lassen, der an Spinoza's necessario sequi

---

gleichem Realgehalt) für einander zu substituiren, und das Verbot, Nichtidentisches nicht für einander zu substituiren, soweit die Identität und Nichtidentität jedesmal in Betracht kommen, einer Ableitung weder fähig noch bedürftig, sondern die selbstverständliche Voraussetzung aller Gedankenführung also auch aller Ableitung sei. Vgl. S. 139, Anm. 3 und S. 140, Anm. 3.

erinnert, von platonischer Activitäts-Stimmung eingenommene Naturen aber mit einem gewissen Ekel berührt[1]).

Und doch ist kein Zweifel, dass die innere Dialektik der Sache so zu sagen diesen Fortschritt von dem Fichteschen zum Hegelschen „Idealismus" gleichsam forderte. Nahm „der Geist" nichts mehr von aussen, producirte er andererseits seine „Thathandlungen" nach immanentem „logischen" Gesetz: welche Veranlassung gab es noch, die Antithese von Receptivität und Spontaneität, von Leiden und Thun festzuhalten? was konnte hindern, sie nicht in der höheren Synthesis des blossen Geschehens „aufzuheben", sie nicht in eine Geschichte verfliessen zu lassen, die nicht „pragmatisch" ist, wie die „Wissenschaftslehre", sondern eben „dialektisch"; nicht Drama gleichsam, sondern Epos; epische Geschichte, Naturgeschichte?[2])

Erwägt man freilich weiter, wie diese Naturgeschichte a priori fortwährend der grössten Gewaltsamkeiten und Sophismen bedarf, um das positiv Wirkliche, das Wirkliche der äusseren und inneren Erfahrung als Ergebniss des dialektischen Processes herauszubringen, wie sie immer wieder nach diesem Wirklichen hinblickt und die Evolutionen des Begriffs gleichsam von ihm ziehen lässt[3]), wie — näher

---

[1]) Vgl. z. B. Lotze's Logik vom Jahre 1843; dort heisst es, nachdem für jede „Methode des Denkens" vorhergehende „reale Erkenntniss der Natur der Sache" gefordert ist, mit unverkennbarer Beziehung auf Hegel (S. 234): „Jede andere dialektische Methode ist eine Methode der Luxuriation, nach welcher die Gedanken wie wildes Fleisch in einem Geschwür ... fortvegetiren und nur äusserlich durch das ausserphilosophische Bewusstsein des Dialektikers gewaltsam dahin gelenkt werden, dass sie einigermassen mit der Beschaffenheit des Gegenstandes übereinstimmen". Vgl. o. S. 159, Anm. 2.

[2]) Hegel braucht selbst den Ausdruck „geistige Naturgeschichte" (Rechtsphilosophie § 150 Anm.).

[3]) Vgl. oben Anm. 1. — Wie typisch dieser Charakter ist, lässt sich kaum besser als durch die angesichts der Hegel'schen Philosophie fast prophetische Charakteristik belegen, die Kant einst von dem aprioristischen Metaphysiker entworfen hat (Träume eines Geistersehers, W. W. VII, 87): „Da der Philosoph wohl sahe, dass seine Vernunftgründe einerseits und die wirkliche Erfahrung andererseits wie ein

besehen — an dem ganzen dialektischen Auf und Ab nur so viel und so weit wirkliche Gesetzmässigkeit ist, als mit physischen, psychologischen und historischen Gesetzen coincidirt, so scheint die Hegelsche Naturgeschichte des Geistes in jene „Physiologie“ oder „Genealogie“ des „menschlichen Verstandes“ münden zu müssen, die einst Locke versuchte und Kant — aus Platonismus — so energisch von sich stiess.

In der That werden heut zu Tage Kategorienabfolgen Hegelscher Art, z. B. das Umschlagen in das Gegentheil oder der Quantität in die Qualität (oder auch umgekehrt) oder die Negation der Negation kaum noch zu Weiterem als zu bequemen und leichtbehaltbaren Bezeichnungsweisen wirklich oder vermeintlich gesetzmässiger Natur- und Geschichtsprocesse verwandt; höchstens erhebt sich daneben noch der Anspruch und die Annahme, als sei mit diesen Marken zugleich ein solcher Vorgang in seiner rationalen „Nothwendigkeit“ begriffen[1]).

Und mit der Aufhebung des Activitäts-Motivs, wie es Platon angelegt und Descartes und Kant in der begonnenen Richtung weiter entwickelt hatten, hat die Hegel'sche Schule auch den grossen Gegensatz alles platonischen Idealismus, den Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen

Paar Parallellinien wohl in's Unendliche neben einander fortlaufen würden..., so ist er mit den übrigen .... übereingekommen .... nicht in der geraden Linie .... sondern mit einem unmerklichen Clinamen ... dadurch, dass sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen .... verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade hintreffen musste .... dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden“. Dieselbe Stelle findet Capesius a. a. O. S. 70 für Hegels Antipoden Herbart anwendbar: natürlich! beide sind nur Antipoden auf demselben globus intellectualis des Platonismus oder Kantianismus, den wir gern aus der Stelle bringen möchten.

[1]) Vgl. z. B. die Schrift von F. Engels, die oben S. 147, Anm. citirt ward, S. 4 ff., 61, 91 ff., 102 ff., 120 ff., 136 ff. — Höchst lehrreich ist hier auch die Art, wie mit den im Text behandelten Kategorien Thun, Leiden, naturnothwendiges Geschehen umgesprungen wird; doch ist es nicht thunlich, an dieser Stelle näher darauf einzugehen; vgl. besonders S. 124, 139, 222 f., 227 f., 242, 245, 256, 260 ff. und folg. Anm.

Thier und Mensch seines spezifischen Charakters immer mehr entkleidet. Es ist daher auch nicht von ungefähr, dass es seit dem Erscheinen der Arbeiten Darwin's einigen Hegelianern ganz leicht geworden ist, die Principien des Meisters der neuen Evolutionstheorie allmählich fast völlig anzuähnlichen[1]).

Gleichzeitig haben aber seit demselben Zeitpunkt die sensualistischen Prinzipien überhaupt wieder soviel Kraft gewonnen, dass sich eine prinzipiell und bewusst antihegelsche Realdialektik und Geschichtsphilosophie zu regen beginnt, die überhaupt nicht mehr in abstracten, logischen Disharmonien oder Begriffen, sondern in ganz concreten, anfangs sogar durchaus sinnlichen und erst schrittweise sich vergeistigenden Bedürfnissen und Interessen der Menschen das treibende Motiv aller historischen Entwickelung erblickt[2]). Hier ist der Ort, wo unsere eigenen Darlegungen später anzuknüpfen haben.

---

[1]) Vgl. z. B., was a. a. O. S. 228 ff. als das Resultat der „kapitalistischen Productionsweise“ beschrieben wird: „Der Darwin'sche Kampf um's Dasein“ tritt „aus der Natur mit potenzirter Wuth in die Gesellschaft“; er tobt „zwischen ganzen Industrien und ganzen Ländern. Der Unterliegende wird schonungslos beseitigt. Der Naturstandpunkt des Thiers erscheint als Gipfelpunkt der menschlichen Entwicklung“; da — „ergreift das Proletariat die Staatsgewalt“ (S. 233); „der Kampf um's Dasein hört auf. Damit erst scheidet der Mensch in gewissem Sinn endgültig aus dem Thierreich ... Die eigene Vergesellschaftung der Menschen .... wird jetzt ihre eigene freie That.... Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewusstsein selbst machen.... Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Nothwendigkeit in das Reich der Freiheit (S. 235 f.).

[2]) Vgl. unter Anderm R. v. Ihering, Der Zweck im Recht, 1877; der schillernde Ausdruck „Zweck“ darf nur nicht irreführen; gemeint ist im Wesentlichen nichts Anderes, als was oben im Texte steht. S. 79: „Wie Person und Vermögen zum Recht, so drängt das Recht zum Staat; die (praktische) Triebkraft des Zwecks, nicht die (logische) des Begriffs erzeugt mit Nothwendigkeit das eine aus dem andern“. S. 81: „Die Erhaltung des physischen Daseins ist nicht möglich ohne den Schutz des Rechts, nicht gesichert ohne das Vermögen, das Vermögen treibt zum Vertrage und zum Verkehr, alle zusammen postuliren die Gesellschaft

Platon, Descartes und Kant denken durchweg und schroff dualistisch; die Hegel'sche Philosophie ist geschlossener Monismus. Man kann es wohl nicht als einen Zufall betrachten, wenn fast dieselben Kreise, welche dem Spontaneitäts-Prinzip des Platonismus huldigten, sich auch von dem andern Motiv dualistischen Gepräges, das der platonische Antisensualismus darbietet, beseelt gezeigt haben: ich meine von dem Hang zum Uebersinnlichen.

Nicht als ob es an Monisten und Nichtplatonikern fehlte, die hinter dem, was wir sinnlich erfahren, Kraft und Wirksamkeit eines einfachen oder getheilten, vielfachen Nichtsichtbaren und doch „Realen" voraussetzen oder ahnen; aber sie setzen es mit dem „Sinnlichen" in keinen absoluten Gegensatz; im Gegentheil: es „ist" ihnen erstens überhaupt nur so weit, als es irgend einen der „Erklärung" dienenden Zusammenhang mit ihm hat[1]); und zweitens fassen sie es meist unter dieselben oder wenigstens unter analoge Schemata wie die sinnlich-materiellen Objecte der gewöhnlichen Erfahrung[2]).

Das eigenthümlich Platonische in dem Hang zum Uebersinnlichen liegt in dem Gegensatz, in dem es zur Sinnenwelt gedacht wird und in der ziemlich weitgehenden Gleichgültigkeit gegen die Erklärungsergiebigkeit dieses

das Recht den Staat — es ist kein Halten in dieser Evolution des Zweckgedankens, bis der höchste Punkt desselben erreicht ist". S. 104: „Es ist die Dialektik, nicht die logische des Begriffs, an die ich nicht glaube, sondern die praktische des Zweckes, welche aus jenen beiden Factoren: dem Bedürfniss und dem Lohn in stufenmässigem Fortschritt den unermesslichen Reichthum der Gestaltung hervorgetrieben hat, den wir mit dem einen Wort: Verkehr erfassen". S. 106: „Das Bedürfniss ist das Band, mit dem die Natur den Menschen in die Gesellschaft zieht, durch das sie die ... Grundgesetze aller Sittlichkeit und Cultur .... verwirklicht". Vgl. noch ebenda S. 93 ff., 123 ff., 266 ff.

1) Vgl. § 14, S. 146.

2) Das Hauptbeispiel dieser Metaphysik ist die demokritische Atomenlehre. Vgl. oben S. 13, S. 91 f. Es ist durch den oben hervorgehobenen Gegensatz mitbegründet, dass Platon eine tiefe Abneigung gegen diese Lehre hat. Vgl. S. 14.

Uebersinnlichen für die Erscheinungswelt[1]): Wie der passiven Sinnlichkeit die denkende Vernunft dualistisch gegenübersteht, indem sie nach den treffenden Bezeichnungen des Aristoteles als ein „Heterogenes" von aussen zu den Bedingungen des sinnlich-animalischen Bewusstseins hinzutritt[2]), so muss nach Platon den sinnlichen Objecten gegenüber ein mundus intelligibilis angenommen werden, mit dem nicht die Sinnlichkeit, sondern allein unser „höheres", nicht animalisches Selbst, unsere „Vernunft" verwandt ist, wovon die Sinnenwelt, die Welt der „Erscheinung", die Körperwelt nur ein unvollkommenes, schattenhaftes Abbild gewährt; das darum auch nur so weit von der Vernunft „erkennbar" ist, als es an dem Lichte jener transcendenten idealen Sonne Theil erhält.

16. Fünftens: Das transcendente Motiv. Kant.

Keine Wurzel des Platonismus hat so sehr ihre Triebe und Zweige in nichtphilosophische Luft entsandt, hat sich so üppig in's Romantische, Mystische und Phantastische entwickelt, als die platonische Sehnsucht nach etwas im transcendenten Sinne „Höherem"[3]), nach einer schöneren, besseren Welt. Es wäre so unfruchtbar wie schwierig, all den bunten und zauberisch berückenden Irrungen, Ahnungen

1) Diese Auffassung hat ihre historische Wurzel in demselben Parmenides, auf den wir die Lehre von der ontologisch-normativen Vernunft zurückführten. Es ist danach kein Wunder, wenn sich auch in Kants Gedanken mehrfach die Eleaten „mit Platon zusammenfinden". — Andererseits haben die Eleaten freilich auch die demokritische Atomistik wie die Herbart'sche Ontologie angeregt (vgl. oben S. 88 ff., 133 ff.): aber was diese Lehren von sinnlich-erfahrungsmässigem Charakter an sich tragen, beruht auf ihrer Tendenz, zwischen den Ansprüchen der eleatischen Vernunft und dem Gegebenen ein Compromiss zu schliessen.

2) de an. II, 2 (413^b 26): ... ψυχῆς γένος ἕτερον ...; de gen. animal. II, 3 (736^b 28): ... θύραθεν ἐπεισιέναι.

3) Es ist merkwürdig, wie die platonische Symbolik des „oben" (vgl. S. 58, Anm. 2) hierbei gewuchert hat. Die copernicanisch-newton'sche Weltverfassung hat den aristotelischen Himmel zertrümmert; aber der platonische lebt noch in den mannigfaltigsten Formen.

und Träumen der gefühlserwärmten Phantasie hier nachzugehen. Wir begnügen uns diesmal mit der Betrachtung derjenigen philosophischen Erscheinung, welche unserm Interesse am nächsten steht und desselben am meisten werth ist: mit Kant. Er ist fast der einzige bedeutendere Philosoph, der auch in diesem Stücke in allem Wesentlichen zu Platon hält. Andere haben einzelne Seiten des platonischen „Idealismus“ noch kräftiger, vielfach darum aber auch geschmackloser entfaltet; keiner hat allen Gedanken und Strebungen des athenischen Weisen ein so gleichmässiges Verständniss und eine so gleichgewogene Neigung zugetragen und sich dabei überall so taktvoll im Bereiche des Geniessbaren gehalten, wie er. Es ist geradezu erstaunlich, wie über eine so beträchtliche Zeit- und Ortsentfernung hin und trotz ziemlich erheblicher Temperaments- und Lagenverschiedenheit eine dermassen durch ihren Inhalt und in ihrer Gefühlswirkung ähnliche Wiedererneuerung ohne absichtliche Nachahmung und ohne schülerhaften Anschluss hat hervorgebracht werden können. Ja es ist wirklich wahr: dieser nie gereiste, zopfige Königsberger Professor, Sr. Majestät von Preussen „getreuester Unterthan“, hat in manchen Stücken den Platonismus beinahe noch besser verstanden als Platon selbst; kritischer, durchgerungener und reservirter ist der seinige jedenfalls.

Für die Seite, von der hier die Rede sein muss, war er durch seine „pietistisch“ geleitete Jugend von vornherein tiefer und innerlicher vorgebildet als der aristokratische Athener durch den gymnastisch-musischen auf Kalokagathie abgezweckten Unterricht seiner Vaterstadt. Diese Jugendeinflüsse haben sich während der ganzen schriftstellerischen Laufbahn, sie haben sich bis an das Ende des Philosophen mächtig erwiesen. Es ist doch unter Anderm gleich eine merkwürdige und lehrreiche Thatsache, dass er sich als unbegüterter Privatdozent Swedenborg's Arcana coelestia für sieben Pfund Sterling wirklich gekauft hat. Er findet „acht Quartbände voll Unsinn“. Aber da er das „Schicksal“ hat, in die Metaphysik „verliebt zu sein“, da

er „überzeugt“ ist, „dass sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme“, so richtet er, trotz aller „Umkippungen“, die er erleidet, sein Auge immer wieder zu den himmlischen Geheimnissen empor[1]).

Das Uebersinnliche, an dem seine Seele hängt, ist ihm aber nicht ein blinder Urgrund des sinnlichen Seins oder die demokritischen Atome; er denkt wie Platon ganz dualistisch; er kann je länger je mehr dieses Uebersinnliche nur in etwas sehen, was auch unsinnlich, rein geistig ist; er bedarf wie Platon seiner nicht sowohl zur Erklärung der Sinnenwelt, wie zur sittlichen Emporrichtung des Menschen.

Die Inauguraldissertation vom Jahre 1770 stellt schon im Titel den mundus sensibilis und intelligibilis einander gegenüber. Der Grundgedanke, den er nach einer Aeusserung an Lambert[2]) „seit etwa einem Jahre“ gefasst hat, geht darauf hinaus, dasjenige, was „gar nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern durch einen reinen Vernunftbegriff (als eine Substanz überhaupt) gedacht wird, vor aller Beimischung des Sinnlichen zu praeserviren“[3]). Er glaubt den „lydischen Stein“ und die „dokimastische Kunst“ gefunden zu haben, um die Intellectualvorstellung vor demjenigen „Contagium“ mit der Sinnlichkeit zu behüten, welches bisher so oft zu „erschlichenen“ metaphysischen Axiomen geführt hat, zu Axiomen, die keine objective Gültigkeit haben können: Es ist ihm das sichere Zeichen der Unbrauchbarkeit eines Satzes für metaphysische Zwecke, wenn von irgend einem Intellectual-Begriff irgend etwas

[1]) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (W. W. VII, 89; 98); an Mendelssohn (W. W. XI, 8); an Lambert (W. W. I, 350); vgl. Platons Theaet. 174 A; Kants Analogien, S. 205.

[2]) W. W. I, 358. Euler's Briefe an eine deutsche Prinzessin, die in der Dissertation (§ 30, nota) citirt werden und 1769 erschienen waren, dürften auf diesen Gedanken nicht ohne Einfluss gewesen sein. Euler sonderte „von der Vorstellung eines Geistes alle Idee einer Ausdehnung ab“ (E.'s Briefe, II, 49).

[3]) An Lambert a. a. O. 360 f. Vgl. den Schluss der Dissertation selbst a. a. O. S. 341.

generell ausgesagt wird, was auf Zeit und Raum Beziehung hat[1]); von dem Geisterreich gilt daher unter Anderm der Crusius'sche Satz nicht, dass alles, was da ist, irgendwo und irgendwann sei: es ist weder irgendwo noch irgendwann.

Die Kritik der reinen Vernunft ist diesem negativen Resultat treu geblieben[2]). Kant hat es überhaupt nicht mehr verlassen. Die transcendente Welt ist nicht etwa die Welt, wie sie einem metamikroskopischen Auge oder einer auf Grund der Seh-Erfahrungen architektonisch vorstellenden Phantasie nach copernikanisch-newtonschen Direktiven sich darstellen würde[3]). Die transcendenten Gegenstände sind schlechterdings keine Körper, wie klein man sie auch denke[4]); sie sind auch nicht nach Wolffscher Weise als Leibnitzsche Monaden zu fassen, die schon als Theile in der räumlichen Anschauung enthalten wären, so dass „der Verstand“, der sie erkennt, nur dasselbe klar und deutlich

[1]) § 23 ff. .... si de conceptu quocumque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus spatii atque temporis. Vgl. o. S. 68 f.

[2]) Vgl. besonders den Abschnitt „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena“ (W. W. II, 196 ff.).

[3]) a. a. O. S. 212: „Ich finde in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis ..... sofern der Zusammenhang der Erscheinungswelt nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird .... oder gar nach Newton's Gravitationsgesetzen erklärt“ ... Solche Auffassung ist ihm „nichts als leere Wortkrämerei“, „Wortverdrehung“, „blosse sophistische Ausflucht“. — Vgl. oben S. 13, Anm. 1.

[4]) Kr. d. pr. V. (§ 3 Anm. 1, W. W. VIII, 132) spottet er über „Unwissende, die gern in der Metaphysik pfuschern möchten“, die „sich die Materie so fein, so überfein denken, dass sie selbst darüber schwindlig werden möchten und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben“. Er würde sich ähnlich also wohl auch über die feinen und sinnigen Metaphysiker geäussert haben, welchen man heute gelegentlich begegnet, nach denen das Uebersinnliche den „unsichtbaren“ Sternen vergleichbar sein soll, die dem Teleskop nicht erreichbar sind, die aber doch auf den Gang der sichtbaren Sterne „Einfluss“ haben.

erkennte, was „die Sinnlichkeit“ verworren und dunkel[1]). „Wenn dieses wirklich der Unterschied“ wäre, „den die Kritik... mit so grossem Aufwande zwischen der Erkenntniss der Dinge als Erscheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was sie als Dinge an sich selbst sind, macht, so wäre diese Untersuchung eine blosse Kinderei“. Das Uebersinnliche, das Einfache kann kein homogener Theil des Sinnlichen selbst sein. „Wenn unsere Sinne auch in's Unendliche geschärft würden, so müsste es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stossen, weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird.... Die Körper sind nicht Dinge an sich selbst und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, ist nichts als die Erscheinung von etwas, was als Ding an sich selbst allein das Einfache enthalten kann“[2]).

Diese „einfachen“, idealen Elemente des Sinnenwirklichen durch Reinigung der Methode für die Erkenntniss zugänglich machen zu können, darauf hatte er 1770 ernstlich die Hoffnung gesetzt: man mache nur die „purae ideae“ von jedem contagium mit den Formen der Sinnlichkeit frei, so müssen ja die Dinge hervortreten „wie sie sind“[3]); der

[1]) Schon Euler hatte gesagt (a. a. O.): „Ein Geist ist keine Monade; er ist nicht den letzten Theilen gleich, in welche die Körper sich auflösen lassen“. — Kant möchte von Leibnitz selbst, der doch auch ein „grosser Mathematiker“ war, nicht glauben, dass er, falls er seine Monaden für „einfache Verstandeswesen“ hielt, die von Euler (und von ihm selbst an den Wolfianern) zurückgewiesene Absurdität vertreten habe. Er konnte, meint Kant, nicht die Körperwelt, er konnte nur „ihr Substrat, die intelligible Welt, die bloss in der Idee der Vernunft liegt“, meinen, wenn er die Welt aus „einfachen“ Substanzen, aus „Monaden“ zusammensetzte. („Auch scheint er mit Plato dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches .... intellektuelles Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen“). So gegen Eberhard, W. W. I, 479 f. (Vgl. ebenda S. 429 Anm.)

[2]) a. a. O. W. W. I, 422 ff. 437 ff.

[3]) § 4: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt.

Blick in's Geisterreich, den Swedenborgs Sinnlichkeit suchte, sollte dem „reinen“ Verstande wirklich sich öffnen.

Im weiteren Verlauf seiner kritischen Entwickelung sah er sich genöthigt, diese Erwartung fallen zu lassen; er sah, dass einige der Begriffe, mit denen er übersinnlich zu operiren gedachte, vor allem die Begriffe Substanz und Causalität, die Zeitbeziehung, oder wie er sich ausdrückt, das „Schema“ der Zeit, ja selbst die „äussere“ (räumliche) Anschauung gar nicht abstreifen können, ohne für uns völlig unverständlich, bedeutungs- und gegenstandslos zu werden; er schloss daraus, dass sie für uns nur auf dem Gebiete „möglicher Erfahrung“ Erkenntnisswerth besitzen[1].

[1]) Kr. d. r. V. (W. W. 200 ff.): „Wir können sogar keine einzige Kategorie“ — so nennt er jetzt die reinen Verstandesbegriffe — „definiren, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit ..... herabzulassen, als auf welche als ihre einzigen Gegenstände sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung auf's Object wegfällt und man durch kein Beispiel sich selbst fasslich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sei.... Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject, welche ich dadurch zu realisiren vermeine: dass ich mir Etwas vorstelle, welches bloss als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu sein) stattfinden kann. Aber nicht allein, dass ich gar keine Bedingungen weiss, unter welchen dann dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen sein werde: so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen ..... weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird und man also gar nicht weiss, ob dieser überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Ursache würde ich, wenn ich die Zeit weglasse“, u. s. w. — Proll. § 45 (W. W. III, 101): „Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, welche man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen nennt), als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte“ u. s. w. Kr. d. r. V., 2. Aufl. (W. W. II, 778): „Noch merkwürdiger ist, dass wir um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Kategorien, zu verstehen und also die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloss Anschauungen, sondern sogar immer äussere Anschauungen bedürfen ... z. B. ... um dem Begriffe der Substanz .... wir eine Anschauung im Raume (der Materie) bedürfen.... Um.... Causalität .... müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume als Beispiel nehmen“ u. s. w.

und dass es von „Noumena“ für uns überhaupt kein „theoretisch-dogmatisches Erkenntniss“, keine „Wissenschaft“ gibt und geben kann.

Da nun aber die übersinnliche Welt von ihm (wie von Platon) nicht sowohl und vorzüglich darum angenommen war, um damit eine wissenschaftliche Erklärung des sinnlich Gegebenen zu begründen; da sie vielmehr von vornherein sogar im Gegensatz zu dieser Sinnenwelt und an erster Stelle mit der Bestimmung gedacht war, dem Menschen „ideale“, moralische Zielpunkte zu stecken, die über dieses Leben hinauswiesen, so wob er aus dem Gedanken, dass Erscheinung doch immerhin etwas voraussetze, was da erscheine[1]), und aus der in den „reinen Verstandesbegriffen“ doch immerhin liegenden, wenn auch unausführbaren Anweisung auf „intelligible“, d. h. von den Bedingungen der Sinnlichkeit absolut befreite Substanzen und Ursachen, und aus der Thatsache des Imperativs der autonomen Vernunft „Du sollst“: er wob aus all diesem den praktisch-moralischen Glauben an eine intelligible Freiheit des Menschen (im Unterschied vom Thiere)[2]), an eine Weiterexistenz der menschlichen Persönlichkeit über den Tod hinaus, und schliesslich auch, um dem sittlich strebenden Menschen die Realisirbarkeit seiner moralischen Ziele zu sichern und ihn nicht in Resignation oder gar Verzweiflung fallen zu lassen[3]), den Glauben an einen intelligenten und moralischen Welturheber, für dessen Vernünftigkeit und technische Kunst er im Uebrigen alles das, was von „Zweckmässigkeit“ in der Welt angetroffen wird, unterstützendes Zeugniss ablegen liess[4]).

[1]) Vgl. S. 146, Anm. 1.

[2]) „Der Begriff der Freiheit, so ferne dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst speculativen Vernunft aus und alle andern Begriffe (von Gott und Unsterblichkeit) .... schliessen sich nun an ihn an“ (Kr. d. pr. V., Vorrede, W. W. VIII, 106).

[3]) Vgl. oben S. 121 f.

[4]) Vgl. vorzüglich Kr. d. Ukr., Einl. IV ff., § 82 ff.

So „objectiv“ fundirt dieser (letzten Grundes auf dem Pflichtbegriff ruhende) Gottes-Glaube dem Philosophen auch erscheint[1]), so mag er ihn doch nicht für mehr gelten lassen, als für das, was er unter „Glauben“ versteht[2]): er ist weder durch logisch gerechte und strenge Vernunftschlüsse noch durch einen Schluss nach der Analogie beweisbar; er ist kein „möglicher Erklärungsgrund“, keine Hypothese: „alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretische Ueberzeugung wirken, können kein Fürwahrhalten dieser Art von dem höchsten bis zum niedrigsten Grade desselben bewirken, wenn der Satz, die Existenz eines Urwesens, als eines Gottes, in der, dem ganzen Inhalte dieses Begriffs angemessenen Bedeutung, nämlich eines moralischen Welturhebers, mithin so, dass durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewiesen werden soll“[3]).

Man wird danach dem Philosophen beipflichten können, wenn er alle kritische und didaktische Vorsicht angewandt zu haben beansprucht, um es zu verhüten, dass diese Theologie und Metaphysik — wie einst die platonische Ideenlehre — sich in „Theosophie, Daemonologie, Theurgie und Idololatrie“ verliere oder dass „Spinnen und Waldgeister“ darin sich „einnisteln“ und sie „für die Vernunft unbewohnbar machen“[5]). Es ist damit auch kein Dogmencodex und keine Hierarchie zu stiften möglich. „Das Credo in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft: Ich glaube an einen einigen Gott, als

[1]) Er ist weder „Ueberredung“ noch „bloss gefühlte Ueberzeugung“ sondern „eine Erkenntniss aus Principien, die also auch einer deutlichen, verständlichen und mittheilbaren Vorstellung fähig sein muss“ (Fortschr. der Metaphysik, W. W. I, 536).

[2]) Kr. d. Ukr. § 89. (W. W. IV, 368 ff.). Vgl. Fortschr. der Metaphysik a. a. O. S. 535 ff.

[3]) Abgesehen freilich von dieser äussersten Weite der Absicht hat ihm vor Allem die „Analogie“ für die übersinnlichen Vorstellungen Werth. Vgl. Proll. § 57 ff. (W. W. III, 132 ff.).

[4]) Kr. d. Ukr. a. a. O. § 88 (a. a. O. S. 363).

[5]) Fortschr. a. a. O. S. 553 f. Vgl. o. S. 59 f.

den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; — Ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, so fern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; — Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut, — dieses Credo, sage ich, ist ein freies Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moralischen Werth haben würde. Es verstattet keinen Imperativ, kein Crede“. Die ganze „Vorstellungsart“ ist „nur in moralischer Absicht nothwendig, um dem, wozu wir so schon von selbst verbunden sind, nämlich der Beförderung des höchsten Gutes in der Welt nachzustreben, noch ein Ergänzungsstück zur Theorie der Möglichkeit ... hinzuzufügen, indem wir uns jene Objecte, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit... selbst machen und ihnen objective Realität freiwillig geben“[1])....

Es ist nicht zu leugnen: einen so kritisch abgeklärten und kunstvoll verklausulirten Platonismus des Uebersinnlichen hatte die Geschichte der Philosophie bis dahin noch nicht hervorgebracht. —

Auf sensualistisch-monistischem Boden aber erübrigte nun mehr als je die Nothwendigkeit, erstens die vermeintlich reinen Begriffe, Kategorien wie „Ideen“, psychogenetisch aus dem sinnlich Gegebenen herzuleiten[2]) und zweitens den Nachweis zu führen, dass man in „moralischer Absicht“ der Kantischen Postulate und des überkünstlich gewebten Fadens an dem sie hangen, ebenso wenig bedürfe, wie der platonischen jenseitigen Idee des Guten.

---

[1]) Fortschr. a. a. O. S. 537 f. Vgl. o. S. 121.

[2]) Kant kam auch in der Phase, wo er die Nothwendigkeit zeitlicher und räumlicher Schematisirung und Exhibition der Verstandesbegriffe lehrte, der Einfall nie, ob sie nicht, wie unter sinnlichen Bedingungen allein begreifbar, so möglicherweise auch aus sinnlicher Wurzel historisch, genealogisch herleitbar sein möchten. Und die „Ideen“ gar waren ihm nicht bloss selbst gemacht, sondern auch absolut „rein“. Er war eben Platoniker. Vgl. S. 76 ff.; S. 49, A. 3; S. 63, A. 7; S. 154, A. 1; S. 158, A. 3.

Ehe wir aber zu diesen Aufgaben übertreten können, müssen wir vorerst den zweiten Gegner noch näher kennen lernen, gegen den Platon, um Wissenschaft und Sittlichkeit zu retten, seine Ideenmetaphysik aufbauen zu müssen geglaubt hat: wir müssen, nachdem der Sensualismus und die gegen ihn vorgebrachten Argumente und die hinter diesen spielenden Motive, so weit sie der Beachtung Werth schienen, entwickelt sind, dem Relativismus unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Wenn wir auch damit von Kant wieder auf Protagoras zurückgleiten, so ist doch keine Gefahr, dass wir bei diesem Rückzug etwa in Gedankenregionen und auf Probleme gerathen möchten, denen Kant oder wir seitdem entwachsen wären.

17. Die dem protagoreischen Relativismus von Platon zu Grunde gelegte Theorie der Warnehmung; das correlativistische Resultat dieser Theorie.

Nach Platons Darstellung müssten wir, auch abgesehen von den gefährlichen ethischen Consequenzen der Relativitätslehre[1]), wir müssten schon die theoretische Seite des Protagoreismus für weit schlimmer halten, als uns jene — wir könnten fast sagen — harmlose, den Thatsachen jedenfalls völlig entsprechende Lehre hat erscheinen mögen[2]), dass Objecte, die wir — es ist hier gleichgiltig, aus welchem Grunde — für identisch halten, nicht immer von Allen und von Jedem nicht jederzeit in identischer Weise wargenommen werden. Eine von Platon hinzugefügte Theorie der Warnehmung hat die Absicht zu zeigen, dass der Wechsel und Wandel nicht ein partieller und gelegentlicher, sondern ein totaler, ein absoluter sei; nicht ein zufälliger, sondern ein nothwendiger. Es wird auf diese Weise dieselbe Uebertreibung erreicht, welche sichtbar später den

1) Vgl. § 9, S. 84 f. 2) Vgl. S. 92 ff.

skeptischen Bedenken des Sextus Empiricus zu Grunde liegt[1]).

So wenig wir der Ansicht sind, dass dieser Versuch einer metaphysischen Erklärung der Warnehmung echt protagoreisch oder für den Sensualismus, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, unentbehrlich und unausweichlich sei, so müssen wir doch auf ihn näher eingehen. Die Darlegung desselben treibt an einem andern Punkte eine Bestimmung, eine Modification des Subjectivismus hervor, die nicht bloss dem Protagoras eher ähnlich sieht und mit dem Princip selbst mehr Zusammenhang hat, sondern die zugleich von so grundlegender Bedeutung und so einleuchtender Evidenz ist, dass vom antiplatonischen Standpunkt dieser Theil der mitgetheilten Warnehmungstheorie mit Dank acceptirt werden kann. —

Nach der geheimnissvollen, fast feierlichen Vorbereitung, von der oben[3]) die Rede war, wird folgende Lehre vorgetragen:

Bewegung, Fluss ist Alles. Die Bewegung ist zwiefacher Art: Die eine hat die Möglichkeit, Potenz, Kraft[4]) zum Thun, zur actio[5]), die andere zum Leiden, zur passio[6]). Wirkliches Thun und Leiden entsteht erst beim Zusammentreffen beider[7]); was nach einer Seite actio ist, kann nach einer andern Seite Wirkung erleiden.

Wodurch sich ihrer Natur nach active und passive Bewegung und Kraft unterscheiden, welches das spezifische Charakteristicum jeder dieser (aus der griechischen Grammatik naiv herübergenommenen) stark anthropomorphistischen und verführerischen[8]) Kategorien sei, wird uns nicht gesagt. Wir erfahren auch von den übrigen „zahllosen“ Bewegungen, die sich in die beiden Klassen sollen einordnen

1) Vgl. S. 87, Anm. 2; S. 137 ff. 2) S. 30 ff. 3) S. 30, Anm. 4 f.
4) *δύναμις*. 5) *ποιεῖν*. 6) *πάσχειν*.
7) Also keine actio in distans! Keine universale Wechselwirkung. Alle Wirkung entsteht durch (bei Gelegenheit von) Berührung.
8) Vgl. S. 151 ff.

lassen, nichts. Nur die zum Warnehmungsact führenden Bewegungsmöglichkeiten werden uns bekannt gegeben. Und hier liegt die „Passivität“ auf Seiten des Subjects, wie wir sagen würden, oder im Sinne jener „feineren“[1]) Urheber der Lehre selbst ausgedrückt, derjenigen Möglichkeit, die nachher in die Wirklichkeit des Warnehmungsbewusstseins übergeht[2]). So unvollständig und unausgereift diese Entwickelungen auch an sich sind: sie genügen, um den Punkt einzuleiten, auf den wir lossteuern.

Durch Zusammenstoss[3]) zweier Bewegungen also entstehen als simultane Zwillingserzeugnisse[4]): einerseits der Inhalt, der Gegenstand, das Object der Warnehmung, andererseits die Warnehmung als psychischer Zustand[5]); sie ist je nachdem: Warnehmung des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, Lustgefühl u. s. w.[6]); wozu jene „Bewegungen“ selbst immer nur die „Möglichkeit“ enthalten.

Aus dieser heraklitisirenden Entstehungsgeschichte der Warnehmung wird nun weiter die Inconstanz, Variabilität und Relativität beider Seiten des Warnehmungsactus als nothwendige Folge abgeleitet: Da die erzeugenden Processe in fortwährendem Flusse sind, können auch die Erzeugnisse nur ein von Individuum zu Individuum, mehr! nur ein von

1) Vgl. oben S. 80, Anm. 1.

2) Wenn dieser Ansatz einer „activen“ und „passiven“ Seite der causae efficientes der Warnehmung protagoreisch ist, so ist er jedenfalls nicht individuell protagoreisch; er ist ebenso gut platonisch. Vgl. Tim. 64 C. 65 B. 66 B. Er ist auch aristotelisch; vgl. u. A. de an. 416 b 37. Erst ganz leise wagt sich bei letzterem (in einem wunderlichen Falle vermeintlicher Erfahrung) die heute so geläufige, freilich auch nicht sonderlich kritische Auffassung von „Reaction“ auf subjectiver Seite hervor: de somn. 459 b 25, 460 a 25. Vgl. S. 40, Anm. 2; S. 66, Anm. 5; S. 157 ff.

3) *ὁμιλία, τρίψις, κρᾶσις.*

4) *ἔκγονα δίδυμα, ὁμόγονα.*

5) *αἰσθητόν, αἴσθησις.*

6) Dass auch die „Gefühle“ der Lust und Unlust zu den *αἰσθήσεις* gerechnet werden, ist, wenn protagoreisch, wiederum nichts eigenthümlich protagoreisches; es ist auch Platon's Ansicht; vgl. oben S. 40, Anm. 2; unten S. 189.

Moment zu Moment schwankendes und wechselndes Dasein haben[1]).

Ferner: Da keine von beiden Seiten anders als durch einen Contact zweier „Bewegungen“ entsteht, welcher immer zugleich die andere Seite auch „mit herausfallen“ lässt[2]), so ist jeder Warnehmungsinhalt unauflöslich verknüpft, nur zusammen möglich mit einem bestimmten individuellen und temporären Bewusstseinszustand; er ist nichts an sich selber. Aber auch das Bewusstsein ist nichts Isolirtes und Isolirbares. Weder das Object noch das Subject besteht für sich: jedes Object ist Object eines Subjects, jedes Subject Percipiens eines Objects[3]): sie sind beide unabtrennbar mit einander verbunden[4]). —

Offenbar enthält diese Lehre drei Gedanken, die sich gesondert von einander aussprechen lassen. Erstens: Die Warnehmungen sind Producte paarig zusammengehöriger, unablässig fliessender und sich wandelnder Processe. Zweitens: Sie sind demgemäss selbst ohne jeden Bestand; in stetem Fluss, in ruhelosem „Werden“. Drittens: Alle Warnehmungen zeigen ein unauflösliches Beieinander von Subject und Object.

Indem wir die Frage wegen des protagoreischen Ursprungs der beiden ersten Gedanken jetzt unerörtert lassen, glauben wir für den dritten den Sophisten in Anspruch nehmen zu dürfen. Wenigstens spricht Platons Ausdrucksweise und die Art seiner Kritik ganz für diese Annahme. Und wollte man selbst mit Rücksicht auf den geistreich freien Character der platonischen Berichterstattung über diese historische Frage noch Zweifel hegen[5]): es enthält

1) *γιγνομένη, φερομένη οὐσία.* Theaet. 154 A; vgl. 152 D, 157 A, 182 B, 177 C; Kratyl. 439 E.

2) *αἴσθησις ἀεὶ συνεκπίπτουσα μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ* (Theaet. 156 A).

3) *Ἀνάγκη δέ γε ἐμέ τε τινὸς γίγνεσθαι, ὅταν αἰσθανόμενος γίγνωμαι ... ἐκεῖνό τε τινὶ γίγνεσθαι, ὅταν γλυκὺ ἢ πικρὸν ἤ τι τοιοῦτον γίγνηται, ... ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς .... ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι* (a. a. O. 160 A. B). Vgl. S. 38, Anm. 2.

4) *ἀλλήλοις λείπεται συνδεδέσθαι* (a. a. O. 160 B).

5) Auch Aristoteles gibt keine völlig sichere Unterlage für eine Ent-

der dritte Satz jedenfalls eine Bestimmung, die für die Ausgestaltung des Sensualismus von hervorragendem Werthe ist. Er stellt ein Aperçu von so fundamentaler und weittragender Bedeutung und dabei zugleich von solcher Natürlichkeit und Selbstevidenz dar, dass, wenn — wie wir glauben — es in Protagoras' Kopfe zuerst aufstieg, der geistreiche „Sophist", der ja ausserdem vieles bloss Blendende, Spielerische, ja sogar Bedenkliche und Verfängliche gelehrt haben mag, es schon um dieses Gedankens willen wohl verdiente, dass in der Geschichte der Philosophie sein Name mit mehr Respect genannt würde als bisher.

Man muss jedenfalls in der Geschichte sogar der modernen Philosophie ziemlich weit hinaufsteigen, ehe man der einfachen

scheidung. Met. Θ 3 bekämpft er die Ansicht der Megariker, dass nur das Wirkliche möglich sei. Wollte man, bemerkt er dagegen, dieser Meinung beitreten, so würde man u. A. die Zeit und Mühe, die Jemand aufgewandt hat, um eine Kunst zu erlernen, für überflüssig, die Kunst selbst in der Zeit der Nichtausübung für Nichts halten müssen. In Beziehung auf die Warnehmungsobjecte (1047 a 4: *αἰσθητά* für *ἄψυχα!*) verhalte es sich auf eine ähnliche Weise: *οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων* (Bonitz)· *ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἴσθησιν ἕξει οὐθέν, ἂν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῇ.* Die Worte lassen keine festbestimmte Beziehung zu. Sagt der Autor, dass eben dies die Meinung des Protagoras war, dass die Warnehmungsobjecte aufhören, Objecte zu sein, wenn Niemand warnimmt? oder meint er, dass dies aus der megarischen Lehre folge und dass, wenn dem so wäre, irgend etwas Weiteres daraus sich ergeben würde, was als Meinung des Protagoras — seinen Lesern als schreckhaft bekannt — nur angedeutet zu werden brauchte? etwa das auch uns Bekannte, dass jedem ist, was ihm erscheint? (oben S. 28). Bonitz verbindet beides, indem er erklärt (II, 384) .... quae plane Protagorae est sententia, opinantis res tum ac tales esse, quum et quales percipiantur. Nach ihm berichtet also auch Aristoteles, wie wir schon auf Grund der platonischen Darstellung glaubten annehmen zu müssen, dass Protagoras der Autor der im Text vorgetragenen Correlativitätslehre gewesen sei. Ist dem wirklich so, so kann man in Beziehung auf diese unserer Annahme zuwachsende Unterstützung immer noch fragen, ob Aristoteles auf Grund eigener Lectüre des protagoreischen Buches oder auch nur — wie wir — mit Rücksicht auf die Darstellung des Theaetet sich so aussprach. Glücklicherweise haben alle diese Bedenken einen prinzipiellen Werth nicht.

Einsicht wieder begegnet, die uns Platon unter Protagoras' Namen überliefert hat. Dieser Gedanke hat keine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit Descartes'schem oder Berkeley'schem oder irgend einer Form des von Kant als „schwärmerisch" stigmatisirten Idealismus, wie er auch heut zu Tage noch, in mancherlei Farben spielend, herumgereicht wird. Die Meinung ist weder, dass das (oder gar: „unser") „Ich", oder das „Subject", die (unsere) „Subjectivität", der (unser) „Geist" oder „Intellect", unser „Inneres", unser „Wesen", unsere „Intelligenz" oder wie sonst die metaphysischen oder „transcendenten" Schalen heissen mögen, mit denen man klappert, die Warnehmungswelt „spontan" oder auf „Reize" oder bei „Gelegenheit" solcher und solcher somatischer Processe aus sich producire[1]), noch dass der Inhalt der Warnehmung „subjectiv", „Modification" oder „Zustand" meines Bewusstseins, „mein Eigenthum" u. s. w. sei: Auch das Ich ist relativ. Die Warnehmungsobjecte sind nicht „subjectiv", sondern als solche die ursprünglichsten „Objecte", toto genere von den correlativen Bewusstseinszuständen verschieden; beide sind simultan; Bewusstsein ist nicht ohne Warnehmungsinhalte und umgekehrt. Von einem Vorrang des „Ichs", des Bewusstseins, der cartesianischen Substantia cogitans oder des Berkeley'schen spirit (mind, soul, myself) vor den „Objecten", wie ihn jener vielgefeierte und nachgebetete moderne Subjectivismus und Idealismus ansetzt, ist schlechterdings nicht die Rede. Jeder objective Warnehmungsinhalt ist für ein wahrnehmendes Subject, jedes Subject setzt wargenommene Inhalte sich gegenüber voraus; Subject und Object sind unzertrennliche Zwillinge, stehen und fallen mit einander[2]). Oder — um die Seite, welche dem Idealismus Descartes-Berkeleyscher Art entgegenliegt, noch besonders hervorzuheben — warnehmendes[3]) Subject zu sein,

[1]) Vgl. Peipers, a. a. O. S. 326; oben S. 154, Anm. 2 ff. [2]) 160 B.

[3]) also auch, da „Denken" den Sensualisten nur als „transformirtes" Warnehmen gilt: denkendes Subject zu sein, ohne Objecte wargenommen zu haben, ist unmöglich.

ohne Etwas warzunehmen ist unmöglich[1]); oder: Bewusstsein, Seele, Ich ab- und jenseits der sinnlichen Warnehmung ist — Nichts[2]).

Diese Erkenntnisstheorie ist kein „Subjectivismus" mehr[3]), sondern — wenn für etwas so Einfaches und Natürliches ein so complicirtes Wort nicht zu barock klingt — Subject-Objectivismus; sie ist genau genommen nicht Relativismus, sondern Correlativismus.

Sie wiederholt den alten Satz[4]), dass die Natur Erscheinung sei; aber nicht in dem antik-naturphilosophischen, auch nicht im platonischen oder Kant-Herbartschen[5]) Sinne; und ohne die Nebengedanken, zu denen ein solcher Sinn Veranlassung gibt: ohne die Tendenz, das „Wesen" oder „Prinzip", welches hinter der Erscheinung liegt und sich in ihr „manifestirt", erkennen zu wollen[6]); ohne die Voraussetzung, dass Schein und Erscheinung doch auf Etwas hindeute, was erscheint[7]). Nein, Erscheinung wird in diesem Sinne gar nicht genommen, sondern deshalb ist Natur Erscheinung, weil sie nur relative Bedeutung hat, weil sie schlechterdings nur als Object zu einem warnehmenden, vorstellenden Ich denkbar ist: welches Ich freilich selbst, wie gesagt, seinerseits wiederum nicht ohne Nicht-Ich, nicht ohne Warnehmungsobjecte existirt.

---

1) 160 A: *αἰσθανόμενον, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον ἀδύνατον γίγνεσθαι* — was aber nur das Correlat ist zu der These: *γλυκὺ γάρ, μηδενὶ δὲ γλυκύ, ἀδύνατον γίγνεσθαι* (a. a. O. B.). Vgl. Arist. de an. III, 2. 426ª 2 ff.; wozu vgl. Trendelenburg II, 437 ff. und oben S. 179, Anm. 5.

2) *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις.* Dies wird direkt als Ansicht des Protagoras mitgetheilt von Diog. Laert. (IX, 51) und kann wie die Stelle aus Arist. (S. 179, Anm. 5) als Unterstützungsmoment für unsere Position in der historischen Frage dienen.

3) wozu sie z. B. Peipers stempelt; vgl. a. a. O. S. 372.

4) Vgl. oben S. 83; S. 130, Anm. 4; Herbart, Einl. a. a. O. S. 38, 56, 196, 216.

5) auch nicht im Schopenhauer'schen (vgl. die Welt als Wille und Vorstellung, W. W. II, 98 f., 141 ff. 320 ff.).

6) Vgl. S. 83. 7) Vgl. S. 141, Anm. 1; Herbart a. a. O. S. 235 u. ö.

18. Der Positivismus.

Fragt man nach der sachlichen Legitimation und Grundlage dieses Standpunkts, so bedarf man offenbar der von Platon dargebotenen metaphysischen Theorie der Warnehmung gar nicht. Wird doch nichts weiter behauptet, als ein für jeden Einzelnen völlig zugänglicher und von Jedem controlirbarer Sachverhalt, als die Thatsache, dass Objecte unmittelbar nur bekannt sind als Gegenstände, Inhalte eines Bewusstseins, cui objecta sunt, und Subjecte nur als Beziehungscentren, als der Schauplatz oder die Unterlage von Warnehmungs- (und Vorstellungs-) Inhalten, quibus subjecta sunt; dass die uns unmittelbar bekannten Objecte und Subjecte keine „Wesen an sich" sind; dass sie beide nur mit einander existiren, mit einander entstehen und bestehen, an einander „gebunden".

Wenn man diese Legitimation mehr als den inhaltlichen Charakter der protagoreischen Lehre treffen will, so wird man sie nicht anders wie als Positivismus bezeichnen können: wenn man, dem überwiegenden Hang des Sprachgebrauchs folgend, unter Positivismus diejenige Philosophie versteht, welche keine andern Grundlagen anerkennt, als positive Thatsachen, d. h. äussere und innere Warnehmungen; welche von jeder Meinung fordert, dass sie die Thatsachen, die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht.

Wir sagten, dass man in der Geschichte auch der modernen Philosophie weit emporsteigen müsse, um dem Standpunkt wieder zu begegnen, der in dem positivistischen Satze des Protagoras ausgesprochen ist. Doch nicht weiter als bis zu David Hume[1]); es ist im Wesentlichen auch der Standpunkt John Stuart Mills[2]).

---

1) Vgl. u. S. 190, Anm. 3; § 22; § 23.

2) Vgl. insbesondere Examination ch. 2 und 12 (namentlich S. 266).

Wenn wir es unterlassen, neben Hume und Mill den Mann hier besonders hervorzuheben, dem der Name Positivismus an erster Stelle seinen Curs verdankt, August Comte, so ist es nicht etwa, weil wir

Das lässt sich erwarten und ist bekannt genug. Interessanter ist und für den Fernerstehenden gewiss höchst überraschend, dass wir ihn gelegentlich auch von Kant ver-

seine Grundanschauungen gar nicht in dem Sinne „positivistisch" fänden, den wir eben angaben oder uns von denselben überhaupt seitab halten möchten; sondern zunächst nur, weil der positivistische Gedanke, von dem hier gerade die Rede ist, der Gedanke von der Correlativität von Subject und Object, bei ihm, so viel ich mich erinnere, keine ausdrückliche Vertretung gefunden hat. — Uebrigens sind wir allerdings nicht gemeint, die beiden grossen Aperçüs, die neben dem, was David Hume gelehrt hat, Comte's Haupt-Interesse ausmachen und als seine besondere Eigenthümlichkeit mit seinem Namen an erster Stelle verknüpft sind: ich meine 1) die Classification und Architektonik der Wissenschaften nach vorgeblich coincident systematischer und historischer Ordnung und 2) die Theorie von den drei Phasen der Behandlung wissenschaftlicher Probleme für mehr zu halten als für zwar geistreiche und auch zum Theil wahre Einfälle, deren Wahrheit aber doch mit Anwandlungen constructiver Gewaltsamkeit so arg gemengt ist, dass sie nahe an Hegels Unternehmungen grenzen (vgl. oben S. 162 ff.). Und die Gefühle und Gedanken des mystisch und romantisch gewordenen späteren Comte sowie die der positivistischen Secte in England, welche ihn als ihren Heiligen verehrt, liegen uns allerdings fast ganz seitab. Auch seinen statistischen und phrenologischen Aberglauben mögen wir nicht vertreten. Vgl. den S. 125, Anm. 1 citirten vortrefflichen Essay von J. St. Mill. — Im Uebrigen dürfen auch unsere Bemerkungen über letzteren selbst (vgl. auch S. 16, 51 u. ö.) nicht so verstanden werden, als ob wir mit dem positivistischen Grundgedanken, den wir in ihm billigen, auch all die Uebertreibungen, Inconsequenzen, Künstlichkeiten und Sophismen, mit denen er ihn im Einzelnen ausgeführt hat, zu vertreten gedächten. Sehr Vieles von dem, was jüngst Stanley Jevons im Contemporary Review Dec. 1877, Jan. und April 1878 im Allgemeinen und über drei logisch-erkenntnisstheoretische Lehren desselben im Besondern und was M. Guyau (La Morale Anglaise contemporaine, Paris 1879, p. 197 ff. 229 ff.) über das Moralprincip Mill's kritisch erinnert haben, können wir nicht nur von ganzem Herzen unterschreiben, sondern wir werden geeigneten Orts selbst mit ähnlicher Kritik vorgehen; ohne freilich durch das, was dieser (allerdings gelegentlich nicht sonderlich logisch, consequent und tief denkende) Philosoph verfehlt hat, die positivistischen Prinzipien selbst im Mindesten für erschüttert zu halten; ja ohne darum auch nur aufzuhören, ihn als einen in unserm platonisch-romantischen Jahrhundert ganz besonders verdienstvollen Vertreter derselben werth zu halten. (Vgl. Kant's Analogien, S. 5 f.). — Selbst Protagoras und Hume sind für uns keine infalliblen Meister (vgl. S. 180, 189 f.); ganz abgesehen davon, dass wir

treten finden[1]). Die Stellen, die ihn aussprechen, gehören zu denjenigen, wo der grosse Apriorist dem künftigen Systeme des Empirismus ebenso gut Bausteine zurecht macht, wie für seine transcendentalphilosophische Metaphysik, und wie nur immer Thomas Hobbes, David Hume oder Jeremy Bentham; wir bemerkten schon oben, dass solche Stellen nicht selten sind[2]). Hier kommen vorzüglich alle diejenigen Bemühungen in Betracht, durch welche er seinen „Idealismus" von dem Descartes-Berkeleyschen[3])

den ersteren lange nicht genug kennen; und dass beide jenseits einiger Vertiefungen und Erweiterungen philosophischer Fragestellung liegen, die gegenwärtig zu allererst der Berücksichtigung werth scheinen.

[1]) Vgl. auch S. 160, Anm. 2.

[2]) Vgl. oben S. 21, 25; Kant's Analogien, S. 201 f. 302, Anm. 224; und zu letzterer Stelle: Zu Sömmering, über das Organ der Seele (W. W. VII, 117 ff.) und oben S. 65, Anm. 2.

[3]) Uebrigens kommt Berkeley dem Positivismus immer noch um einen Schritt näher als Descartes. Es ist sogar verwunderlich, — wenn man nicht je länger je mehr aufhörte, über Inconsequenzen der Philosophen, namentlich der idealistischen Richtung, sich zu verwundern (vgl. S. 144 ff.; 175, A. 2) — dass er nicht selbst noch einen Schritt weiter that und diesen erst seinem positivistischen Nachfolger zu thun überliess. Gegen Descartes, Malebranche und Locke polemisirend, bemerkt er (Principles of human knowledge, sect. 88), dass die Dinge „which I actually perceive by sense" an der Selbstgewissheit „of my own being" theilhätten; was fast ganz auf die im Text citirten Kant'schen Aeusserungen hinausläuft. Andererseits erklärt er, was die Materialisten und Vulgär-Realisten von der „absoluten" Existenz der sinnlichen Objecte sagten, sei ihm vollkommen unverständlich: So leicht es sei, von dem Percipiens zu abstrahiren und die Percepta in abstracto vorzustellen, zu denken, omitting to frame the idea of any one that may perceive, so wenig folge aus solcher Abstraction die reale Sonderung (a. a. O. s. 3; 23; 135). Warum machte er nun nicht selbst die so nahe liegende Anwendung auf das Percipiens? warum erklärte er nicht auch seine „absolute" Existenz für perfectly inintelligible? für eine Verwechselung von ἀφαίρεσις und χωρισμός? Oder, wenn er unter Seele und Selbst ein Anderes meinte als das empirische, phänomenale Ich, welches immer nur als Correlat zu (ebenso empirischen) Objecten, niemals z. B. unabhängig von einem Leibe vorkommt; dessen „Handlungen" empirisch auch nichts weiter darbieten, als Successionen von Phänomenen, wenn er hier, in vulgäre oder Descartes'sche Lehren eingefangen, an die Stelle der sinnlich gefärbten „Vorstellung" (idea) des Ich den „Begriff„ (notion) von einem

prinzipiell zu trennen suchte. Da ist manches geradezu so concipirt, dass es Protagoras, ich will nicht behaupten auch hätte sagen können, aber, wenn er es ausgesprochen gefunden und er sich hinlänglich in der historischen Situation orientirt gehabt hätte, wahrscheinlich ohne Zögern unterschrieben haben würde.

Es heisst z. B. in der Kritik des vierten „Paralogismus der reinen Vernunft“[1]): „Also fällt .... alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugniss unseres blossen Selbstbewusstseins anzunehmen.... wie das Dasein meiner selbst.... Nun sind aber äussere Gegenstände (die Körper) bloss Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert, aber nichts sind[2]). Also existiren ebensowohl äussere Dinge als ich selbst existire .... Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebenso wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit .... meiner Gedanken; denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Warnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklich-

untheilbaren, unausgedehnten, übersinnlichen „principle of thought and motion“ setzte (a. a. O. 27; 135 ff.; 148): warum konnten denn analog nicht auch die phänomenalen Objecte übersinnlich, „begrifflich“, auf „principles of motion“, ausgelegt werden, so dass sie, wie bei Locke, „Kräfte“ erhielten zu „wirken“ und zu „leiden“, wie sie nun allein dem Ich innewohnen sollen? zumal der Autor selbst (mit Newton) nur denjenigen Körper für wirklich bewegt hält, on which the force causing the change in the distance or situation is impressed (113; vgl. Kant's Analogien, S. 153 ff. 236 ff.). Es ist nicht abzusehen, wie auf solche Wirklichkeiten jene abschätzigen Prädicate (von träger Passivität und Insubstantialität) hätten passen sollen (25), die er nun, immer nur an die phänomenalen Objecte denkend, den Körpern zuwirft.

[1]) Kr. d. r. V. (W. W. II, 296).

[2]) Vgl. in dem Abschnitt der Kr. d. r. V.: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena“ die Stelle (W. W. II, 212), wo auch das copernicanische Weltsystem nach Newton'schen Gravitationsgesetzen nur als „Vorstellung“ behandelt wird. Oben S. 170, Anm. 3 f.

keit ist“. Und in der Parallelstelle in den Prolegomena[1]) heisst es: „..... es ist eine ebenso sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raum) existiren, als dass ich selbst.... da bin;.... so kann die Frage: ob die Körper.... ausser meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken.... verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als.... (Seele nach der empirischen Psychologie) ausser meiner Vorstellungskraft.... existire; denn diese muss ebensowohl verneint werden.“ Er fügt voll Genugthuung hinzu: „Auf solche Weise ist Alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiss.“

Aber auf diese „wahre Bedeutung“ hatte die Frage wegen der Körper und Seelen, wie es scheint, schon Protagoras gebracht. Und zwar ohne aprioristische Raumtheorie und die ihr zu Grunde liegende Metaphysik[2]). Und andererseits: wenn Kant nach dem Vorgang Hume's hier noch so mühselige Nacharbeit nöthig hatte, dass er gelegentlich bezweifelte, ob es ihm gelungen sei, „die Berichtigung“ einer „durch lange Gewohnheit eingewurzelten Missdeutung“ zu hinlänglicher „Fasslichkeit“ zu bringen[3]): wer hatte denn dazu beigetragen, dass solche „Missdeutung“ so tief einwurzelte, als Platon? als alle jene Platoniker, welche den „Idealismus“ des Meisters zu „rationalen“ Psychologien und „pneumatischen“ Weltvorstellungen ausbildeten? Und im Grunde verharrt ja schliesslich Kant selbst auf diesem Standpunkt; er selbst spricht z. B. manchmal ganz so „schwärmerisch“ von dem ontologischen Vorrang des Ich vor dem Nicht-Ich, wie irgend ein Cartesianer[4]). —

[1]) § 49 (W. W. III, 107).

[2]) Vgl. Kant's Analogien, S. 182 ff.; 211 ff.

[3]) Kr. d. r. V. a. a. O. S. 309.

[4]) Vgl. etwa Stellen wie: „.... weit gefehlt, dass .... wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben würde, so wird vielmehr klar gezeigt, dass, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, als die nichts ist, als Erscheinung in der Sinnlich-

Nicht bloss der correlativistische Gedanke des Protagoras ruht auf blossen Thatsachen; auch die von dem Sophisten hervorgehobene Variabilität der Warnehmungsobjecte ist jederzeit durch Thatsachen belegbar. Und für die *sensualistische* Fundamentalbehauptung, dass alle höheren geistigen Processe und Zustände, auch das Denken, das „Erkennen", die „Vernunft" als gesetzmässig „transformirte"[1]) Warnehmungen und Erlebnisse fühlender, bedürfender, gedächtnissbegabter, spontan beweglicher[2]) Wesen (animalia) zu fassen seien, wird auch nichts weiter in Anspruch genommen als Thatsachen. Nirgends greift der Sensualist zu nicht erfahrbaren, wissenschaftlich nicht constatirbaren Inhalten und Vorgängen aus. Und so wenig er den Anspruch erhebt, dass ihm schon gelungen sei, wonach er mit seinen „Erklärungen"[3]) strebt; dass er wirklich schon alle vermeintlich spezifischen Unterschiede des Bewusstseins als graduelle begriffen habe: er hält sich vorläufig an die *Thatsache*, die sicher nicht gegen ihn spricht, dass bisher wirklich das „Denken" und alle höheren geistigen Functionen in der Zeit immer nur als ein Späteres, hinter ursprünglichem Warnehmen, hinter animalischem Begehren sich haben antreffen lassen. Alle drei Lehrartikel bilden so ein Geflecht innerlich verwandter Ansichten. Sie enthalten — unserer Ansicht nach — nichts, was nicht auch Protagoras gelehrt hätte; jedenfalls nichts, was mit seinen verbürgtesten Lehren in unversöhnbarem Widerstreit stände. Die drei Sätze gehören zusammen; sie bilden, zur Einheit verknüpft, die Grundlage des *Positivismus*. Wenn irgend ein Einzelner, so muss Protagoras als der Vater desselben betrachtet werden; er kann es wenigstens gewiss in demselben Sinne,

keit *unseres Subjects* und eine Art Vorstellungen desselben" (a. a. O. S. 306). Freilich kann er darum die „Unabhängigkeit *dieses denkenden Selbst* von dem *etwanigen Substratum* äusserer Erscheinungen" doch noch nicht „einsehen" (ebenda). Vgl. oben S. 65, Anm. 2; S. 185, Anm. 3.

[1]) Vgl. oben S. 47. [2]) Vgl. S. 151, Anm. 1.
[3]) Vgl. S. 48, Anm.

wie Platon als der Vater des *Idealismus* gilt; Platon hat nicht minder, wie er seine Vorläufer[1]) und Fortbildner gehabt.

Wir stehen unsererseits im Princip zu dem protagoreischen Positivismus. Nur in Einem Punkte, der auf der correlativistischen Seite desselben liegt, weniger aber das Prinzip selbst und das durch dasselbe constituirte Schema als seine concrete Ausfüllung betrifft, haben wir eine abweichende Meinung, die schon jetzt herausgestellt werden muss.

Es ist eine Ansicht, in der, wie es scheint, Protagoras mit Platon übereinstimmte[2]), dass die *Gefühle der Lust und Unlust* völlig von derselben Natur und psychologischen Bedeutung seien, wie die Empfindungen; beides: (durch den „Körper" vermittelte, körperlich abhängige, leidentliche) Zustände, Inhalte, Objecte der Seele, „Warnehmungen". Wir können dieser Gleichstellung nicht durchweg zustimmen. Dass gewisse Gefühle ebenso *ursprünglich* sind, wie Empfindungen des Geruchs oder Getasts, leugnen wir natürlich nicht. Aber: wenn irgendwo, so muss hier die Wurzel des unser ganzes Leben und „Erkennen" durchwaltenden Unterschieds und Gegensatzes zwischen *Subject* und *Object* gefunden werden. Der Empfindungsinhalt ist objectiv, das begleitende, von ihm unzertrennliche Bewusstsein ist subjectiv; das gibt jeder zu. Aber das Bewusstsein ist immer gefühlsgefärbt; in jedem Moment ist das Subject mit seinem Gefühl coincident; das Gefühl gehört zur subjectiven Seite jedes Lebensmoments; es ist ursprünglich dieselbe allein. Kein Empfindungsinhalt ist ohne Gefühlshintergrund; das Gefühl ist bis in die ursprünglichsten Bewusstseinsphasen hinab der subjective Pol der correlativen Grundthatsache. Was an ursprünglichen Gefühlen selbst „objectiv" ist: also jene Theilinhalte des Gesammtphänomens, welche entweder den Ort oder eine jener distinctiven Nüancen darstellen, die wir mit den Prädicaten kitzelnd, brennend, wühlend, stechend, bohrend, nagend u. s. w. belegen: all dieses muss als objective „Empfindung" bezeichnet werden; das übrig

[1]) Vgl. S. 44, Anm. 1. [2]) Vgl. S. 40, Anm. 2.

bleibende Gefühl des Wohls und Wehes selbst ist der subjective Pol. Das aus der Erinnerung reproducirte Gefühl ist grösstentheils Object; nur das jetzt die Reproduction begleitende Gefühl ist subjectiv. „Wir können den vergangenen Schmerz und die vergangene Lust als unterschieden von dem Ich, das sie empfunden hat, auffassen, aber nicht den gegenwärtigen Schmerz und die gegenwärtige Lust“ [1]).

Seit wann diese Modification der protagoreisch-platonischen Auffassung des „Gefühls“ aufgekommen ist, ist mir unbekannt. Ziemlich deutlich tritt die Wendung bei Locke hervor [2]). Die „subjective“ Fassung ist dort sogar die nothwendige Voraussetzung der berühmten Lehre von der „Subjectivität“ der „secundären“ Empfindungs-Eigenschaften als da sind: Farben, Töne, Gerüche, Temperaturen u. s. w. Die bezüglichen Bewusstseinsinhalte seien, sagt der Essayist, deshalb bloss subjectiv, weil sie in allem Wesentlichen sich von den Gefühlen nicht unterschieden, die doch sicher „subjectiv“ seien [3]).

[1]) Léon Dumont, Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen, deutsche Ausgabe, Leipzig 1876, S. 82. Vgl. Kants Analogien, S. 125 f., 300, Anm. 137; 301 f. Anm. 152 ff. Condillac, Traité II, 1. 1; 3. Wundt, Physiol. Psychol. S. 724. A. Horwicz, Psychol. Analysen I, 231 f.

[2]) Vgl. z. B. a. a. O. II, 1. 11: „Worin sollte man noch die Identität der Person setzen, wenn man alles Bewusstsein unsrer Handlungen und Empfindungen, especially of pleasure and pain und des Antheils (concernment), der es begleitet, aufhebt?“

[3]) „Es lässt sich ebenso denken, dass Gott an Bewegungen der kleinsten Theilchen, mit denen die Körper auf die Nerven wirken, Vorstellungen verknüpfte, als dass er das Gefühl des Schmerzes mit der Bewegung eines Stückes Stahl, das die fleischigen Theile eines thierischen Körpers zerschneidet, verknüpfte, zwischen welchen auch nicht die geringste Aehnlichkeit besteht. Why are whiteness and coldness in snow and pain not? (II, 8. 13. 16). — David Hume unterscheidet danach (Treatise of human nature, I, 4. 2; ed. Green and Grose, London 1874, vol. I, 482) drei Arten von „impressions“ oder „perceptions“: ausser den primären und secundären Eigenschaften Locke's drittens: the pains and pleasures. Philosophen und Nichtphilosophen (both philosophers and the vulgar) hielten, sagt er, die erste Gruppe für objectiv (suppose ... to have a distinct continu'd existence), die dritte für bloss subjectiv (esteem ... to be merely perceptions); Streit sei über die zweite

19. Der heraklitische Unterbau, den Platon dem Positivismus gegeben hat.

Platon hat die Lehre von der Instabilität des Objects und von der Correlativität des Subjects und Objects der Warnehmung durch eine genetische Theorie heraklitisirenden Charakters unterbaut und dadurch metaphysisch zu begründen gesucht. Nach unserer Meinung können beide Seiten des Positivismus dieser Zuthaten entrathen; sie ruhen auf controlirbaren Thatsachen fest genug.

Um so deutlicher ist, dass Platon selbst solcher Theorie bedurfte. Mit ihrer Hülfe liess sich zeigen, dass, da Warnehmung ein Product von Processen ist, die dem Satze vom absoluten Flusse unterworfen sind, weder in den Warnehmungen noch in den aus ihnen resultirenden Meinungen [1]) diejenige Identität mit sich, diejenige Permanenz angetroffen werden könne, die dem, was Object, Gegenstand der Wissenschaft sein solle, grundwesentlich sei; dass die Warnehmungsinhalte von Bewusstsein zu Bewusstsein, von Moment zu Moment ruhelos und unvergleichbar wechseln müssen; dass es nur unendlich viele, unter sich unverknüpfbare Augenblicksbewusstseine geben könne [2]). Auf

Gruppe. Die Menge halte sie für ebenso objectiv wie die erste, die Philosophen für ebenso subjectiv wie die dritte. Beide berufen sich auf die vorliegende Verwandtschaft; jene auf die mit der ersten Gruppe (colours, sounds, heat and cold, as far as appears to the senses, exist after the same manner with motion and solidity), diese auf die mit der dritten Gruppe (colours, sounds etc. are originally on the same footing with the pain that arises from steel and pleasure that proceeds from a fire). Der Autor selbst reiht daran vorerst den (positivistischen) Grundgedanken, von dem ausgegangen werden müsse, dass die Existenzweise aller drei Gruppen ursprünglich dieselbe sei: Alle drei sind zunächst Bewusstseinsinhalte, „perceptions“.

[1]) *αἱ κατὰ ταύτας δόξαι* (Theaet. 179 C); vgl. oben S. 41, Anm. 5.

[2]) Theaet. 154 A. .... *ἢ σὺ διισχυρίσαιο ἄν, ὡς, οἷον σοὶ φαίνεται ἕκαστον χρῶμα, τοιοῦτον καὶ κυνὶ καὶ ὁτῳοῦν ζῴῳ;* ..... *ἢ πολὺ μᾶλλον, ὅτι οὐδὲ σοὶ αὐτῷ ταὐτὸν διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν;* 166 B. .... *δοκεῖς τινά σοι* .... *δώσειν ποτὲ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν*

diesem Wege war es am sichersten, auch in dem Leser das Bedürfniss nach einer ontologisch normativen (parmenideischen) Vernunft rege und wirksam zu machen; mehr: er wurde geradezu genöthigt, aus Prinzipien die Nothwendigkeit eines solchen Postulats einzusehen.

Aber gerade dies: gerade, dass durch Platons „principielle" Begründung eine Steigerung der Inconstanz und Variabilität der Warnehmungsinhalte hervorgebracht wird, die alle Erfahrung übersteigt; dass seine Prinzipien die factisch vorhandene Möglichkeit, in mir und ausser mir Identitäten zu recognosciren, meine Erlebnisse in Cohaerenz zu halten und mit Andern in verständigem und ergiebigem Verkehr zu bleiben, aus der Welt schaffen: das macht diese Begründung und diese Principien selbst im höchsten Grade verdächtig. Nirgends zerfällt die Erfahrung in unablässig changirende oder gar unvergleichbare Momente. So erinnert die ganze Wendung stark an die Manier derjenigen[1]), bei welchen jede Interpretation und Polemik sofort über das thatsächlich Behauptete hinaus — namentlich wenn es festgewurzelten Vorurtheilen widerspricht — zu den wirklich oder vermeintlich unterliegenden Principien und in die wirklich oder vermeintlich unausweichlichen Folgerungen und Folgen überschiesst[2]).

ἀνομοιούμενον τῷ πρὶν ἀνομοιοῦσθαι ὄντι; μᾶλλον δὲ τὸν εἶναί τινα, ἀλλ' οὐχὶ τούς, καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους, ἐάνπερ ἀνομοίωσις γίγνηται . . .

[1]) Man denke beispielsweise an die Art, wie eine, wie wir sahen (S. 159 ff.), auch in andern Beziehungen Platon verwandte Natur, wie Fichte mit Kant umsprang; z. B. an die Behauptung (Recension des Aenesidemus, W. W. I, 22), dass die von ihm vorgetragenen Sätze Kants Darstellung zu Grunde liegen müssten, unerachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt habe; oder an die Art, wie er von dem Dreiviertelskopf, dem individuellen Kant, auf den „heiligen Geist in ihm" Berufung that (oben a. a. O.). Vgl. o. S. 123.

[2]) Namentlich haben die athenischen Sophisten in Folge der Art, wie Platon sie behandelt hat, das zweifelhafte Glück erfahren, immer nach den „nothwendigen" Principien und Consequenzen, die man in ihren Lehren versteckt fand, beurtheilt zu werden. Zugleich pflegt man dabei jeden Einzelnen für das, was die Uebrigen an factischen Uebertreibungen

So wahrscheinlich es uns ist, dass der Satz von der correlativen Zusammengehörigkeit des Warnehmungsinhalts und des Warnehmungsbewusstseins, von Perceptum und Percipiens protagoreischen Ursprungs ist[1]): so unwahrscheinlich bleibt es, dass Protagoras die von Platon damit verschlungene und zum Theil von ihm selbst gebilligte[2]) Lehre von der Variabilität des Objectiven, insbesondere der Warnehmungsobjecte, und von der Inconstanz und Discontinuität des Subjects, dass Protagoras selbst das Alles weiter getrieben habe, als es thatsächlich nachgewiesen werden konnte; es ist unwahrscheinlich, dass er absolute Instabilität und Incohaerenz des phänomenalen Seins im Sinne des extremen Kratyleismus gelehrt hat, von dem Platons Jugend beherrscht war. Es konnte ihm, wenn er „positivistisch" angelegt war, wie wir nach Allem glauben voraussetzen zu müssen, gar nicht beikommen, ein Charakteristicum

und Ausschreitungen sich haben zu schulden kommen lassen, mitzuverhaften, bis schliesslich die verschiedensten Individuen zu Einem grossen Schuld- und Angriffscollectivum zusammenwachsen (vgl. oben S. 19 f., 28 ff., 36). In Deutschland hat diese platonisirende Methode einen wahrhaft erschreckenden Charakter angenommen. Mehr um das Gesagte zu veranschaulichen, als um es zu belegen — was bei der Fülle von Beispielen völlig überflüssig ist — citire ich eine Stelle aus K. Hildenbrand's Rechts- und Staatsphilosophie, die übrigens unserm Thema auch sonst nahe liegt (I, S. 76 f.): „Durch den Satz „Der Mensch ist das Maass der Dinge", wie ihn die Sophistik, wenn sie consequent verfuhr, verstehen musste, wäre nämlich ein jedes concrete Individuum berechtigt, sich als den Mittelpunkt des Universums ..... anzusehen. Nicht die Menschheit und die allgemeine Subjectivität des Menschen, sondern jeder einzelne empirische Mensch in der ganzen Zufälligkeit seiner Individualität sollte das Maass der Dinge sein ...... so durfte sie (die Sophistik) folgerecht keine allgemeine sociale oder politische Organisation annehmen. Daher musste sie vor Allem die Arbeitstheilung .... verwerfen .... Höchst bezeichnend ist es in dieser Beziehung, dass der Sophist Hippias .... Ferner, was das politische Leben betrifft, musste die Sophistik, wenn sie consequent verfuhr, die Staatsgewalt als eine ...... alle Staatsbürger gleichmässig schützende und fördernde Gewalt verwerfen.

[1]) Aehnlich auch Peipers a. a. O. S. 292. 314.

[2]) Vgl. Theaet. 171 E. 179 C.

des Wirklichen wider die Erfahrung, um unerfahrbarer Principien willen, zu übertreiben. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, dass ein Mann, der wenn irgend Etwas, so sicher dies gelehrt hat, dass der Mensch das Maass der Dinge sei — wodurch er doch wohl nicht bloss die Auffassungsweise anderer Wesen, sondern auch das sogenannte Ansich der Dinge als irrelevant für unsere Interessen bezeichnen wollte, —, dass ein Mann, der sogar die Frage nach den „Göttern" ablehnte, gerade da, wo er für seine Lehrsätze die ausreichende Begründung in der allgemein zugänglichen Erfahrung finden konnte, sich in esoterischer Heimlichkeit auf den schlüpfrigen Boden einer uncontrolirbaren Metaphysik begeben haben sollte[1]). Es ist, zumal mit Rücksicht auf den individuellen Charakter der Metaphysik, die ihm von Platon angehängt wird, viel wahrscheinlicher, dass der Berichterstatter mit der Wendung: „Dies nun zwar gab Protagoras uns, dem grossen Haufen nur wie ein Räthsel auf; seinen Schülern aber pflegte er ganz im Geheimen folgende Lösung dazu zu sagen"[2]), in launig-feinem Spiel etwa folgenden Sinn hat verschleiern wollen: Für Jemand, der, wie ich, mit philosophischem Blicke den Gedanken in die Tiefe zu schauen weiss, steckt und versteckt sich hinter dieser Doctrin von der Relativität und Variabilität der Objecte doch nur wieder die mir aus meiner eigenen Bildungsgeschichte leider allzu vertraut gewordene Flusslehre, — (deren Anfänge bis auf Homer zurückgehen und welcher Alles bisher gehuldigt hat mit Ausnahme der ehrwürdigen Eleaten)[3]).

Man braucht, um diese Auffassung plausibel zu finden,

---

1) Sollte er wirklich selbst seine Lehre metaphysisch unterbaut haben, so läge es übrigens auf Grund antiker Andeutungen mindestens eben so nahe anzunehmen, dass er von dem anaxagoreischen *ὁμοῦ πάντα χρήματα* ausgegangen wäre, als von dem heraklitischen *πάντα ῥεῖ*. Vgl. Arist. Met. *K* 6. 1062^{b} 20 ff.; *Γ* 4. 1007^{b} 18; 5. 1009^{a} 26 ff. ^{b} 1 ff.; 25 ff.; Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 218; II, 63.

2) Theaet. 152 D; vgl. oben S. 30.

3) Vgl. oben S. 31 f.

neben der an Platon schon sonst bemerkten[1]) Tendenz zu generalisiren und nach dem wirklich oder vermeintlich Wesentlichen und Prinzipiellen zu spüren, nichts weiter vorauszusetzen, als etwas von dem ganz gewöhnlichen Hang aller Menschen, unbequeme Meinungen Anderer an selbstabgelegte Irrthümer anzuknüpfen und dadurch unschädlich zu machen oder wenigstens für sich selbst abzuthun.

Jedenfalls ist dies deutlich, dass in dieser heraklitisirenden Beleuchtung der Doctrin für Platon das entscheidende Motiv lag, dem Protagoreismus den Rücken zu kehren.

Und gerade dieses Motiv andererseits ist es, das für denjenigen hinfällig wird, welcher zwischen den positivistischen Grundsätzen und der heraklitischen Metaphysik kein Band der Nothwendigkeit statuiren kann, der nicht der Meinung ist, dass letztere die unerlässliche Voraussetzung der Lehre sei, dass alle Erkenntniss letztlich als Auswickelung dessen betrachtet werden müsse, was für ein gedächtnissbegabtes, fühlendes Wesen in der Warnehmung angelegt ist; dass Warnehmungsobjecte nur existiren für warnehmende Subjecte und umgekehrt; und dass mit dem Wechsel der subjectiven Seite auch ein Wechsel der objectiven eintrete, dass derselbe aber — wie die Erfahrung zeige — kein absoluter (oder gar gesetzloser) sei.

Nur diese Gedanken jedenfalls sind es, denen wir eine Rehabilitirung gegenüber dem platonischen „Idealismus" schuldig zu sein glauben: nur sie gehören zu dem Positivismus, den wir vertreten[2]). Sie stellen übrigens einen Standpunkt dar, der schon ganz für sich allein nicht bloss des grossen Idealisten Abneigung und Polemik, sondern sogar auch sein tendenziöses Ausgreifen auf anderweitige Zuthaten discreditirender Art erklärlich zu machen im Stande

---

1) S. 20, Anm. 3; S. 36.

2) Sie enthalten noch nicht alles, was in positivistischem Sinne grundlegend gesagt werden muss. Aber auch für die weiteren Aufstellungen scheint Protagoras — wie wir sehen werden — den ausschlaggebenden Wink ertheilt zu haben.

ist. Es war sicherlich für Platons intellektuellen Charakter, so wie wir ihn uns glauben vorstellen zu müssen, aufreizend und ärgerlich genug, dass behauptet werden konnte erstens: Nichts, was wir kennen, ist absolut; Alles ist relativ; nichts hat unabhängige Existenz; alles ist bedingt, die Objecte so gut wie die Subjecte; zweitens: Absolut constant ist nichts Physisches und nichts Psychisches; die Warnehmungsinhalte wechseln nach Individualität und Disposition; auch die „Identität der Person", wird sie absolut gefasst, ist etwas Illusionäres; auch sie ist in vielen Stücken variabel; sie ist constant, identisch nur, soweit übergreifende Reproduction und Recognition das Erlebte verknüpfen und auf Ein Centrum beziehen.

Man braucht in unserer eigenen Gegenwart gar nicht lange zu suchen, um platonisch angelegte Naturen in Menge zu finden, die sich durch Behauptungen solcher Art unheimlich berührt, vielleicht sogar wie Platon sofort angereizt finden würden, irgend ein „Prinzip" im Hintergrund der feindlichen Ansicht zu entdecken, aus dem mit Nothwendigkeit folge, dass nicht bloss, wie behauptet wird, alles Erlebte auf subjectiver und objectiver Seite nicht absolut unveränderlich und identisch sei, sondern dass es absolut veränderlich, absolut fliessend sei, dass es absolut fliessend sein müsse[1]).

Nachdem es für Platon feststand, dass dieses Prinzip in dem extremen Heraklitismus gegeben sei, war seine Stellung zu der Erkenntnisstheorie des auch sonst verhassten — wir werden davon zu reden haben — Sophisten endgiltig entschieden. Jetzt verfiel derselbe, was die Person angeht, dem Verdict, mit jenen lächerlichen, geistreicheln-

[1]) Auch Peipers ist geneigt, die Wendung, dass die „Auffassungen der Menschen nothwendig durchaus verschieden sein müssten", „dass die Empfindungen nach der subjectiven und objectiven Seite in jedem Moment ganz anders sein müssten", auf Rechnung forcirter Consequenzmacherei zu setzen. (Vgl. a. a. O. S. 292. 310): „Könnten die erzeugenden Bewegungen als sich gleichbleibend gedacht werden, so würde es keine Schwierigkeit haben, auch die Erzeugnisse constant vorzustellen".

den Joniern verwandt zu sein, die er in seiner Sturm- und Drangperiode nur allzu gut kennen gelernt hatte[1]). Und was die Lehre selbst betrifft, so stieg vor ihm der tumultuarische, ja chaotische Wirbel eines aller wissenschaftlichen Beherrschung absolut widerstrebenden Seins auf, das er selbst — nach Abzug des Bandes der „Ideen" — immer für den Grundcharakter der Sinnenwelt gehalten hat: „Da ist weder in den Dingen noch in den Begriffen (Worten) irgend etwas heil und fest; sondern alles Seiende geht just wie im Euripus drunter und drüber[2]) und bleibt auch nicht Einen Moment an Einer Stelle"[3]).

20. Wäre die Flusslehre wirklich so wissensfeindlich, als sie Platon erschienen ist?

Es ist nach der von uns vorgetragenen Auseinandersetzung für die Würdigung des protagoreischen Standpunkts zwar nicht mehr, wohl aber für die völligere Kennzeichnung des platonischen Antagonismus und des in ihm treibenden wissenschaftlichen Charakters erforderlich, noch einen Augenblick bei der Frage zu verweilen, ob die Flusslehre der Herakliteer wirklich, wie Platon es darstellt, jede Art von wissenschaftlicher Arbeit unmöglich gemacht haben würde. Findet es sich, dass Vorstellungen dieser Art selbst in einer das empirisch Constatirbare überholenden Fassung, wie sie Platon und Platonikern beliebt hat, wissenschaftlich nicht absolut unbrauchbar und entwickelungsunfähig sein würden, so ist es keine Frage mehr, die prinzipiell, die philosophisch, sondern nur noch eine, die thatsächlich interessirt, wie weit die heraklitische Flüchtigkeit alles Realen in der Welt

[1]) Er beschreibt sie mit erbarmungslosem Humor Theaet. 179 E ff. Diese forcirte Bekämpfung der eigenen Jugendneigungen findet in der ebenso rigorosen, aber zugleich wehmüthigen Absage, die Rep. X der „Tragödie" und ihrem Führer Homer zu Theil wird, ein Gegenbild, das für die romantisch-sentimentalische Natur des Dichterphilosophen höchst bezeichnend ist.

[2]) ἄνω κάτω. [3]) Phaedon 90 C.

der Warnehmung seine wirkliche Bewährung findet. Und wir haben nicht nöthig, später darauf zurückzukommen.

Bei näherer Betrachtung stellt sich auch in der platonischen Auffassung und Ausdeutung der heraklitischen Kosmologie mehr eine gewisse Sensibilität und Sucht zu übertreiben, wie nüchterne, unbefangene, rationelle Prüfung als das leitende Agens heraus; auch hier ein geistiger Typus, der mehr an J. J. Rousseau oder F. H. Jacobi, wie an Locke oder Hume erinnert; jener gefährliche Typus, der in unserm Jahrhundert, besonders in Deutschland, schon so viel gefühlsbestimmtes, geistreich sprudelndes Unheil hervorgebracht hat[1]).

Es bedarf heute ja keines Wortes mehr[2]), um den alten Heraklit von den Ueberspanntheiten und Lächerlichkeiten seiner nach Athen gewanderten „Schule“ zu sondern: Heraklit war nicht Kratylos[3]). Für Platon ist sogar, wie wir sahen, Heraklit und — Homer im Grunde Eins. Das Auf und Ab Heraklits hatte nichts von dem „Drunter und Drüber“ an sich, das Platons Phantasie in der Materie sieht; es ist weit von dem absurden, wirklich absolut wissenschaftsspröden „Chaos“ der Hesiodeischen Theogonie entfernt, das Platons Vorstellungen schon eher entspricht[4]). Es liess sehr wohl eine wissenschaftliche Auffassung zu.

Man wird nicht sagen können, dass Wissenschaft keine andern Aufgaben habe, als Maass und Gesetz zu erkennen; doch sind es zwei ihrer hervorragendsten Aufgaben; und gerade sie liegen dem platonischen Ideal von Wissenschaft am nächsten. War denn nun das hera-

[1]) Vgl. oben S. 104, Anm. 1; S. 197, Anm. 1.

[2]) Vgl. besonders P. Schuster, Heraklit 1873, S. 201 ff.; 242; 245.

[3]) Freilich war er auch nicht, wozu ihn Schuster machen will (a. a. O. S. 19 ff.), der Vater des „Empirismus“. Wir rechnen ihn nicht zu den Vorläufern des Positivismus, auf die wir S. 189 hinwiesen.

[4]) Vgl. Kants Analogien, S. 342, Anm. 413. Auch Aristoteles redet danach von der „Ὕλη“ wie von einem realen Prinzip absoluter Indifferenz, Gestaltlosigkeit, Unordnung und zielloser Möglichkeit.

klitische „Feuer, das nach Maassen sich entzündet und verlischt“, war die „Sonne, welche das Maass nicht überschreiten wird“, waren das „Schicksal“, die „Vernunft“, von denen er sprach, nicht etwas, was nach Grenze, Gesetz und Ordnung der Natur aussah?

Anstatt nun, wie etwa die Stoiker und Hegelianer später[1]), an Aeusserungen dieser Art bei Heraklit selbst anzuknüpfen, hielt sich unser Dichterphilosoph und Romantiker lieber an jene — mit Aristoteles zu reden[2]) — „extremste“ Meinung derer, die sich allerdings auch noch für Herakliteer ausgaben[3]), von denen aber Andere, z. B. Aristoteles, nicht wussten, ob sie das im Ernst und wirklich meinten, was sie sagten, und gegen deren freche Sophismen und spielerische Confusionen es nöthig ward, das wohlverclausulirte Princ. identitatis als unübersteiglichen Grenzwall des Denkbaren aufzurichten[4]).

So lange der Heraklitismus nicht bis zu der wahnwitzigen Annahme einer leibhaftigen coincidentia oppositorum für denselben Ort und denselben ungetheilten Moment vorschreitet, können seinen Weltconceptionen weitgehende Zugeständnisse gemacht werden, ohne dass Wissenschaft nöthig hätte, über die Beherrschbarkeit so gearteter Thatsachen in platonische Verzweiflung zu gerathen. Selbst in der radicalen Nüancirung, nach welcher man auch nicht Einmal in denselben Strom steigen kann[5]), wird nichts vorausgesetzt, was wissenschaftlich absolut undisciplinirbar wäre.

Der Platoniker Peipers sagt[6]): „Die Heraklitischen Dinge würden mit Linien vergleichbar sein, die nicht nur

[1]) Vgl. o. S. 162 ff.; Herbart, Einl. a. a. O. S. 205 f., 208.

[2]) Met. Γ 5, 1010ᵃ 10 (ἀκροτάτη δόξα).

[3]) τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν (a. a. O.).

[4]) Vgl. o. S. 90, Anm. 2; S. 93, Anm. 4; S. 116, Anm. 1; S. 161, Anm. 2.

[5]) Kratyl. 493 E; Arist. a. a. O. 1010ᵃ 14.

[6]) An einer Stelle, wo er — echt platonisch — Heraklits eigene Aeusserungen über Regel- und Gesetzmässigkeit als einen Abfall von seinem „Prinzip“ erklärt und sich nun bemüht, seinerseits den Heraklitismus „nach der Strenge des Princips“ zu charakterisiren (a. a. O. S. 520).

ihre Richtung änderten, sondern sie in jedem Punkte nach einem andern Gesetz änderten". Wir haben den Fall solcher Linien in den wirklichen Bahnen unserer Planeten vor uns; sie bewegen sich, auf die Sonne bezogen, nicht in Kreisen, auch nicht in exacten Ellipsen, sondern auf Grund gewöhnlicher Attractionen und wechselnder „Störungen" ändern sie, genau gefasst, fortwährend das Krümmungsgesetz ihrer Bahn; fortwährend ändern sie auch ihre Geschwindigkeit; und sie bewegen sich doch gesetzmässig; und sie überschreiten doch nicht die „Maasse"; und die Wissenschaft beherrscht sie doch! Sie beherrscht sie so sehr, dass es ihr sogar, trotz der perspectivischen Verzwicktheiten, in welche diese wirklichen Bahnen für uns gerathen, doch gelingt, die Zeit, wo wir einen dieser Himmelskörper an einem bestimmten Orte zu erwarten haben, bis auf Bruchtheile einer Minute vorauszusagen.

Davon konnte freilich Platon nichts ahnen: dessen ganze Begierde, was diesen Fall anbetrifft, auf die Herauslösung von gleichmässigen wirklichen Bewegungen[1]) aus den scheinbaren gerichtet war; welche Begierde danach all jene wunderlichen und verkniffenen Kugel- und Kreis-Vorstellungen zur Folge gehabt hat, die erst durch Copernicus und Kepler beseitigt worden sind. Wäre nun ein durch scheinbare Irregularität und fliessenden Wechsel so leicht zu verwirrender Philosoph[2]) wie Platon, wenn ihm die tychonischen Marsaufzeichnungen vorgelegen hätten, angesichts eines so verzwickten Laufs wohl je auf den ebenso geduldigen wie genialen Einfall gekommen, zunächst identische Marsörter herauszulösen, danach (wenn auch nur annähernd) Bahn und Sonnenabstand der Erde zu fixiren und schliesslich die Ellipse der wirklichen Marsbahn hervorzuholen? Oder: Was hätte er zu der Aufgabe gesagt, die Wärme oder die Zeit oder räumliche Längen „exact" zu messen, wo doch kein Körper unter dem Einfluss der

[1]) τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα (Sosigenes bei Simplicius, Scholl. Arist. 498 [b] 1 ff.) [2]) Vgl. S. 76, Anm. 1.

Wärme sich absolut gleichmässig dehnt, wo keine der Chronometrie zur Verfügung stehende Bewegung völlig gleichmässig sein kann, wo kein körperlicher Massstab immer gleich lang bleibt? In welche Verzweiflung würde er gerathen sein, wenn er die Declination der Magnetnadel nicht bloss nach Orten, sondern auch an demselben Orte nach Zeiten, ja an Einem Tage variirend angetroffen hätte! Oder: welcher Platoniker würde nicht glauben, wenn er die Zerstörung des Zusammenhangs eines festen Körpers nicht bloss erfolgen sähe, wenn Druck oder Zug eine gewisse Grenze übersteigen, sondern auch unterhalb dieser Grenze in Folge blossen Belastungswechsels: welcher Platoniker würde nicht glauben hier einen Fall von Variabilität vor sich zu haben, der nicht zu weiterer Untersuchung, sondern nur zur Verzweiflung einlüde! Und doch haben die von A. Wöhler u. A. angestellten Versuche approximativ bestimmt, in welchem Verhältniss je nach den Materialien und dem Grade der Annäherung der grössten Spannung an die „Festigkeitsgrenze" die Zahl der wechselnden Belastungen zur Differenz zwischen der grössten und kleinsten steht.

Platon malt den Wechsel der Warnehmungen Theaet. 183 A ff. weit über den wirklichen Sachverhalt nach seinen heraklitisirenden Prinzipien zu einer ungeheuerlichen Fiction aus. Aber selbst sie würde bei hinlänglicher Capacität der percipirenden Intelligenz in Beziehung auf jeden ungetheilten Moment feste Urtheile und bei etwaiger Periodicität und Gesetzmässigkeit des Wechsels sogar allgemeine Urtheile zulassen. Der platonischen Fiction nahe kommt unser Verhältniss zu den Gesichtsobjecten[1]). Jede active und passive Lagenveränderung unserer Augen im Raum verändert die perspectivischen Aufnahmen[2]); und doch ist selbst bei dieser, in platonischer Uebertreibung geredet, „unend-

[1]) Oder man denke an die klassischen Musterbilder alles launisch Wechselvollen und Unbotmässigen: an Wind und Wetter! Wie ist beides auf dem Wege, in berechen- und beherrschbare Gesetzmässigkeiten einzugehen! [2]) Vgl. oben S. 75, Anm. 7.

lichen“ Variation Festigkeit unserer Urtheile möglich. Fast blindlings sich bildende Normalaufnahmen von meist ziemlich vagem Charakter, auf die alle übrigen mehr oder weniger bestimmt und bewusst reduzirt werden, beseitigen sehr bald die zerfliessende Unendlichkeit [1]).

Beseitigen sie sogar vor aller methodisch-wissenschaftlichen Behandlung, ohne dass auch nur der anthropocentrische Standpunkt der unwissenschaftlichen Naivetät aufgegeben zu werden brauchte. Und wenn dann später selbst der heliocentrische Standpunkt des Copernicus und Kepler wissenschaftlich nicht mehr zureicht, wenn in dem unendlich verschlungenen Labyrinth kosmischer Wechselwirkungen dem *Δός μοι ποῦ στῶ* nirgends mehr ein Platz sich bietet, von wo aus Raumlagen absolute Bestimmung zu empfangen vermöchten, beherrschen und berechnen wir, soweit unser unbewaffnetes und bewaffnetes Auge reicht, die Erscheinungen doch. Wir wissen, dass sie von mechanischen „Kräften“ zusammen- und auseinandergehalten werden, welche absolut gleichmässig nach Functionen der Massen und Entfernungen wirken [2]). Dergleichen soll es freilich nach unsern Platonikern auf dem Boden des Heraklitismus nicht geben dürfen. Peipers erklärt a. a. O.: „Es darf nach der Strenge des Prinzips keine kontinuirlich wirkenden Kräfte und keine stetigen Wirksamkeiten geben, sondern nur diskontinuirliche, unendlich zerstückte“. Man sieht nicht ein, weshalb. Es ist unglaublich, wie weit die platonisirende Consequenzmacherei sich versteigen kann.

Platon selbst trieb bekanntlich die Scheu vor dem Heraklitismus schliesslich so weit, dass er jede Form von „Werden“ für ein Hemmniss wissenschaftlicher Exactheit und „Wahrheit“ hielt, dass er nur in dem absolut Beharrlichen ein echtes und vollgültiges Object der Wissenschaft und wirkliches „Sein“ erblickte, alles Werden und alle Veränderung aber an die wandelbare „Meinung“ verwies

---

1) Vgl. Helmholtz, Physiol. Optik, S. 446.

2) Vgl. Kant's Analogien, S. 159 f.

und aus dem Reiche des Realen ausschloss, so dass Untersuchungen über die „Natur“, als wissenschaftlich unausführbar, plausiblen „Mythen“ preisgegeben wurden und wissenschaftlich nichts weiter übrig blieb, als die „Flucht“ in das Gebiet der ewigen Begriffe und des „reinen Denkens“ [1]).

Man kann es in der Geschichte verfolgen, wie sich an diese platonische Abkehr von der Welt der äusseren Objecte die Bevorzugung und danach Ueberschätzung des Psychischen vor dem Physischen gehängt hat. Wir finden sie in steigender Progression in der späteren Stoa, im Neuplatonismus, bei dem grössten Theil der scholastischen Philosophen, bei allen Mystikern. Und doch: wie steht gerade in der Frage, von der hier die Rede ist, das Psychische unendlich ungünstiger als das Physische! Es ist heut zu Tage schwerlich Jemand, der behaupten möchte, dass, was Stabilität und folgeweise wissenschaftliche Bequemlichkeit und Tauglichkeit angeht, die psychischen Objecte und Processe vor den physischen irgend einen Vorrang hätten; der nicht umgekehrt in dem Abfluss der Vorstellungen eher als in der Veränderung der Naturerscheinungen Beleg und Beispiel für den heraklitischen Fluss, der in dem inneren Leben nicht selbst die „extremste“ Auffassung dieses Flusses abgebildet finden möchte; dem es nicht um dieses Unterschieds willen ganz begreiflich wäre, dass die von Platon so verdächtigte Naturwissenschaft leichter fortschreitet und schneller wissenschaftlich haltbare und fruchtbare Resultate gewinnt als die Seelenwissenschaft! Und doch ist auch in dem unaufhaltsamen Strom selbst des psychischen Geschehens, in den man wirklich nicht Einmal eintaucht, ohne ihn verändert zu finden, die Möglichkeit zu wissenschaftlichen Ansiedelungen nicht ganz ausgeschlossen.

Kant freilich, so sehr gerade er als einer der Ersten ausgezeichnet werden muss, welche in Deutschland den

---

1) Rep. 534 A; 478 A ff.; Tim. 28 B f.; Phaedon 79 C f.; 99 E; Phileb. 59; Arist. Met. *Α* 9, 992 b 8 f. (*ὅλη ἡ περὶ φύσεως σκέψις ἀνῄρηται*).

grossen Unterschied wissenschaftlicher Verwerthbarkeit, der in dem heraklitischen Charakter des Psychischen gegenüber der materiellen Stabilität[1]) liegt, klar erkannt und bestimmt ausgesprochen haben, brachte seine platonische Gemüthsart darin sofort wieder zum Vorschein, dass er auf dem neuen — so zu sagen prinzipiell antiplatonischen — Standpunkt nun nicht Worte genug finden kann, um die Unfähigkeit der Psychologie, mit der Physik zu concurriren, herauszustellen und zu — übertreiben[2]). Aber selbst er sieht in dem heraklitischen Charakter des seelischen Lebens keinen Grund, die „Naturbeschreibung der Seele" — er denkt sie sich sogar, „so viel möglich", als „systematische" Naturbeschreibung — unausführbar zu finden[3]). Und allerdings: Warum soll nicht in einem Gebiet, wo freilich Alles Process, Unruhe und Fluss ist, wo aber doch die Abläufe der Erscheinungen sich an vielen Stellen zugleich und in periodischem Nacheinander auf ähnliche Weise wiederholen, die Möglichkeit gegeben sein, das viele Aehnliche wissenschaftlich zu vergleichen, in Klassen zu stellen und systematisch zur Einheit zusammenzuziehen? Schon die populäre Betrachtungsweise unterscheidet das Fühlen vom Denken, das Wünschen vom Wollen u. s. w. Aber man kann ja psychologisch über blosse Classification und Charakteristik entschieden weit hinauskommen. Wir können die nach

---

[1]) „Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen: dass Alles fliessend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sei, nicht stattfinden kann, sobald man Substanzen annimmt, so ist er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewusstseins widerlegt .....; da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung Ich .... so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich .... nicht ebenso wohl fliesse" (Kr. d. r. V., W. W. II, 292). „Die Erscheinung vor dem äusseren Sinn hat etwas Stehendes oder Bleibendes ..... anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat ..... Denn in dem, was wir Seele nennen, ist Alles im continuirlichen Flusse ...... (a. a. O. 304 f.).

[2]) Vgl. Kant's Analogien, S. 117 f.; 163 f.

[3]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturw., Vorrede, W. W. V, 309 f.

aussen getretenen Producte des Seelenlebens, namentlich wenn sie fest geworden sind, statistisch behandeln; wir können sie, wie Naturobjecte, analysiren; wir können das Verflossene aus dem Gedächtniss zum Theil wieder herstellen; wir können dem Gedächtniss durch zweckmässige Notata zu Hülfe kommen; auch das Experiment ist uns weder an uns noch an Andern ganz verschlossen. So ermangelt denn die Seelenlehre auch einiger wohl constatirten „Gesetze", wie der der Ideenassociation[1]), und einiger Erklärungen der Thatsachen aus solchen nicht. Selbst der gewöhnliche Mensch weiss unter Umständen sehr wohl, was er gegebenen Falls von sich oder Andern zu erwarten hat; kein Mensch ist so „launisch" und „unberechenbar", dass wir ihn nicht gelegentlich doch verrechneten und beherrschten. Und nicht bloss aus dem Verhalten der Einzelnen, sondern auch aus dem Leben grösserer Gruppen, ja ganzer Nationen und Zeitalter scheinen uns Gesetze entgegenzuschimmern[2]).

Selbst von exacter, mathematischer Behandlung hat der heraklitische Fluss des Seelenlebens entschlossenere und zähere Forscher nicht abzuhalten vermocht. So unergiebig nun auch in letzter Instanz Herbarts fictivhypothetische, massstablose Rechnungen haben bleiben müssen, so wenig bisher auch der psychophysische Umweg den ersehnten Massstab für die inneren Quantitätsrelationen dargeboten hat[3]): so muthen diese Versuche bei all ihrer bisherigen Fruchtlosigkeit immer doch bei Weitem erfreulicher an und erwecken im Ganzen auch bessere Aussichten als die schnellfertige Resignation platonischer Art.

---

[1]) Vgl. S. 52 f.

[2]) Vgl. S. 42, Anm. 3; D. Hume, Untersuchung in Betreff des menschl. Verst., Abth. VIII (Kirchm. S. 75 ff.); F. A. Lange in dem Artikel „Seelenlehre" in der Encyclopädie des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens VIII, 581 ff.; J. St. Mill, Logik VI, 4; A. Comte und der Positivismus, deutsche Uebers. 1874, S. 44 f. M. W. Drobisch, Die moral. Statistik und die menschliche Willensfreiheit, 1867, S. 45. 55 ff.

[3]) Vgl. u. A. die Berichte u. Kritiken von P. Langer, Die Grundlagen der Psychophysik, 1876; G. E. Müller, Zur Grundlegung der Psychophysik, 1878.

Das grösste Interesse müssen begreiflicher Weise diejenigen psychischen Grössen und Grössenverhältnisse erregen, welche das menschliche Handeln bestimmen; die Grade dessen, was jedesmal als Ziel des Begehrens und Willens, was als „ein Gut" erscheint. Wie werthvoll wäre es für alle Disciplin und Leitung, für alle Erziehung und Regierung, wenn es gelänge, in dieser Sphäre eine exacte Messkunde, oder gar eine exacte Statik und Dynamik zu etabliren! Da ist es denn ein ebenso merkwürdiges Zeugniss für die Macht der Thatsachen wie für die zwingende Gewalt festgewurzelter Interessen, dass derselbe Platon, der auf dem vergleichsweise so bequem liegenden Boden der äusseren Natur um des „Flusses" der Erscheinungen willen die Wissenschaft verzweifelnd dem Mythos preisgab, in dem unendlich viel fliessenderen psychischen Leben an der Stelle, wo sein praktisches Interesse wissenschaftlicher Menschenregierung und „Psychagogie" lebendig ward, die vorliegenden Thatsachen mit der grössten Sorgfalt in's Auge fasste; dass er hier spontan, in ursprünglicher, selbsteigener Regung das Bedürfniss zu messen und zu rechnen empfand, auf das seitdem agathometrische Bemühungen vielfach mit dankbarer Anerkennung haben zurückweisen und sich stützen können[1]).

Derselbe Platon hat dem psychischen Flusse noch auf eine andere freilich nicht gleich glückliche, für uns aber ebenso belehrsame Weise eine wissenschaftliche Verwerthbarkeit abzugewinnen gesucht: ich meine durch jene Distinction und Systematik der seelischen Erscheinungen, die sich nicht dabei beruhigte, für gleiche und ähnliche Zustände und Processe zusammenfassende Klassenbegriffe zu fixiren, sondern die dieselben sofort zu praeformirten „Kräften" oder „Vermögen" der sogenannten Seele verhärtete. Es ist

[1]) Protagoras 356 C ff. Vgl. Leibnitz, Nouv. Ess. a. a. O. 265 a ff.; J. H. Lambert, Neues Organon Alethiologie, § 107 ff.; Architektonik, I, 81; J. Bentham bei Et. Dumont, Traité de législation civ. et pen. I, 58 f. (dazu Guyau a. a. O. S. 206 ff.). G. Th. Fechner, Ueber das höchste Gut, 1846, S. 30 ff.

bekannt, wie verhängnissvoll diese „Theorie" bis auf Kant gewuchert hat: zu welchem verwirrenden Reichthum gerade bei Kant selbst der platonisch-scholastische Trieb diese sich theils helfenden, theils störenden und befehdenden Potenzen entwickelt hat. Schon Herbart hat an diesen Gebilden die Verwandtschaft mit den platonischen Ideen hervorgehoben — sie entstammen jedenfalls derselben Stabilitäts-Sucht und demselben wissenschaftlichen Vorurtheil, wie diese —; zugleich hat er sie treffend als — mythologische Personificationen markirt[1]). Es bedarf, um die heraklitischen Ströme wissenschaftlich zu beherrschen, wie im Physischen der platonischen Ideen, so im Psychischen der platonischen „Vermögen" nicht. Man kann mit Conceptionen und Fictionen dieser Art anfangen; aber man darf nicht mit ihnen endigen; man muss hier wie im Physischen die „Kräfte" in Gesetze auflösen; Vermögen wie Kräfte sind für den Positivisten wissenschaftlich werthvolle Hilfsbegriffe und Abbreviaturen, aber keine Realitäten im eigentlichen Sinne; er benutzt sie, um der Erscheinungen Flucht erst einmal denkend zum Stehen zu bringen; wenn

[1]) Die früheste und zugleich für unsere Zwecke lehrreichste Stelle ist die, welche Hartenstein in Herbart's Kleineren philosophischen Schriften und Abhandlungen, erster Band, 1842, S. X f. aus dem Jahre 1800 mittheilt: „Mittelpunkte, Sammelplätze des Beobachtens scheinen diese Triebe und Vermögen zu sein, sammt den zugehörigen Kunstwörtern. Man muss etwas haben, wohin man den Verstand richten könne. Darum erfand Plato seine Ideenlehre, wie er den Sokrates im Parmenides sagen lässt. Ist die Natur erst in ein Spiel Karten verwandelt, so kann man damit auch bequemer spielen ......; ist man nicht durch voreilige Hoffnungen verwöhnt, ist man noch bescheiden und thätig, so kann man jetzt anfangen zu untersuchen: Die Platonische Ideenlehre ist verwirrter und verräth sich leichter ...... als unsere Psychologie. Wir hypostasiren weit weniger allgemeine Begriffe als er" .... Und doch: „Ist nicht ..... ein förmlicher Olymp im Menschen erbaut, wenigstens mit ebenso vielen Personagen, die da unter einander conversiren und einander helfen und widerstreiten? Wie die Natur in Götter zerspalten ward, von denen man nun dichten konnte, so ist hier der innere Mensch in Kräfte u. s. w. aufgelöst, von denen man sich nun ein Schauspiel aufführen lassen .... kann".

er bis zu den Prinzipien vorgedrungen ist[1]), entwerthet er sie.

21. Noch einmal die heraklitisirende Warnehmungstheorie des platonischen Theaetet.

Wir müssen der heraklitisirenden Warnehmungstheorie Platons noch einige Aufmerksamkeit zuwenden. Wie sollen des Näheren jene Processe gedacht werden, denen die Theorie die Erzeugung der Warnehmungen zuschreibt?[2]) Müssen sie nothwendiger Weise zu jener absoluten Instabilität des Ich und der Dinge führen, die ihnen nachgesagt wird?

Platon sagt: Alles bewegt sich jederzeit in jeder Form der Bewegung[3]). Näher unterscheidet er[4]) zwei Arten von Bewegungen und Veränderungen: räumliche und qualitative[5]). Und in der That musste die dritte, an die man denken könnte, die substantielle, das absolute Werden für das Gebiet wegfallen, das für alles Werden erst die „Möglichkeit" enthält. Aber auch die qualitative Veränderung muss, und zwar aus demselben Grunde, verschwinden. Auch von Qualitäten kann erst im Bereiche der fertigen Warnehmung die Rede sein. Der seelische Process, aus dessen „Möglichkeiten" die Warnehmung und ihre qualitativ verschiedenen Inhalte aufsteigen, ist also schlechterdings als räumliche Bewegung zu fassen[6]).

Sofort sehen wir uns aber von diesem Punkte aus zu einer Position gedrängt, wo es der vorgeblich alle Substantialität und Bestimmtheit leugnenden gegnerischen Doctrin ebenso unmöglich erscheinen muss, ohne feste Einheiten (ohne so zu sagen herbart'sche Realen)[7]) auszukommen,

---

1) Vgl. S. 43. 80. 154 f.

2) Theaet. 181 C: ποῖόν τί ποτε ἄρα λέγοντες φασὶ τὰ πάντα κινεῖσθαι.

3) Πάντα πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται (Theaet. 182 A). Vgl. 156 A. E. 180 D. 181 C. D. 4) a. a. O. 181 C. D. 5) 1) φορά, 2) ἀλλοίωσις.

6) So auch Peipers, a. a. O. S. 301.

7) Vgl. S. 146; Herbart, Einl. a. a. O. S. 232 ff.; Kants Anal. S. 237.

als Platon selbst im Timaeus[1]), wo er seinerseits den Versuch macht, die Warnehmungen aus dynamischen Bewegungsprozessen abzuleiten. So schattenhaft seine Tetraëder, Kuben u. s. w. sind, die in den erzeugenden Bewegungen spielen: es sind doch Bestimmtheiten, wenn auch nur räumliche, mathematische, wenn auch nur Gestaltbestimmtheiten. Irgend etwas Festabgegrenztes, Einheitliches muss eben auf alle Fälle dem Raum, der blossen Form der Lagenveränderung gegenüber gedacht werden, um letztere auch nur als solche auffassen zu können. Entweder ist Alles bloss absoluter Qualitätswechsel oder, wenn Ortsveränderung auch nur mitspielen soll, so ist das, was sich so ändert, nur als ein irgendwie Festes, als ein wenn nicht nach aussen für die Warnehmung, so doch innerlich determinirtes Quale[2]) vorstellbar und für „Erklärung" nutzbar. Hat also Protagoras räumliche Veränderungen als Grund der Bewusstseinsinhalte angesetzt, so konnte er — das erforderte schon der Begriff der Ortsveränderung — ohne determinirte Dingeinheiten im Raume schlechterdings nicht auskommen; und für seine transcendente Sphäre wenigstens wurde der schroffe Satz, dass der Seinsbegriff radical zu eliminiren sei[3]), hinfällig.

Noch ein Wort von der „Möglichkeit"[4]). Uns ist heute, namentlich seit Helmholtzens Wiedererneuerung gewisser Gedanken Locke's[5]), folgende Metaphysik ganz geläufig: Was die „Dinge an sich" „sein", ihrem „inneren Wesen" nach sein mögen, wissen wir nicht, und können wir nicht wissen; ihr „Wesen", ihre einheitliche Natur besteht für uns in der Fähigkeit, Möglichkeit, Kraft[6]), unter solchen und solchen Umständen solche und solche, unter gleichen gleiche Wirkung auszuüben und zu erfahren. Zu Ende gedacht, müssten die von Platon unter dem Namen

---

1) 61 C ff. 2) Vgl. Lotze, Streitschriften, S. 10.

3) τὸ εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον. 4) Vgl. oben S. 179, Anm. 5.

5) S. o. S. 92, Anm. 2 f.; Sigwart, Logik, II, S. 147 ff. Vgl. indessen auch, was schon Aristoteles über die φύσις der in den Actionsprocessen spielenden Realen lehrte; z. B. was (de gen. et corr. 326ᵃ 29) gegen die Atomistik erinnert wird; und oben S. 80, Anm. 1.

des Protagoras entwickelten Sätze über Bewegungen, welche die Möglichkeit zu thun und zu leiden haben, zu ähnlichen Vorstellungen führen: möchte er auch selbst die in solcher Möglichkeit gegründete einheitliche „Natur“ nicht sowohl den in den Bewegungen schwebenden „Dingen“, Elementen — oder wie man sonst diese letzten Bestimmtheiten nennen will — als den, etwa nach Geschwindigkeit und Amplitude von „Schwingungen“ unterschiedenen, jedenfalls verschiedengearteten Bewegungen selbst zuschreiben. Wirklich macht Platon die Erzeugung der in das Bewusstsein fallenden Effecte von einem gewissen symmetrisch zusammengehörigen Bewegungspaar[1]) abhängig; welche Doctrin nicht bloss überhaupt den Bewegungen feste Modi vindizirt, sondern sogar so bestimmt und unabänderlich praeformirte Ordnungen und Zusammenordnungen voraussetzt, dass man fast an die modernen Lehren von den spezifischen Sinnesenergien bis in die Young-Helmholtzsche Farbentheorie hinein erinnert wird.

Bei diesem metaphysischen Sachverhalt wäre die durch jene cooperirenden, gesetzmässig aufeinander abgestimmten Bewegungen erzeugte phänomenale Welt doch wohl nur dann in Gefahr, jenem an den Euripus erinnernden Wirbel und Tumult anheimzufallen, den Platon in dem heraklitischen Flusse mit Schrecken vor sich sieht[2]), wenn die transcendenten Bewegungen unübersehbar mannigfaltig wären oder gar sinnlos, gesetzlos, chaotisch fortwährend in einander umschlügen: was weder in der Consequenz eines Prinzips liegt, das selbst so viel Wohlordnung und Harmonie voraussetzt, noch gar durch die Erfahrung irgendwie belegt wird.

[1]) Vgl. Theaet. 153 E: *ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν.* 156 D: *ἐπειδὰν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ ..... ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος.* 159 E: *ἐγεννησάτην ὅ τε τοιοῦτος Σωκράτης καὶ .....* Vgl. Peipers a. a. O. S. 295. 336. — Uebrigens kennt Platon selbst recht wohl auch die erste Weise der „Möglichkeit“; vgl. Soph. 247 D. Phaedr. 270 D. Theaet. 174 B.

[2]) S. 197, Anm. 2 f.

Wir dürfen nach alledem unsere Auseinandersetzung über den metaphysischen Unterbau, den wir bei Platon der protagoreischen Erkenntnisslehre hinzugefügt finden, wohl mit dem Urtheil schliessen, dass der „göttliche Mann“ uns damit einen Lehrartikel darbietet, von dem erstens wenig Wahrscheinlichkeit besteht, dass er echt protagoreisch sei; dessen ferner weder der Protagoreismus als Grundlage bedarf, noch welcher die abschreckenden Consequenzen nothwendiger Weise in sich enthält, die Platons romantische Phantasie darin erblickt; dass überhaupt der grosse Idealist hierbei allzu beflissen sich zeigt, ganz Verschiedenartiges, ja Unvereinbares gewaltsam als nothwendig zusammengehörig zu erweisen; dass er den Heraklitismus ebenso übertrieben, ja carrikirt hat wie den Protagoreismus.

22. Uebertragung der protagoreischen Relativitäts- und Instabilitätslehre auf die materiellen Dinge und das Ich.

Wir kehren zu denjenigen Sätzen zurück, welche wir als den gesunden, wir sagten „positivistischen“, Kern aus Platons Mittheilungen über Protagoras herausgelöst haben. Erstens: Kein Warnehmungsinhalt existirt ohne correlates (fühlendes) Bewusstsein; und kein animalisches, menschliches Bewusstsein existirt ohne sinnliche Objecte. Zweitens: Die Warnehmungsdaten und die Bewusstseinsfärbungen wechseln; sie sind weder absolut constant noch absolut identisch.

Wir haben zunächst, ehe wir zu der Erörterung dessen übergehen, was Platon gegen diese beiden Thesen abwehrend erinnert hat, noch die Consequenz zu ziehen, die sich aus ihnen für die Auffassung der Dinge ergibt: jener Steine, Thiere, Menschen, die das gewöhnliche Urtheil als permanente, mit sich selbst identische, auch unabhängig vom Bewusstsein bestehende Realitäten ansetzt; denen es die Empfindungsinhalte als bleibende Attribute oder transitorische Accidenzen zuschreibt[1]).

[1]) Vgl. S. 137 ff.

Die Stelle im Theaetet, wo der Idealist über diesen Punkt Bericht erstattet, ist kurz, aber von schwerwiegendem prinzipiellem Gehalt. Sie lautet ihren wesentlichen Bestandtheilen nach folgendermassen: Wenn im Warnehmungsact Farbe gesehen, Härte oder Wärme gefühlt wird, so sind diese Qualitäten nicht als selbständige Realitäten da, sondern sie entstehen zusammen mit dem Warnehmungsactus und werden demnächst Objecten als inhärirende Eigenschaften beigelegt. Jene Objecte sind aber selbst nichts weiter als Aggregate solcher an sich unselbständigen, sogar (relativ) fliessenden[1]) Inhalte[2]). Was von den Theilen gilt, gilt auch von den Ganzen: auch sie haben nur eine mit den Warnehmungsacten wechselnde, vergängliche[3]), relative Existenz.

Natürlich muss von den Correlatis dieser wechselnden objectiven Inhalte, von den Bewustseinen, den Subjecten, den Ichs dasselbe gelten: auch sie haben nur relative, flüchtige Realität[4]); vielleicht hat Protagoras sogar auch sie für blosse Aggregationen von Theilbewustseinen erklärt, die nur gerade soweit jedesmal eine Einheit bilden, als sie durch Gedächtniss und Identität der Auffassung verknüpft gehalten werden[5]).

Als der Bericht über diese Lehre beendet ist, richtet Sokrates an den jungen Theaetet die ironisch-schadenfrohe Frage, wie ihm dieselbe munde. Dieser aber ist über das,

1) Platon macht sie aus Gründen, die wir kennen gelernt und discutirt haben, zu absolut fliessenden. Vgl. o. §§ 17 u. 19.

2) *ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ..... ὁρᾷ δὴ τότε .... τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὁτιοῦν ξυνέβη χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι. καὶ τἆλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὑποληπτέον .... δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν (ὅλων?) ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῶόν τε καὶ εἶδος* (156 D ff.).

3) ...... *γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα* (a. a. O. 152 B).

4) Vgl. u. A. 157 B: *οὔτε τι ... οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ ... οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ.*

5) Vgl. 159 B ff.

was er vernommen hat, so verblüfft, dass er verlegen sagt, er wisse es nicht. Und allerdings widerstreben solche Sätze beim ersten Anhören so radical aller natürlichen und gewöhnlichen Ansicht, dass sie den Allermeisten nur den Eindruck eines spielerisch forcirten und keiner ernstlichen Beachtung werthen Kunststücks machen können. Und doch sind sie, näher betrachtet, völlig desselben Charakters und Gehalts, wie die früheren Sätze, welche wir als Grundlagen des Positivismus bezeichneten und als die nothwendigen und fundamentalen Ausgangspunkte aller Erkenntnisstheorie unsererseits acceptirt haben. Auch sie sprechen nichts weiter als einen thatsächlichen Verhalt aus. Und es ist nur eine Folge der verhärteten Gewöhnung, von dem, was ursprünglich und thatsächlich vorliegt, sofort zu verknüpfenden, ergänzenden, ausgleichenden und deutenden Vorstellungen überzuspringen, dieselben mit dem unmittelbar Gegebenen zu vermischen oder ihm sogar unterzuschieben, dass man eine Ansicht, die diese Zuthaten der Reflexion ausdrücklich zuerst einmal wieder abschneidet, so befremdlich — oder lächerlich findet.

So müssen wir in der Geschichte von Neuem bis auf David Hume herabgehen, ehe wir die Lehre, welche Platon nur wie im Spass und Spiel dem Protagoras nachgeredet zu haben scheint, im Ernst wieder aufgenommen und des Breiteren entfaltet finden. Ja auch nach Hume ist kaum irgendwo diese letzte Seite der positivistischen Grundlegung besonders hervorgehoben und ausführlicher beachtet oder erörtert worden. Umsomehr sehen wir uns genöthigt, um den kurzen und eiligen Apophthegmen des platonischen Berichts die erforderliche Ausführung und Beleuchtung und das zukömmliche Gewicht zu geben, dem modernen Geistesverwandten des Protagoras einige Parallelstellen zu entlehnen.

In der Auffassung der Naturdinge als Aggregationen von unselbständigen, relativen Empfindungsinhalten hatten Locke und Berkeley beträchtlich vorgearbeitet[1]). Ihrem

1) Locke a. a. O. II, 8. 10 ff.; 23. 11 ff. Berkeley, a. a. O. sect. 25, 48, 62 ff., 103 ff. Vgl. Kants Analogien, S. 153 f.

consequenteren und kritischeren Nachfolger blieb es vorbehalten, die Inconsistenz und Variabilität dieser Aggregationen noch kräftiger zu markiren und dieselben Eigenschaften, die seine Vorgänger und er selbst von den materiellen Dingen hatten prädiciren müssen, auf die von Berkeley noch so schwärmerisch verehrte Ich-Substanz zu übertragen[1]). Das hat er denn aber auch mit der ihm eigenthümlichen Unbefangenheit, Klarheit und Ruhe so erschöpfend gethan, dass kaum noch etwas hinzuzusetzen ist, und dass auch Protagoras' „Wahrheit" den Gegenstand schwerlich gründlicher erörtert hat. Das Bezügliche steht in dem Tractat über die menschliche Natur, Erstes Buch, vierter Theil, zweiter und sechster Abschnitt; ich hebe die prägnantesten Stellen heraus[2]).

„Jedes Ding, welches dem Bewusstsein (Mind) erscheint, ist nur eine Vorstellung (perception)[3]); die Lehre von der gesonderten (distinct) und unabhängigen Existenz (independent existence) unserer sinnlichen Vorstellungen widerspricht der offenkundigsten Erfahrung (is contrary to the plainest experiences); sie sind von unseren Organen, von der Disposition unserer Nerven abhängig; nicht als ob unser Körper jene unabhängige Existenz hätte, die wir den Sinnendingen überhaupt absprechen müssen; auch er ist genau geredet (properly speaking) nichts als eine Summe von Eindrücken (impressions), die uns durch die Sinne zukommen. Und diese sinnlichen Vorstellungen, welche wir die Dinge nennen, sind für uns ohne Continuität, Constanz und Permanenz: abgerissene Erscheinungen (interrupted, broken appearances), flüchtige, vergängliche Existenzen (perishing existences); jetzt nicht mehr genau dieselben wie das vorige Mal; unsere Augen können sich in ihren Höhlen nicht drehen, ohne unsere Gesichtsobjecte zu verändern[4]); unsere Warnehmungen sind zum Theil den früheren ähnlich; aber es ist

[1]) Locke's reservirtere Haltung liegt in diesem Punkte dem Positivismus näher. Vgl. besonders a. a. O. II, 27; 23. 5; oben S. 185, Anm. 3.

[2]) Treatise, ed. Green and Grose I, 481--483. 488. 494. 498. 504. 533 f.

[3]) Vgl. oben S. 186; 190, Anm. 3.

[4]) Vgl. oben S. 201 f.

eine grosse Illusion, sie für identisch zu halten: there is no impression constant and invariable".

„Einige Philosophen bilden sich ein, wir seien uns jeden Augenblick dessen bewusst, was wir unser Selbst nennen, dass wir seine gesonderte und fortdauernde Existenz unmittelbar fühlen; sie sind von der vollkommenen Identität und Einfachheit dieses Selbst so fest überzeugt, dass sie sogar keines Beweises dafür zu bedürfen glauben; ein solcher könnte ihnen die Evidenz dieser „Thatsache" nur schwächen; es gibt nichts, dessen wir nach ihrer Meinung noch gewiss sein könnten, wenn wir diese Thatsache bezweifeln[1]). Wir haben aber gar nicht eine solche Vorstellung von dem Selbst, wie sie hier entwickelt wird. Wenn Ich so tief als möglich in dasjenige eindringe, was ich mein Selbst nenne, so stosse ich immer auf irgend einen Bewusstseinszustand und Bewusst-

[1]) Hierin stimmten bekanntlich der Empirist Locke und der Rationalist Leibnitz überein. Vgl. Essay conc. hum. underst. IV, 3. 21; 9. 2; Nouv. Ess. a. a. O. 273^{b}; 280^{a} ff; 340^{b} f.; 350^{b}; 362^{a}. Freilich, wenn es sich darum handelte zu sagen, ob dieses selbstevidente, durch „Intuition" erfassbare „Ich" eine „Substanz" an sich sei, so war der Empirist anderer Meinung als der platonisirende Monadolog. Während Locke in der Frage nach der „persönlichen Identität" ganz positivistisch das Hauptgewicht auf die Identität des Bewusstseins, d. h. auf die wirklich constatirbare Thatsache der vermittelst des Gedächtnisses stattfindenden Verknüpfung zeitlich getrennter Bewusstseinszustände legt (a. a. O. II, 27, besonders § 23; vgl. Nouv. Ess. 281^{b} ff.) und in Beziehung auf die metaphysische Erklärung dieser Thatsache die Möglichkeit materialistischer (demokritischer) Annahmen offen lässt (a. a. O. IV, 3. 6; vgl. II, 27. 25 ff. und oben S. 190, Anm. 3), ist für Leibnitz, wie für Augustin und für Descartes, auf die er sich auch ausdrücklich (vgl. z. B. a. a. O. 340^{b}) beruft, die spirituelle, monadologische Existenz des transcendenten Ich eine zweifellose vérité de fait: l'identité réelle et personnelle se prouve le plus certainement qu'il se peut en matière de fait, par la réflexion présente et immédiate ..... une perception intime et immédiate ne pouvant tromper naturellement (a. a. O. 280). — Allerdings: wie die Operationen der „Seele", z. B. das Denken, Schliessen ohne substanzielle Unterlage, ganz für sich selbst sollten bestehen können, ist auch Locke „undenkbar und unbegreiflich" (a. a. O. II, 23. 5). Vgl. zu dieser letzten Berufung vorläufig die im Wesentlichen acceptablen Erinnerungen John Stuart Mills: Logic II, 7.

seinsinhalt, z. B. auf die Warnehmung von etwas Warmem oder Kaltem, Hellem oder Dunklem, auf Liebe oder Hass, Schmerz oder Lust; niemals kann ich mein Selbst ohne eine „Vorstellung" (perception) ertappen. Sind meine Vorstellungen ganz entfernt, wie im gesunden Schlaf, so merke ich während dessen von meinem Selbst garnichts und man kann in Wahrheit sagen, dass es nicht existirt. Und würde ich nach Auflösung meines Körpers ganz aufhören zu empfinden, zu fühlen und zu denken, so wäre ich völlig vernichtet: eine völlige Nicht-Entität".

„Nimmt man einige „Metaphysiker" aus, so kann von den übrigen Menschen ganz bestimmt behauptet werden, dass sie und ihr „Geist" (Mind) nichts sind als ein Aggregat, ein Bündel, ein Haufe, eine Sammlung (bundle, heap, collection) von verschiedenen Bewusstseinszuständen (perceptions)[1], die durch bestimmte Beziehungen aneinander gebunden sind[2]). Unser Selbst befindet sich in fortwährendem Fluss und Bewegung (in a perpetual flux and movement); die Vorstellungen folgen sich mit unfassbarer Geschwindigkeit; es ist keine einzige Kraft der Seele, welche unveränderlich dieselbe bliebe, vielleicht auch nur für Einen Moment[3]). Die Vorstellungen gehen und kommen und ziehen wieder ab und mengen sich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Stellungen und Lagen. Es gibt eigentlich keine Einfachheit darin zu irgend einer Zeit, auch keine Identität im Verschiedenen. Es sind die suc-

[1]) Vgl. J. St. Mill, Examination S. 241 ff.: .... Mind is nothing but the series of our sensations (to which must be added our internal feelings) as they actually occur, with the addition of infinite possibilities of feeling .... (242); series of feelings with a background of possibilities of feeling (247); thread, chain of consciousness (247, 263, 268).

[2]) Vgl. zu diesen „Beziehungen" oben S. 190, Anm. 2; S. 212, 215, Anm. 1. Kant, Kr. d. r. V., W. W., II, 93 ff.

[3]) Vgl. oben S. 204, Anm. 1; J. St. Mill a. a. O. S. 241: .... the perpetual flux of the sensations and other feelings or mental states. (Welche Art und welcher Grad von historischer Abhängigkeit mag wohl in diesen Coincidenzen spielen?)

cessiven Vorstellungen allein, welche den Geist, die Seele (Mind) ausmachen".

So David Hume. Wir wissen unsererseits nicht, wie wir uns diesem psychologischen Heraklitismus entziehen, weshalb wir uns nicht rückhaltlos ihm anschliessen sollen. Wir sind überzeugt, Protagoras hätte des Gleichen gethan; auch er würde den Thatsachen, die hier einmal ohne alle platonische Umhüllungen in ihrer ganzen Nacktheit gezeigt werden, Ehre und Achtung erwiesen haben.

Aufstellungen dieser Art bringen freilich das, was als Grundlage einer positivistischen Philosophie zu gelten hat, keineswegs zum Abschluss; aber sie sind für einen solchen eine ebenso unumgängliche Voraussetzung, erster Anfang und Durchgangspunkt, wie die in § 18[1]) zusammengestellten Lehren des Protagoras; es ist mit ihnen nicht Alles gesagt; aber für das, was überhaupt gesagt werden muss und kann, ist damit wenigstens der Boden und das unterste Fundament gewonnen.

Auch Hume und Protagoras sind bei diesen Anfängen und Ausgängen nicht stehen geblieben. Hume geht sofort zu folgenden Fragen über. Erstens: wie kommt es, dass, obwohl die materiellen Dinge sich uns als veränderliche, abgerissene und von dem Bewusstsein durchweg abhängige, als phänomenale Objecte darbieten, dennoch Philosophen und Laien dieselben (diese ganz, jene nach Abzug der „secundären" Qualitäten) als beständige und von dem Bewusstsein unabhängige (transcendent-objective, an sich reale, absolute) Existenzen ansetzen und solche Existenzen nicht bloss imaginiren sondern fest glauben?[2]) Zweitens: Woher kommt es, dass, obwohl das Bewusstsein uns nur von Moment zu Moment zerrinnende, vorwärts fliessende und vielfach unterbrochene Zustände zeigt, wir doch eine so grosse Neigung haben, diesen „succedirenden Perceptionen" eine Identität zuzuschreiben, und uns selbst während unseres

[1]) Vgl. auch S. 195 f.

[2]) a. a. O. S. 484 ff., 496: But as we here not only feign but believe this continu'd existence, the question is .... Vgl. S. 190, Anm. 3.

ganzen Lebens als eine unwandelbare und ununterbrochene Existenz vorauszusetzen?[1]).

So wichtig diese Fragen und ihre Beantwortung auch für uns sind, so interessiren uns doch zunächst diejenigen Schritte mehr, welche Protagoras weiter gethan hat. Leider ist es auch hier erst wieder nöthig, das historisch Thatsächliche aus den Verschlingungen der platonischen Darstellung besonders herauszulösen. Das, was wir glauben als protagoreische Lehre in Anspruch nehmen zu müssen, ist in jener schriftstellerischen Freiheit, Bequemlichkeit und Urbanität, die den Autor auszeichnet, mit demjenigen auf das engste verwoben und verknüpft, was gegen Protagoras polemisch erinnert wird.

23. Die Lehre von der „Wirklichkeit" aller Bewusstseinsphänomene und von der „Wahrheit" aller Meinungen.

Nicht Alles, was Platon gegen die eben entwickelten Lehren vorbringt, ist der Art, dass es für eine wissenschaftliche Ausgestaltung des darin angesponnenen Positivismus unbrauchbar wäre. Einiges davon hat, wie es scheint, Protagoras selbst schon in dieser Richtung verwerthet. Anderes ist nur organische Weiterbildung dessen, was er angelegt hat. Nichts aber ist so beschaffen, dass es den protagoreischen Relativitäts- und Variabilitäts-Sensualismus im Prinzip zu vernichten und die Nothwendigkeit zu erzeugen vermöchte, in's Reich der platonischen Ideen zu entfliehen.

Wenn alles erfahrbare Wirkliche Correlation von (phänomenalem) Subject und Object ist, so ist von selbst klar, ja eigentlich nur die besondere Hervorhebung eines Theils dessen, was die These aussagt, dass, fasste man die Warnehmungs-Objecte allein in's Auge, keines eine absolute Realität, eine Wirklichkeit für sich hat, dass jedes nur für das Individuum „ist" und „existirt", dem es und

[1]) a. a. O. S. 535 ff.

für die Zeit, in der es ihm erscheint. Dieser Gedanke kann, in griechischer Sprache ausgedrückt, wenn das Homonymon *ἀληθής* (wahr, wirklich) in der Bedeutung „wirklich" angewandt wird, die prägnante Form annehmen, die uns Platon Theaet. 160 C als protagoreisch vorführt: *ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις. τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεί ἐστιν ἡ αἴσθησις* (Wirklich, real ist also für mich meine Warnehmung; denn auf meine Wirklichkeit geht jedesmal meine Warnehmung: meine Wirklichkeit ist jedesmal Object meiner Warnehmung).

Hier ist der Punkt, wo Platons Kritik einsetzt; und zwar so, dass sie zunächst dem protagoreischen Satze eine grössere Tragweite gibt. Erstens wird das, was Protagoras gemäss seinem Dictum: „Der Dinge Maass ist der Mensch" von menschlichen Warnehmungen gesagt hatte, auf Warnehmungen aller empfindenden Wesen[1]) und zweitens, was von Warnehmungen gesagt war, auf Vorstellungen, Bewusstseinsinhalte überhaupt erweitert. Bis Sätze herauskommen, wie: Das, was Jedem jedesmal erscheint, ist für ihn, ist für ihn wirklich[2]).

Man wird gegen diesen Schritt des Kritikers nichts Wesentliches erinnern können; es ist nicht abzusehen, was Protagoras selbst gegen eine Erweiterung dieser Art prinzipiell hätte einwenden wollen. Wenn er die Menschen dazu aufforderte, sich bei den Dingen zu beruhigen, die „der Mensch" warnimmt, so hatte er dafür, wie man ahnen kann, seine praktischen Gründe; er konnte aber unmöglich gemeint sein, mit seiner anthropologischen Selbstbescheidung den übrigen animalia die subjective Realität ihrer Warnehmungsobjecte abspenstig zu machen. Und wenn er jeder Warnehmung als solcher Realität vindizirte, so konnte er doch dafür kein anderes Zeugniss aufrufen, als das des unmittelbaren Bewusstseins; der Wechsel der Warnehmungen zeigte fortwährend, wie abhängig dieselben

[1]) *τῶν ἐχόντων αἴσθησιν* (161 C).
[2]) *τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι* (158 A). Vgl. oben S. 28 f.

von seinen Dispositionen seien; er konnte für diese Objecte keine andere Realität beanspruchen, als die durch das Bewusstsein garantirte, die subjective: diese Realität konnte er nun aber danach auch keinem Bewusstseinsgebilde überhaupt versagen.

Mag sich indessen Protagoras selbst zu Erinnerungen, wie wir sie Platon formuliren sahen, verhalten haben, wie er wolle: das positivistische Prinzip hat jedenfalls keine Veranlassung, den Warnehmungen der „Schweine" und „Kaulquappen" die Wirklichkeit zu versagen, die Protagoras den menschlichen zugestand[1]): es wird auch ihnen jene relative Wirklichkeit für das Individuum und seinen jedesmaligen Lebemoment zugestehen. Es ist aber klar, dass den Phantasmen, den Visionen und Hallucinationen der Träumenden und Nervenkranken diese Form von Wirklichkeit auch nicht abgesprochen werden darf; auch das sich Versehen, sich Verhören, jede Form der Sinnestäuschung[2]) kann den Positivisten nicht stören; wirklich: relativ, subjectiv wirklich ist auch sie.

Diese subjective Wirklichkeit ist für jede Art von Erkenntnissarbeit das ursprüngliche Material. Es gibt keine inhaltliche Gewissheit, die darüber hinaus reichte. Sind die Sätze, dass wir in keiner Gedankenreihe auf die Frage „Ist A wohl B?" zugleich mit Ja und mit Nein sondern nur entweder mit Ja oder mit Nein antworten dürfen, determinatis determinandis auch nicht anders können, und dass wir in jedem Gedankenlauf Identitäten für einander substituiren, Nichtidentitäten nicht substituiren dürfen[3]), formaliter, logisch die festesten aller Principien, das absolute, weil selbstevidente Fundament, so ist materialiter, ontologisch von correspondentem Werth Alles, was in jedem gegebenen Moment in welchem Bewusstsein auch immer thatsächlich erscheint. Jede — aus welchen Motiven auch immer — anzusetzende andere Form von

---

1) Theaet. 161 C. 2) 157 E ff.; vgl. oben S. 75.
3) Vgl. oben S. 139, Anm. 3; S. 140, Anm. 3; S. 161, Anm. 2.

Wirklichkeit, auch eine etwaige absolute, transcendente, muss letztlich aus dieser, die in sich selbst gewiss ist, die in ihrem correlativen Charakter für Jeden in jedem Moment absolute Gewissheit hat, nicht bloss ihre Bewährung empfangen; sie kann auch überhaupt gar nicht anders gedacht werden als in Formen und Inhalten, die in dieser Fundamentalwirklichkeit ihre Wurzel haben.

Es ist kein Wunder, wenn wir Ansichten dieser Art bei David Hume wieder begegnen[1]).

Aber selbst Platon kann sich dem Zwang der einfachen Thatsache nicht entwinden, dass jeder jedesmal gegenwärtige Erregungszustand des Bewusstseins als solcher Wirklichkeit, eine subjective, relative Wirklichkeit sei. Selbst das falsche Urtheil ist ihm als Urtheilsact eine thatsächliche Wirklichkeit[2]). Insbesondere aber muss nach ihm in Beziehung auf die jedesmalige Warnehmung dem Protagoras zugestanden werden, „dass sie wahr und wirklich sei"[3]).

---

1) Vgl. z. B. a. a. O. S. 494: .... the appearance of a perception in the mind and its existence seem at first sight entirely the same; S. 499: The only existences, of which we are certain, are perceptions, which, being immediately present to us by consciousness, command our strongest assent and are the first foundation of all our conclusions.

2) *τὸ δοξάζον, ἄν τε ὀρθῶς ἄν τε μὴ ὀρθῶς δοξάσῃ, τό γε δοξάζειν ὄντως οὐδέποτ' ἀπόλλυσιν* (Phileb. 37 A); *οὐκοῦν ἦν δοξάζειν μὲν ὄντως ἀεὶ τῷ παράπαν δοξάζοντι, μὴ ἐπ' οὖσι δὲ μηδὲ ἐπὶ γεγονόσι μηδ' ἐπ' ἐσομένοις ἐνίοτε* (40 C). *Οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὂν δοξάζειν οὔτε περὶ τῶν ὄντων οὔτε αὐτὸ καθ' αὑτό* (Theaet. 189 B). An letzterer Stelle freilich wird diese subjective Wirklichkeit jeder Meinung zugleich dazu ausgebeutet, so verdutzende Ergebnisse zu erzielen, wie: *Ὁ ἄρα μὴ ὂν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει, ὅ γε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει* (A). Sah der Idealist nicht, dass, was in Einer Hinsicht „Nichts" ist (als ein Non-Sens oder ein Non-Ens), subjectiv, als Object der Meinung immerhin Etwas, nämlich eine „Vorstellung" ist, wie jedes Object, jeder Inhalt des Bewusstseins? oder benutzte er den aequivoken Charakter der Sprache zu sophistischer Ausbeute? *τῷ μὲν γὰρ σοφιστῇ ὁμωνυμίαι χρήσιμοι· παρὰ ταύτας γὰρ κακουργεῖ* (Arist. Rhet. Γ 2, 1404 b 37).

3) *πάντων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν, ὡς φατέ, ὦ Πρωταγόρα, λευκῶν, βαρέων, κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων· ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ οἷα πάσχει, τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὑτῷ καὶ ὄντα* (178 B). Vgl. 171 E. 179 C.

Der Positivist, welcher zugleich Sensualist ist, kann gar kein fundamentaleres Zugeständniss verlangen.

Der Satz, dass für jeden „real" sei, was nur immer in seinem Bewusstsein erscheine, geht bei Platon vielfach in eine äusserlich sehr ähnliche Form über, die auch als protagoreisch gegeben wird[1]), die aber — wenigstens in der Allgemeinheit, in welcher sie auftritt — einen so ungeheuerlichen Sinn ausdrückt, dass man Platon recht geben muss, wenn er sie im Interesse der Wahrheit und Wissenschaft ebenso bestimmt abwehrte, wie er den Satz in seiner ersten Form zugestand.

Der Grundsatz hiess: Alles was erscheint, ist, ist wirklich. Die Umwandlung heisst: Alles, was scheint, ist gültig, wahr; jede Meinung ist für den, der sie hat, wahr[2]).

Wenn man Platons Beispielen folgt, so treten vorzüglich zwei Anwendungen dieses zweiten Satzes heraus, Eine, die unverfänglich ist und die darum auch seine Beistimmung findet, wie sie der unsrigen werth ist, und Eine, vor der wir, wie Platon, den Rücken kehren müssen. Der erste Fall betrifft die Warnehmungen, der zweite die ethischen Werthschätzungen. Ausser diesen beiden Anwendungen wird noch ein unbestimmtes Bereich weiterer, nicht näher spezificirter Fälle eröffnet.

Es kann, richtig verstanden, kaum einem Bedenken unterliegen, wenn in Beziehung auf die Warnehmungsobjecte behauptet wird, nicht bloss — was wir schon hervorhoben — dass sie wirklich seien, sondern auch dass ihre Qualität so sei, wie sie erscheine[3]), und dass jeder

---

[1]) Und nach Platon auch von Andern; vgl. z. B. Aristot. Met. Γ, 4. 6. 1011 a 30; Sext. Emp Pyrrh. Hyp. I, 218; adv. Math. VII, 48 (vgl. 60); 369; 388.

[2]) *οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι* (Kratyl. 386 C); *τὰ ἀεὶ δοκοῦντα τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ* (Theaet. 158 E); *πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι* (179 C). Vgl. S. 29, Anm. 8.

[3]) Vgl. S 180, Anm.

Einzelne darüber sein vollgültiger Richter sei[1]). Jeder muss selbst wissen und darüber entscheiden, ob ihm hier und jetzt etwas süss, warm und angenehm u. s. w. vorkommt. „Meinungen", die diese individuellen Erlebnisse und ihre Qualitäten betreffen, wird Jeder dem subjectiven Befund überlassen müssen; auch Platon thut es[2]).

Aber er erweitert, wie gesagt, auf Rechnung des Protagoras dieses subjective Recht zu urtheilen in's Unbestimmte und nimmt es speziell für die sittlichen Prädikate in Anspruch: jedes Gemeinwesen soll allmächtiger, höchstinstanzlicher Richter sein über das, was gut, heilig und gerecht sei.

Wir wundern uns nicht, dass Platon, der Schüler des Sokrates, solche Folgerungen des Subjectivismus und Relativismus nicht aufkommen lassen mochte; dass er an ein objectiv Gültiges, allverbindliches Gute glaubte, das über alle Satzung des positiven Rechts und der Sitte erhaben sei. Es ist ein Hauptgegenstand der Erörterungen des folgenden Capitels, in dieser Angelegenheit die Wahrheit zu finden. Doch mag schon hier daran erinnert werden, dass ganz dieselbe Meinung über das rechtmässige Fundament der moralischen Werthurtheile in moderner Zeit von Thomas Hobbes vorgetragen worden ist, ohne dass er sie der Theorie vom Recht des subjectiven Gutdünkens unterstellt hätte[3]). Sollte vielleicht der Sophist, nachdem er „den Menschen" zum „Maass" der Dinge gemacht und damit von aller Rücksichtnahme auf Ausser- und Uebermenschliches entbunden und so zu sagen auf sich selbst gestellt hatte, darum auf den Gedanken gekommen sein, den Staat zum ethischen Gesetzgeber zu machen, damit er

---

[1]) .... *ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ.* Ferner: .... *ᾗ δοκεῖ ταύτῃ καὶ ἔστιν ἑκάστῳ θερμά, ξηρά, γλυκέα, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου* (171 E); *περὶ δὲ τὸ παρὸν πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις ..... γίγνονται, χαλεπώτερον ἑλεῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς. ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω· ἀνάλωτοι γάρ, εἰ ἔτυχον, εἰσί, καὶ οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν* (179 C).

[2]) Vgl. 179 C .... *αἱ αἰσθήσεις καὶ κατὰ ταύτας δόξαι.*

[3]) Vgl. auch oben S. 30, Anm. 1.

so eine Auctorität und Gewalt gewänne, deren nach Zusammensturz der aussermenschlichen sittlichen Mächte auch er bedürfen mochte, um nicht den Urkrieg Aller gegen Alle heraufzubeschwören[1]). Dann wäre seine positive Staats-Moral eher als ein Damm gegen die nihilistische Lehre von dem Allwillkür-Recht des Individuums zu betrachten wie als ein Beispiel und Beleg derselben[2]). Man wird nicht sagen können, dass sie, so gefasst, den sonstigen Nachrichten über den Gesetzgeber von Thurii widerspräche. Aber auch Platons Abneigung bliebe bei dieser Position verständlich. Keinem Vertreter einer objectiv gültigen Moral kann die Berufung auf die wechselnden Staats-Institutionen und Sitten Genüge thun. Aber während ein Positivist eine solche immerhin als den Anfang und ersten Schritt zu derjenigen Einsicht anerkennen würde, die er auf seinem Standpunkt für die einzig wissenschaftlich mögliche und nothwendige hält[3]): muss natürlich ein Idealist, dem „das Gute“ eine in die Dinge und in uns hineinscheinende ewige, absolute, ursprüngliche „Idee“ von transcendenter Ansich-Realität ist, durch den Gedanken, dass die sittlichen Normen aus dem jedesmaligen — wie es scheint, zufälligen, launischen, jedenfalls wechselnden — Gutdünken und Befinden politischer Machthaber ihre Bestimmung empfangen sollen, mit Entsetzen und Schauder berührt werden.

Die unbegrenzt allgemeinen Redewendungen, in welchen sich Platon über den Subjectivismus des Protagoras

---

1) Vgl. Helvetius De l'Esprit II, 17.

2) Vgl. Theaet. 168 B: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει.*

3) Vgl. Lange, Gesch. des Materialismus, 2. Aufl., I, 39: Die Sache „rein“ theoretisch betrachtet, war der Relativismus der Sophisten ..... keineswegs das Ende der Philosophie, sondern vielmehr erst der rechte Anfang. Am deutlichsten sehen wir dies in der Ethik ...... An die Stelle eines an sich Guten setzten sie dasjenige, was dem Staate nützt.... Es ist .... der Schritt vom Einzelnen zum Allgemeinen, welcher hier in richtiger Weise hätte folgen ..... können, ohne die Errungenschaften des Relativismus und Individualismus der Sophisten aufzugeben.

ergangen hat, haben nach ihm Anhänger und Erklärer noch auf einige andere Fälle angewandt, die wissenschaftlich mindestens ebenso schreckhaft sind, wie eine bloss conventionelle Moral. So lese ich, um ein fast typisches Beispiel herauszugreifen, bei Peipers[1]), dass, „falls wir nicht durchaus falsch berichtet sind“, die protagoreische Relativitätslehre in Gedanken bis in die Mathematik — warum nicht gar bis in die Logik? — ausgedehnt werden müsse. Ein Satz, wie der von der Winkelsumme im Dreieck hätte nach Protagoras „hinfällig“ sein müssen, „sobald ihn jemand bestritt!“ Wer mag dem Sophisten solche Absurdität zutrauen? Schwerlich hätte er geleugnet, was ihm Peipers erst glaubt vorhalten zu müssen, dass jener Satz „eine von der zufälligen Anerkennung des Einzelnen unabhängige Gültigkeit“ besitze; er hat gewiss die „ungeheuerliche Grenzüberschreitung“ sich nicht erlaubt, die ihm der platonisirende Philolog[2]) sehr emphatisch vorwirft. Je weniger er — streng positivistisch — den mathematischen Ideal-Conceptionen direkt „Realität“ zugestehen mochte[3]), um so mehr konnte er — auch wenn ihm ihr eigenthümlicher Wirklichkeitscharakter[4]) und das halb synthetische, halb analytische Gepräge[5]) derselben nicht ganz aufgegangen sein sollte (was ja auch nach ihm Vielen nicht zu Theil ward)[6]): um so mehr konnte er den

---

1) a. a. O. S. 314. 2) a. a. O. S. 334.

3) Vgl. Aristot. Met. *B*, 2 998 a 2.

4) Vgl. J. St. Mill, Logic II, 5. 4 Anm. (7 ed. I, 261). Though experience furnishes us with no lines so unimpeachably straight that two of them are incapable of inclosing the smallest space, it presents us with gradations of lines possessing less and less either of breadth or of flexure, of which series the straight line of the definition is the ideal limit. And observation shows that just as much and as nearly as the straight lines of experience approximate to having no breadth or flexure, so much and so nearly does the space-inclosing power of any two of them approach to zero. Vgl. S. 184, Anm.

5) Vgl. Kants Analogien, S. 208 ff.

6) Vgl. z. B. Locke, a. a. O. IV, 9. 1; 6. 9; 16; 3. 31; 5. 10.

Lehrsätzen, welche über die in jenen idealen Imaginationen und Constructionen spielenden Verhältnisse Aussage thun, absolute „Gültigkeit" zuerkennen[1]). —

Wenn man schliesslich die These des Protagoras, welche die (subjective) Wirklichkeit aller Bewusstseinsphänomene behauptet, mit denjenigen Formeln zusammenstellt, welche jeder Meinung Wahrheit vindiziren, und beide Seiten näher vergleicht, so ist man erstaunt, wie leicht jener Satz, dem selbst Platon zustimmen muss, in die noch sehr viel absurdere als gefährliche zweite Lehre übergespielt werden kann. Man braucht nur in echt sophistischer Weise die Homonymien und Synonymien der Sprache zu benutzen, so kann man, im Umsehen so zu sagen, den gesunden positivistischen Grundgedanken in die Ungeheuerlichkeiten des extremen Individualismus verwandeln. Man nehme das griechische Wort *εἶναι* nicht in der Bedeutung „existiren", sondern „gültig sein"[2]), *ἀληθής* nicht in der Bedeutung „wirklich", sondern „wahr", man lasse *φαίνεσθαι* von der Bedeutung erscheinen durch die Bedeutung scheinen zu *δοκεῖν* (gut dünken) übergleiten, so hat man den Gedanken, vor dem seit Platon allgemeines Grausen empfunden wird; — und den auch wir nicht vertreten mögen; schon deshalb nicht, weil er absurd ist und weil er jede Discussion überflüssig macht. Erster Satz: Für Jeden ist wirklich, was ihm erscheint; zweiter Satz: Für Jeden ist wahr, für jeden hat Gültigkeit, was ihm scheint, was ihm gut scheint, was er meint![3])

---

[1]) Weshalb im Theaetet gerade zwei Geometer benutzt sind, um mit Sokrates die Prinzipien der protagoreischen Erkenntnisslehre zu discutiren — was Peipers in seinem Sinne deutet — ist aus Theaet. 162 E ersichtlich.

[2]) So heisst z. B. etwas Triftiges, Gültiges sagen: *ὄντα λέγειν* (Theaet. 179 C). Vgl. Lotze, Logik, S. 501 f. (und dazu A. Kramm, De Ideis Platonis a Lotzei judicio defensis, 1879, S. 12 ff.).

[3]) Vgl. z. B. *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί* (152 A) — *τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ φαίνεται* (158 A) — *τὰ ἀεὶ δοκοῦντα τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ* (E) — *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο ἔστι* (161 C). Oben S. 30, Anm. 8.

Wem sollen wir nun aber ein solches Qui pro quo der Confusion oder Sophistik anrechnen? dem Platon, der nachweisbar dergleichen auch sonst verschuldet[1]), oder dem Protagoras, der von Platon und seinen Nachfolgern so dargestellt wird, dass man ihm alle sophistischen und eristischen Kunststücke müsste zutrauen dürfen? dem Vater der Ideen des ewig Wahren und Guten oder dem Verfasser des Buches, das den Titel Wahrheit führte? dem Protagoras, den abgeschmackte Uebertreibungen dieser Art auf das Schlimmste compromittiren mussten, oder dem Platon, der, obwohl sein Gegner sich so in's Unsinnige vergangen hatte, ihn doch ausführlichster Rücksichtnahme noch werth hielt, und der in seiner Polemik den Satz von der Wahrheit jedes „Scheins" und jeder „Meinung" so vortrefflich für sich ausbeuten konnte? dem Protagoras, der, wie Platon selbst berichtet, den Ausdruck *ἀληθής* für das, was wir wahr und gültig nennen, ganz bei Seite warf und durch Ausdrücke, die sonst nur werthschätzender Natur sind, ersetzt wissen wollte[2]), oder dem Platon, dessen Gebrauch von *εἶναι* auch sonst, wie wir sehen werden[3]), von höchst schillerndem und elastischem Charakter war?

Glücklicherweise haben wir es für unsere Zwecke nicht nöthig, auf Fragen dieser Art eine abschliessende Antwort zu suchen. Wir begnügen uns, auf Grund des vorliegenden Sachverhalts, hier damit, die Ableitung der Moral aus dem Willen des Staats für gesichert protagoreisch zu halten; den protagoreischen Ursprung aber des Satzes von der Wahrheit aller Meinungen halten wir für mindestens problematisch. Und hat Protagoras so Etwas gelehrt, so haben wir von unserm Standpunkt aus weder Interesse noch Veranlassung, ihn deswegen zu vertheidigen.

---

[1]) Vgl. S. 221, Anm. 3; S. 233, Anm. 5; S. 235. Oldenberg a. a. O. S. 7 f.; Krohn, der platonische Staat, Halle 1876, S. 86: ..... „Die Speculation auf Grund der Worte .... füllt mit die ganze Breite der platonischen Literatur aus." (Vgl. ebenda S. 311).

[2]) Theaet. 166 D ff.; vgl. unten § 28. [3]) § 24 ff.

24. Was ist Wahrheit?

Alle Warnehmungen, lehrte Protagoras, sind gleich wirklich; jede für den, der sie hat. Aber, fragt Platon, und auch uns liegt solche Frage längst auf den Lippen, warum sprechen denn die Menschen von sogenannten Sinnes-Täuschungen?[1]) warum beanstandet man gelegentlich die Meinung, als sei wargenommen worden? warum nennt man in gewissen Fällen das, was der Betreffende selbst seine Warnehmung nennt, Vision, Hallucination, Einbildung, Traum? warum gelten nur die Warnehmungen Wacher und Gesunder als wahr? Wer ist wach? wer ist gesund? Was ist das Unterscheidungszeichen? Soll etwa nach der Majorität die Gesundheit, nach der Länge der Zeit das Wachen, soll durch solche quantitative Unterschiede die „Wahrheit“ bestimmt werden? Warum sagt Protagoras selbst: Das „Maass“ ist der Mensch? In welchem Sinne ist solches Maass, solche Norm gemeint? wozu bringt er lehrend die Menschen von dem, was sie für wahr halten, ab — und lässt sich noch dafür bezahlen?[2])

Es ist klar, dass, wenn man diese Fragen dem sophistischen Spiel mit Homonymien völlig entzieht, damit ein Thema in den Vordergrund tritt, das, selbst wenn alle Behauptungen des Sensualismus und protagoreischen Correlativismus zugegeben werden, seine selbständige Bedeutung hat. Gesetzt, Niemand bestritte, dass die Thatsache, von

[1]) ψευδεῖς αἰσθήσεις, παραισθάνεσθαι (Theaet. 157 E f.); oben S. 75.

[2]) Theaet. 157 E ff., 161 C ff., 163 B C. Vgl. Arist. Met. Γ 5, 1009 b 1 ff. . . . ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδὲ ὀλιγότητι, τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γευομένοις δοκεῖν εἶναι, τοῖς δὲ πικρόν· ὥστ' εἰ πάντες ἔκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν, τοὺς δ' ἄλλους οὔ. ἔτι δὲ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζώων τἀναντία περὶ τῶν αὐτῶν φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῷ δὲ ἑκάστῳ πρὸς αὑτὸν οὐ ταὐτὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἄδηλον.

der alle Wissenschaft letztlich auszugehen hat und durch die sie ihre fundamentale Bewährung erhält, das in jedem gegebenen Moment in jedem Bewusstsein in correlativer Form unmittelbar vorhandene Wirkliche sei; gesetzt, es wäre den aetiologischen Bemühungen der Sensualisten, auf Grund historischer, linguistischer, bio- und psychogenetischer Analysen, völlig gelungen, die gesetzmässige Entstehung unserer Vorstellungen, Gefühle und Bezeichnungsweisen durchsichtig zu machen; wir begriffen auch, warum unsere Bewusstseinszustände und Vorstellungsinhalte gerade so, wie sie thun, auf einander folgen: so wäre mit alle dem nichts weiter erreicht, als eine neue Phänomenologie des Geistes[1]). Es wäre damit aber noch wenig aufgeklärt über die Frage: was ist in Beziehung auf diese Gebilde, von denen man nun — ex hypothesi — die psychologische Nothwendigkeit begriffe, „wahr“? man sähe nicht einmal, was dieses Prädikat überhaupt zu bedeuten hätte; was es bedeuten sollte für einen Inbegriff correlativer Wirklichkeiten, von denen vorausgesetzt wird, dass sie schliesslich alle aus nicht weiter ableitbaren Warnehmungen durch Vermittelung gewisser gesetzmässiger Processe entwickelt werden können? Oder ist es auf dem Boden des Sensualismus und Relativismus so wenig möglich, diese Fragen zu wissenschaftlicher Befriedigung zu beantworten, dass entweder diese Position durch eine zulänglichere (etwa die Platons?) ersetzt oder an der „Wahrheit“ selbst verzweifelt werden muss?

Wo nur immer das Gewicht dieser Frage einem Forscher in seiner ganzen Schwere auf das Herz gefallen ist, hat es wirklich zumeist eine der beiden angedeuteten Folgen gehabt: entweder Verzweifelung[2]) oder prinzipielle, oft leidenschaftlich entrüstete Abkehr vom Sensualismus.

Selbst ein Mann, wie Demokrit, kam, trotzdem ihm nichts Geringeres als die atomistische Grundlegung der Naturwissenschaft gelungen war, nach den Berichten der Alten, zu einem so resignirten Endergebniss, dass er erklärte, entweder sei

[1]) Vgl. S. 164 f.

[2]) Vgl. o. S. 84, Anm. 3.

nichts wahr oder uns jedenfalls verborgen[1]). So wenig also mochten ihm seine eigenen Resultate als wahrheitverbürgend erscheinen.

Unter denen, die um der „Wahrheit“ willen allem Sensualismus entschlossen und entschieden den Rücken kehrten, um irgendwie in einer ontologisch normativen Vernunft[2]) ihr Heil zu suchen, gibt es keine Vornehmeren als Platon und Kant. Beide wollten lieber so künstliche und feingeklügelte Gebilde, als die Ideenlehre jenes und die Transcendentalphilosophie dieses sind, für „wahr“ halten und dem Glauben der Menschen anempfehlen, als dem Sensualismus oder der Verzweifelung gewonnenes Spiel geben.

Platons Ideenlehre wird uns noch später näher beschäftigen; auch den transcendentalen Idealismus müssen wir fortwährend im Auge behalten. Hier soll nur die Schwierigkeit und Wucht der Frage, die wir herausgehoben haben und vor der Protagoras so gut stand, wie Platon und Kant, noch kräftiger markirt werden. Und dazu scheint eine Stelle aus Kant[3]) geeigneter, als irgend Etwas, was wir bei Platon lesen oder vom Protagoras wissen. Leider ist sie von dem „schwärmerischen“ Idealismus nicht ganz frei, dessen sich der Autor so angestrengt, wie vergeblich zu erwehren versucht hat[4]).

„Wir haben“, heisst es an einem Orte, wo der Philosoph die „objective“, reale Folge eines Ereignisses von der „subjectiven“ unserer „Apprehension“ zu unterscheiden versucht[5]): „wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden können. Dieses Bewusstsein aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir

[1]) Arist. a. a. O. b 11 ff.: .... ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.
[2]) Vgl. §§ 10 u. 14.
[3]) Vgl. übrigens Kants Analogien, S. 278, Anm. 4; S. 89 ff.; 177 ff. A. Riehl, Der philosoph. Kriticismus I, 287 ff.
[4]) Vgl. S. 65, Anm. 2; S. 185 ff.
[5]) Kr. d. r. V. a. a. O. II, 167 ff.

nun dazu: dass wir diesen Vorstellungen ein Object setzen oder über ihre subjective Realität als Modificationen ihnen noch ich weiss nicht was für eine objective beilegen?“ Wie geht eine Vorstellung „aus sich selbst heraus und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr als Bestimmung des Gemüthszustandes eigen ist?“ Was gibt „die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit?“ und welches ist „die Dignität, die sie dadurch erhalten?“[1])

An der Stelle, wo Kant in der Kr. d. r. V. „die alte und berühmte Frage“: Was ist Wahrheit? einführt[2]), bemerkt er in Beziehung auf ungereimte Formulirungen derselben, die unnöthige Antwortsversuche veranlassen, dass sie an den „belachenswerthen Anblick“ erinnern, „dass Einer den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält“. Sollten vielleicht jene Verzweifelung und Abkehr, von denen oben als gewöhnlichen Folgen des Forschens nach „Wahrheit“ die Rede war, mehr einer „unvernünftigen“ Präcisirung dessen, was man sucht, als der Unzulänglichkeit des positivistischen Princips ihren Ursprung verdanken?

25. Platons Lehre vom Urtheil. Wie stellt sich der protagoreische Positivismus dazu?

Es kann wohl als ein eigenthümliches Verdienst Platons bezeichnet werden, dass er dasjenige psychische Gebilde, an welches sich die Frage wegen der Wahrheit ausschliesslich heftet, herausgezogen und terminologisch besonders bezeichnet hat: wir nennen es heute das Urtheil. Der Punkt musste oben schon einmal berührt werden[3]), als es sich darum handelte, die Argumente kennen zu lernen, mit denen Platon seinen antisensualistischen Standpunkt

[1]) Vgl. oben S. 214 ff.
[2]) a. a. O. S. 61: „man verlangt zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniss sei?“
[3]) Vgl. S. 77.

zu begründen suchte. Wir versuchen jetzt die Lehre auch mit Rücksicht auf den Relativismus, so zu sagen in ihrer antipositivistischen Totalität aufzufassen. Sie läuft auf folgende Bestimmungen hinaus[1]):

Die Sinne führen uns Warnehmungen zu. Aus ihnen entstehen durch Processe, die wir mit den Thieren gemein haben, Erinnerungen, Vorstellungen: unmittelbar gewisse psychische „Wirklichkeiten"[2]). An und mit denselben arbeitet das Bewusstsein (Platon sagt: die Seele) in eigenthümlicher Weise weiter[3]). Dies geschieht in einem inneren Selbstgespräch, das die Seele über ihre Vorstellungen führt[4]); Platon nennt den Vorgang[5]) mit einem Worte[6]), das wir etwa nachdenken, sinnen, reflectiren übersetzen können; der Process besteht in einem fortwährenden Fragen und Antwortgeben, Bejahen und Verneinen[7]). Worüber wird gefragt und entschieden? Nach Platon zunächst über die Anwendbarkeit gewisser Formeln oder Verhältniss-Begriffe; er selbst nennt sie Communia[8]); wir würden sie heute „Kategorien" nennen: die wargenommenen und dargestellten Objecte werden gezählt; es wird ihr Nutzen bestimmt; sie werden nach Identität und Aehnlichkeit verglichen[9]). Zu diesen communia wird auch der Begriff der Realität, der Existenz gerechnet; die Seele fragt auch, ob das Vorgestellte überhaupt „sei"; z. B. ob Warmes und

1) Vgl. ausser den a. a. O. citirten Stellen Peipers a. a. O. S. 529.

2) Vgl. S. 221, Anm. 3.

3) Theaet. 187 A .... *ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα.*

4) a. a. O. 189 B: *λόγος, ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ.* 190 A: *οὐ πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν.*

5) Eigentlich ist es nach ihm eine „Handlung"; vgl. oben Anm. 3; Peipers S. 528. So wichtig dieser Unterschied Platon und seinen Anhängern scheint, so sehen wir doch hier von ihm ab. (Vgl. § 15).

6) *διανοεῖσθαι* (Theaet. 185 A); vgl. Soph. 264 A.

7) Theaet. 189 E f.: *τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα.*

8) *κοινά.* 9) Vgl. S. 77, Anm. 2.

Kaltes, Ruhe und Bewegung, Körperliches und Unkörperliches „seien"[1]). Ausser nach solchem absoluten Sein wird aber auch gefragt, ob Eins Prädikat von einem Andern „sein" könne; ob z. B. von einem Aggregat von Farbe und Laut[2]) das Attribut „salzig" ausgesagt werden könne[3]).

Das definitive Resultat solch innern Redens und Fragens der Seele[4]) nennt Platon mit wechselnden Namen[5]): wir sagten schon, dass wir es Urtheil nennen. Im Urtheil also, würden wir im platonischen Sinne behaupten können, im Urtheil allein hat die Frage nach der „Wahrheit" ihr Bereich: nicht in den Warnehmungen und den aus ihnen abgesetzten Vorstellungen, nicht in den sinnenden, fragenden Reflexionen über sie, sondern in dem entscheidenden Abschluss dieser Reflexionen[6]). —

Wenn wir diese platonischen Erörterungen über das Urtheil näher in's Auge fassen, so treten, von dem Autor mehr oder weniger deutlich markirt, drei verschiedene Klassen heraus. Wir können sie in unserer Sprechweise als logische, ontologische und Werthurtheile bezeichnen[7]). Es ist zunächst eine bloss logische Frage, wenn es sich um Zahlverhältnisse, oder um Identität, Gleich-

1) Soph. 244 B, 247 B ff., 250 E. 2) Vgl. S. 212, Anm. 2.

3) Theaet. 185 B: *εἰ δυνατὸν εἴη ἀμφοτέρω σκέψασθαι ἆρ' ἐστὸν ἁλμυρὼ ἢ οὔ*; Vgl. Soph. 251 B.

4) *ὅταν ὁρίσασα .... τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ* (Theaet. 190 A). Vgl. S. 90, Anm. 2.

5) *ἀναλόγισμα, συλλογισμός* (Facit, Schluss), *δόξα* (Meinung), *δοξάζειν* (meinen), *φάναι, φάσκειν* (sagen), *κρίνειν* (urtheilen) erscheinen im Theaetet (186 A ff.; vgl. 195 C, Phaedon 79 A). Wir würden nach dem Obigen dem Ausdruck *κρίνειν* den Vorzug geben; er selbst bevorzugt *δόξα* und *δοξάζειν*, was leider, da der Terminus *δόξα* auch für den Begriff „Vorstellung" verwerthet wird (vgl. z. B. Phileb. 37 ff.), dem Philosophen selbst manche Trübung des Blicks, ja Confusion (vgl. S. 227, Anm. 1), seinem Gegner Protagoras aber augenscheinlich hie und da ganz ungerechten Tadel eingetragen hat.

6) Theaet. 195 C f. 186 D.

7) Vgl. zu dem Folgenden Locke a. a. O. II, 25 ff.; IV, 1 ff.; Mill Logic I, 5. 2 ff.; III, 24. 2; Examination S. 414 ff. und Stanley Jevons' Kritik der Mill'schen Resemblance-Lehre: Contemporary Review, Jan. 1878.

heit, Aehnlichkeit und ihre Opposita handelt; oder wenn, wie im Sophistes[1]), ein Besonderes einem Allgemeinen, z. B. die Art der Gattung subsumirt wird; der ganze Vorgang kann im Bereiche der blossen Vorstellung beschlossen bleiben.

Der ontologischen Sphäre gehören diejenigen Urtheile an, in denen die platonische Kategorie der Realität (Existenz, Wirklichkeit[2])) spielt. Sie sind freilich damit nicht erschöpft. Wir würden von uns aus der platonischen Kategorie der Existenz die Coexistenz und Succession und die causale Abhängigkeit innerhalb der Coexistenz und Succession hinzufügen[3]). Die Coexistenz wird bei Platon nur gestreift[4]). Weshalb Succession und Causalität unter seinen Kategorien nicht vorkommen können, ist nach den bisherigen Mittheilungen zu ahnen und wird unten noch deutlicher hervortreten[5]).

Als Kategorien der Werthurtheile werden von Platon im Theaetet die Begriffe des Guten (Nützlichen) und Schönen und ihre Opposita aufgeführt[6]). Wir haben im Sinne Platons die moralisch-religiösen Werthbegriffe des Gerechten und Heiligen (Frommen) gleichfalls hierher zu rechnen.

Platon hat ein Gefühl für den Unterschied dieser drei Klassen. Realität und Nutzen[7]) werden an einer Stelle, wo die ganze Lehre kurz zusammengefasst wird, gesondert neben einandergestellt. Aber auch der Unterschied

[1]) 241 D ff.; besonders 247 C.

[2]) *οὐσία (εἶναι, ὄν)* und *τὸ μὴ εἶναι.*

[3]) Vgl. J. St. Mill, Exam. S. 415 f.; 418; 426; Logic I, 5. 5.

[4]) In Stellen, wie Theaet. 185 B.

[5]) Vgl. oben § 6; § 20; unten § 26 f.

[6]) Nachdem 186 A *οὐσία, τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον* als selbsteigene Zuthaten der Seele zu den leiblich vermittelten Warnehmungen aufgezählt sind, wird fragend fortgefahren: *Τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν;* Die Entscheidung fällt dahin, dass sie in dieselbe Linie zu stellen sind.

[7]) Theaet. 186 C ..... *ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν.*

zwischen logischen und ontologischen Urtheilen[1]) ist bei ihm zu spüren: Der Traum und der Wahnsinn sind ihm wie uns die gewöhnlichsten Zustände, in denen unsere ontologischen Urtheile irre gehen; aber selbst dem Träumenden traut er nicht zu, dass er eine gerade und eine ungerade Zahl und dem Wahnsinnigen nicht, dass er ernstlich Rind und Ross oder Eins und Zwei verwechseln würde[2]).

Aber daneben freilich stiftet dem Philosophen die sprachliche Nothwendigkeit dasselbe Wort „sein" als Copula in logischen Urtheilen (z. B. in Definitionen und analytischen Sätzen) und im prägnanten Sinne als Existenzial-Prädikat zu gebrauchen — wie sich erwarten liess[3]) — die verhängnissvollsten Verwirrungen an; zumal da, wo logische und ontologische Urtheilsform so zu sagen coalesciren (indem man — den Sprachüsancen entsprechend — unbewusst oder bewusst die logische Aussage so gibt, dass zugleich der Sachverhalt, über den sie ergeht, als wirklich angedeutet wird). Das Aergste ist, dass Urtheile von ausgesprochenstem Existenzialcharakter von ihm wie logische Subsumtionen unter dem Gattungsbegriff Sein behandelt werden[4]). Wir sehen in diesen Stellen den Keim zu dem ganzen dogmatisch-scholastischen Missbrauch vor uns, mit dem Kant Jahre lang ringen musste, ehe er zu der Einsicht kam, die in den klassischen Sätzen ausgesprochen ist: „Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge. Ein jeder Existenzialsatz ist synthetisch. Was mit einer

[1]) Derselbe ist nach Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft, 1863, S. 277 zuerst von Eudemos herausgestellt worden.

[2]) *οὐδ᾽ ἐν ὕπνῳ πώποτε ἐτόλμησας εἰπεῖν ..... ὡς παντάπασιν ἄρα τὰ περιττὰ ἄρτιά ἐστιν ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον* (190 B) .... *ὡς ἀνάγκη τὸν βοῦν ἵππον εἶναι ἢ τὰ δύο ἕν* (a. a. O. C). — Die Frage, weshalb in Fällen, wo es sich doch auch bloss um logische Verhältnisse handelt, weshalb z. B. beim Rechnen und auch in der Warnehmung wir doch dort Zahlen, hier Dinge mit einander verwechseln, wird a. a. O. 196 ff. zwar auch aufgeworfen, aber nicht befriedigend beantwortet.

[3]) Vgl. S. 226 ff. [4]) Vgl. Theaet. 185 B; 188 D ff.; Soph. 249 E.

Warnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich“ [1]). Nicht bloss Platons eigene Wissenschaftstheorie, sondern auch die Art, wie er die Lehre des Protagoras aufgefasst und dargestellt hat, hat unter dieser terminologischen Unzulänglichkeit und der ihr folgenden Begriffsvermischung beträchtlich gelitten [2]). Ja wir gehen gewiss nicht zu weit, wenn wir vermuthen, dass der Mangel an einer schärferen Sonderung des bloss copulativen und des existenzialen Gebrauchs des „Sein“ insofern auch vielen spiritualistischen Unfug der Folgezeit verschuldet hat, als er die Aufmerksamkeit von der genauen Bestimmung dessen, was wohl der jedesmalige Sinn des existenzialen Gebrauchs sei, und was er verständiger Weise allein sein könne, völlig ablenkte.

Von allen Kategorien, die im Urtheil und folgeweise in dem Wahrheitsproblem spielen, ist Platon schliesslich das „Sein“ die wichtigste; sie ist ihm die Kategorie, die in allen Urtheilen zu finden ist; Wahrheit ist, was mit dem Sein übereinstimmt; Irrthum, was von ihm abweicht [3]). Es ist klar, dass dieser Gebrauch des Terminus „Sein“ den ontologischen Spezialcharakter ganz abgestreift hat. Wahrheit und Sein sind nun ebenso Correlata wie für

[1]) Einzig möglicher Beweisgrund (W. W. I, 171); Kr. d. r. V. (II, 301. 466); Fortschr. (I, 577); oben S. 142 f. — Vgl. Zeller, a. a. O. II [1], 546; J. St. Mill, Logic I, 4. 1; Lotze, Logik 1874, S. 501 ff. („Alles, wofür die Sprache der Schule später den nicht üblen Namen des Gedankendinges erfunden hat, war dem Griechen ein Seiendes, *ὄν* oder *οὐσία* .....; anders als in dieser beständigen Vermischung mit der Wirklichkeit des Seins hat die Sprache des alten Griechenlands jene Wirklichkeit der blossen Geltung niemals zu bezeichnen gewusst“); Krohn a. a. O. S. 188 ff.

[2]) Vgl. ausser dem in § 24 Beigebrachten z. B.: Theaet. 170 A: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φησί που ᾧ δοκεῖ.* A. Kramm hat a. a. O. den schillernden Character der platonischen Begriffsbezeichnung nicht gebührend gewürdigt.

[3]) *τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται ..... οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν ᾧ μηδὲ οὐσίας; ἀδύνατον* (Theaet. 186 A. C.) ..... *ἀληθὴς λόγος, ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ, ὡς ἔστι* (Kratyl. 385 B); vgl. Soph. 263 B; Gorg. 472 B.; Rep. 501 D.; 508 D; 525 C; 529 C; 581 B ff. (Krohn, a. a. O. S. 220).

Kant Wahrheit und objective Gültigkeit; Platons Seiendes entspricht Kants „Object, Gegenstand“ [1]).

Nach alle diesem muss demjenigen, welcher den platonischen Intentionen folgt, die Wahrheitsfrage sich zwar im Allgemeinen und zunächst als eine Frage nach dem „Sein“, nach der „objectiven Gültigkeit“ eines Urtheils darstellen; demnächst aber sofort die weitere hervorrufen: welcher Art und Bedeutung im vorliegenden Falle dieses „Sein“ sein solle; ob das bezügliche Urtheil, das den Anspruch der Wahrheit erhebt, logischen, ontologischen oder Werthcharakter habe.

Und in Beziehung auf die Existenzialsätze muss danach mit Rücksicht auf die positivistischen Grundlegungen des Protagoras noch eine ganz besonders wichtige Frage entstehen, nämlich die: ob und in welchem Sinne und worauf hin Sätze solcher Art wohl über jene so zu sagen punktuelle Realität [2]), welche den Lebensmoment des jedesmal Urtheilenden füllt, mit Wahrheitsansprüchen hinausgreifen können.

Ehe wir zu der Frage übergehen, wie Platon selbst sich zu diesen unter seiner Mithülfe und Anweisung herausgetriebenen Problemen gestellt hat, scheint es von Interesse, zuzusehen, in wie weit wohl sein Gegner denselben gewachsen war. Wie steht es? Ist der Doctrin von der Correlativitäts-Wirklichkeit aller Bewusstseinsthatsachen keine Möglichkeit gegeben, für Urtheile jenes dreifachen Charakters nicht bloss überhaupt die Bahn zu eröffnen, sondern auch in Beziehung auf sie zwischen Wahrheit und Irrthum einen prinzipiellen und durchschlagenden Unterschied zu markiren? —

Wenn man bei Beurtheilung dieser Doctrin nicht anstatt dessen, was wirklich erlebt wird, um des „Princips“

[1]) Vgl. oben S. 230 f.; (Kr. d. r. V. a. a. O.: „Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt“); Kants Analogien S. 12 f., 25, 80, 92 ff., 176 f., 185, 199, 279; Anm. 9. 118.

[2]) jene „*ἐμὴ οὐσία*“ (Theaet. 160 C).

willen eigenmächtige Fictionen unterschiebt, eine Welt etwa von lauter absolut individuellen und isolirten Unvergleichlichkeiten oder chaotisch in einander zerfliessenden Unbestimmtheiten [1]), wenn man ihr wirklich den Inbegriff dessen, was im Laufe eines Lebens als Warnehmung und Vorstellung in's Bewusstsein tritt, zur Verfügung stellt, so ist es zunächst in Beziehung auf die logischen Urtheile von selbst deutlich, sowohl dass sie möglich sind, wie dass über ihre Wahrheit entschieden werden kann: auf diesem Standpunkt so gut wie auf jedem andern. Selbst ein von jeder Gelegenheit des Verkehrs mit andern losgelöstes, selbst ein auf sich selbst und sein inneres Leben völlig beschränktes Bewusstsein, das niemals auf den Einfall käme, mit Realitätsansprüchen aus seinen Vorstellungen hinauszutreten: selbst ein solches würde, wenn seine geistigen Qualitäten sonst den unsrigen gleich sein könnten, durch das protagoreische Princip nicht gehindert sein, seinen Interessen entsprechend, Einheiten abzusondern, dieselben zu zählen, Identitäten und Aehnlichkeiten zu constatiren, Begriffe herauszuheben, zu bezeichnen und zu classificiren, Identitäten einander zu substituiren [2]), Subsumtionen zu setzen und abzulehnen. Warum sollte es ihm nicht auch möglich sein, seine Begriffe so durchsichtig zu machen und scharf gegen einander abzugrenzen, dass in seinen Urtheilsverknüpfungen keine Widersprüche vorkämen? Warum sollte es ihm nicht möglich sein, durch Beachtung der Normen, Cautelen und Methoden, durch welche überhaupt Verwechselungen des Verschiedenen verhütet werden, auch seinerseits zu einer logischen Wahrheit zu gelangen, die nach Platon in den einfachsten Fällen sogar dem Wahnsinnigen nicht völlig versagt ist? Die von aller Logik geforderte Uebereinstimmung der Gedanken läge für den Protagoreer wie für jeden Andern in der Uebereinstimmung aller Urtheile unter sich und mit den Daten und Voraussetzungen, die als Praemissen dienen.

---

[1]) Vgl. Peipers a. a. O. S. 520 f.

[2]) Vgl. S. 161, Anm. 2.

Aber auch Existenzialurtheile würde jenes auf sich selbst eingeschränkte Bewusstsein bilden können. Es würde zunächst als existent ansetzen, was ihm jedesmal erscheint; und dieses Urtheil wäre immer wahr; Platon stimmte, wie wir sahen, darin mit Protagoras überein; hier giebt es überhaupt kein Problem und keine Skepsis. Es würde ferner, wenn es Gedächtniss hätte wie wir und die Fähigkeit, die reproducirten Inhalte auf der Zeitlinie nach rückwärts projicirt vorzustellen, selbstverständlich auch über Vergangenes und über die Ordnung der Succession seiner Erlebnisse ontologisch urtheilen können. Nicht so selbstverständlich wäre freilich schon, worauf hin es (sich selbst) die Bürgschaft erstellen wollte, dass dergleichen (auf bloss selbsteigene Erinnerung gegründete) Ansätze sowohl ihrem Inhalt wie ihrer Abfolge nach wahr seien. So leicht es einem solchen Wesen sein müsste, den Begriff der Wahrheit zu normiren und auf den vorliegenden Fall zu übertragen — auch ihm würde es ja, wie Platon, möglich sein, das als wahr anzusetzen, was mit der Wirklichkeit (hier mit der früher erlebten) genau übereinstimmte —: so würde es doch — scheint es — schwer die Mittel erstellen können, um solche Uebereinstimmung zu gewinnen und zu verbürgen. Auch über gleichzeitiges Vorkommen von Bewusstseinsphänomenen, auch über bisher constatirte Regeln der Coexistenz und Succession, auch über das, was auf Grund solcher empirischen Gesetze in der Zukunft zu erwarten wäre, würde in Existenzialurtheilen gedacht werden können, ohne dass dem Urtheilenden andere Wirklichkeiten und „Vermögen" zur Verfügung zu stehen brauchten, als die von Protagoras anerkannten. Aber allerdings: in Beziehung auf die letzte Kategorie, die wir unsererseits im Bereich der Existenzialurtheile ansetzten, in Beziehung auf die Causalität ist es wieder nicht sogleich und unmittelbar ersichtlich, wie ein Bewusstsein der vorausgesetzten Art nach dieser Seite hin Urtheile zu fällen Veranlassung finden sollte.

Auch einige Fälle der gemischten, ich meine der

zugleich *logischen* und *ontologischen Gattung* geben zu Bedenken Veranlassung. Folgenden Fall hebt schon Platon heraus[1]: Unter welchen zeitlich-räumlichen und perspectivischen Wandlungen wir auch die „Objecte" im Raume warnehmen, immer urtheilen wir: Dies ist mein Vater, dies ist ein Mensch u. s. w. Was können wir eigentlich vom protagoreischen Standpunkt aus mit solchen *Identitätserklärungen* über das vor dem Bewusstsein doch Verschiedene, über das zeitlich, räumlich und vielfach auch qualitativ und quantitativ Verschiedene meinen?[2]) Wenn ich in der Ferne ein undeutliches Etwas warnehme, aus dessen optischen Qualitäten ich in Verbindung mit meinen Erfahrungen das Urtheil ziehe, dass es ein Mensch „sei": was bedeutet diese Identification und Subsumtion? Bedeutet sie etwa nichts weiter, als dass unter einer gewissen andern, mehr in der Nähe stattfindenden — sagen wir *normativen* — nach bisheriger Erfahrung als „*möglich*" zu bezeichnenden Warnehmung dieses entfernte, verschwommene Etwas Attribute annehmen würde, die dem Inhalt der generellen Vorstellung, dem Begriff Mensch congruent sind? Worauf hin möchte dann wohl das Recht gegründet sein, einer bloss *möglichen* Warnehmung auch *Seins*-Dignität beizulegen, so dass ich schon jetzt sagen darf: dies *ist* ein Mensch? Und gehört zu den diesen Begriff constituirenden Attributen etwa auch die Existenz eines mir verwandten *Bewusstseins*: worauf hin soll ich, protagoreisch denkend, wohl ein Bewusstsein ausser dem meinigen, das in dem jedesmaligen Lebemoment und seinen reproducirbaren Gedächtnissinhalten schwebt, als existent voraussetzen? worauf hin soll ich das unmittelbar Gegebene vervielfältigen? Was ist es überhaupt für eine *Realität*, für ein *Sein*, von dem die Existenzialurtheile reden jenseits jener tautologischen Constatirung der unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseinswirklichkeit und etwa der früher

[1]) Vgl. Phileb. 38 B ff. Vgl. oben S. 75, Anm. 7.
[2]) Vgl. Dav. Hume, a. a. O. S. 488 ff.; 504.

erlebten und nun reproducirten, recognoscirten und zeitlich projicirten Wirklichkeit gleicher Art?

Wir vermögen nicht mehr zu erkennen, in wie weit Protagoras, welcher ja für die *grammatische* Seite der Lehre vom Urtheil sich nachweislich interessirt hat, der Tragweite des in diesem Gebilde liegenden *erkenntnisstheoretischen, ontologischen* Problems sich bewusst geworden ist; in wie weit er es sich insonderheit bis in's Einzelne klar gemacht hat, dass in unsern Existenzialsätzen zum Theil Ingredienzien stecken, welche sowohl über die bloss formale Verdeutlichung und Vergleichung der Vorstellungsinhalte, wie über die selbstverständliche Behauptung, dass etwas, was jetzt von mir erlebt wird, *für mich* „*sei*" — wo das Urtheil fast zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt[1]) — hinauslangen, und dass hier Potenzen spielen, deren Gehalt weder mit der sensualistischen Erklärung ihrer psychologischen Genesis und Nothwendigkeit, noch mit dem positivistischen Princip der subjectiven Wirklichkeit und Glaubwürdigkeit erschöpft ist.

Was schliesslich die *Werthbestimmungen* angeht, so bemerkten wir über den *moralischen* Theil derselben bereits oben[2]), dass Protagoras in den Satzungen der jedesmaligen politischen Gemeinschaft diejenigen normativen „*Wirklichkeiten*" fand, welche, gegenüber dem subjectiven Meinen und Befinden jedes einzelnen Individuums, als objectiv und verbindlich zu gelten und nach denen sich die Werthaussagen zu richten hätten. Wir gaben aber auch schon zu, dass Platon ein gewisses Recht hatte, an dieser bloss conventionellen und nationalen Moral ein Aergerniss zu nehmen. Und wie sollte es mit dem *Schönen* gehalten werden? Sollte auch dies dem Urtheil der Staatsgewalt unterstellt werden? oder wem sonst konnte man die nöthigen autoritativen Bestimmungen anvertrauen?

Wir sind der Meinung, dass es nicht unmöglich ist, sowohl auf die erkenntnisstheoretischen wie auf die mo-

[1]) Vgl. Peipers a. a. O. S. 318. [2]) S. 223.

ralisch-ästhetischen Fragen, die uns in den Händen geblieben sind, vom protagoreisch - positivistischen Standpunkte aus eine wissenschaftlich vollgültige und befriedigende Antwort zu ertheilen. Ehe wir aber dazu übergehen, wollen und müssen wir doch erst einmal bei Platon anklopfen und hören, wie er sich zu den herausgetriebenen Problemen stellte: wie weit sein Verständniss für dieselben reichte; und ob er sie und wie weit er sie mit seinen Mitteln zu lösen vermochte.

26. Die Ideenlehre Platons.

Um Gerechtigkeit und Wahrheit den Schwankungen zu entreissen, in die sie durch die sensualistisch-relativistischen Prinzipien des Protagoras gestürzt zu sein schienen, hat Platon bekanntlich in fast religiöser, prophetischer Ereiferung seine Lehre von absoluten, von der Warnehmung und dem Gefühl unabhängigen, schlechthin objectiven und übersinnlichen „Ideen“ geschaffen. Es ward oben entwickelt[1]), wie diese Ideen allmählich von gewissen abstracten und spirituellen Ausgangspunkten immer mehr in's Concrete sich entfaltet zu haben scheinen; wie der Philosoph zuerst Begriffe wie Wissenschaft und die sokratischen Tugenden, demnächst die im Urtheil spielenden Kategorien, weiter die mathematischen Begriffe, endlich Dinge und Processe des Naturreichs, ja sogar der Kunst als Ideen in Anspruch genommen habe. Im offenbaren und bewussten Gegensatz zu Parmenides' untheilbarer, ewig in sich selbt ruhender, übersinnlicher Einheit, welche der Eleat auf Grund eines Vernunftpostulats als das an sich Objective der Erscheinungswelt gegenüberstellte[2]), und zu Demokrits materiellen „Ideen“, den Atomen, die jener für das „eigentlich Wirkliche“[3]) hielt, im Gegensatz und doch mit sichtlichem Anschluss an jene Lehren wird diesen absoluten und parmenideisch - übersinnlich gedachten Ideen[4])

[1]) S. 78 f. [2]) Vgl. S. 88 ff.
[3]) ἐτεῇ ὄντα (vgl. S. 166, Anm. 2). [4]) Vgl. S. 167, Anm. 1.

das echte Sein, die wahre Realität vindizirt. Uns wird es heute schwer, den Begriff der Realität und Existenz ohne substanziellen Charakter zu denken[1]). Etwas, was ist, kann für uns nur entweder selbst „Substanz“ sein oder „Attribut“ oder „Accidenz“ einer solchen[2]). Nach dem, was in dem letzten Paragraphen auseinandergesetzt ist, werden wir diese und andere Voraussetzungen und Denkgewohnheiten, die aus moderner Schulgewöhnung stammen, bei den platonischen Ideen einer elastischeren, laxeren oder fliessenderen Auffassung opfern müssen. Am allermerkwürdigsten ist, dass die Vernunft, welche die Schule später an erster Stelle einer jenseitigen Substanz zugeschrieben hat, von Platon selbst zwar auch nicht ohne die Unterlage einer „Seele“ gedacht wird, dass diese Seele selbst aber nicht als Idee, sondern nur als den Ideen verwandt eingeführt wird[3]).

So schwebend und unausgebildet aber auch die Conception im Einzelnen sein mag: einige allgemeine Züge sind doch völlig bestimmter Natur; sie sind vor Allem schon durch die oppositionelle Absicht determinirt, welche dahinter steht. Die Ideen sind als ein zugleich logisch nach Gattung und Arten gegliedertes und teleologisch von der Idee des Guten beherrschtes, in sich abgeschlossenes System ewiger, unveränderlicher, qualitativ verschiedener und doch einheitlich verknüpfter, paradigmatischer, im letzten Grunde nach harmonischen Zahlenverhältnissen constituirter, objectiver Wirklichkeiten gedacht, denen in unserm Bewusstsein unsere Begriffe entsprechen. Dass unsere „Begriffe“ nichts weiter sind, als willkürliche Abstractionen aus dem Gegebenen, welche soweit davon entfernt sind, ewig und absolut gültig in den Dingen selbst gegründet zu sein, dass vielmehr fortwährend ihre Zahl und Art nach subjectiven Bedürfnissen und Gesichtspunkten, nach Zeiten und Men-

[1]) Vgl. J. St. Mill Logic I, 3. 2.
[2]) Der Satz des Spinoza: „Omnia quae sunt, vel in se vel in alio sunt“ wird geradezu als Axiom behandelt (vgl. z. B. Sigwart, Logik, I, 364).
[3]) Vgl. oben S. 79, Anm. 3; S. 206 ff.; S. 236, Anm. 1 f.; Rep. 611 A ff.

schen sich wandelt, und dass ausser denen, die in wechselndem Interesse jedesmal bevorzugt werden, eine unendliche, unerschöpfliche Möglichkeit von andern in den Dingen liegt: das entging, wie es scheint, dem Idealisten völlig. Die „Ideen" scheinen in ein — sollen wir sagen heraklitisch oder hesiodeisch?[1]) — fluthendes, sicher gleichfalls im Gegensatz zu Demokrits starren Atomen zu denkendes, absolut nichtiges Materiale hinein und bilden so unsere zwischen „Sein" und „Nichtsein" schwebende Erscheinungs- oder Sinnenwelt, die nur durch die „Theilnahme" an den Ideen „Bedeutung" hat[2]).

Jede prägt an ihrer Stelle ein Stück des Guten aus, was das ganze System des „eigentlichen" Seins beherrscht und bindet. Sie sind die einzigen wissbaren, erkennbaren Objecte; denn alle Erkenntniss hat das Sein zum Gegenstand; und nur dasjenige Sein „ist", was constant, identisch mit sich, was ewig, was „gut" ist.

Mit diesem System des wahren Seins sich zu beschäftigen, ist Aufgabe der höchsten Wissenschaft, der „Dialektik". Ihr liegt es ob, durch Definition das in dem ewigen Sein gegründete, von der Beziehung auf die allbeherrschende Idee des Guten bestimmte „Wesen"[3]) und durch Division und Deduction den in dem ganzen System ihm zukommenden logisch-teleologischen Ort jedes Begriffs zu bestimmen. Sinnliche Warnehmung kann dazu nichts leisten; ihr Object ist das ruhelos Veränderliche; sie verwirrt mehr als sie aufklärt[4]); Vielerfahrung ist ein bedenkliches Gut[5]). Man muss sich von der Sinnlichkeit frei-

[1]) Vgl. S. 198.

[2]) Vgl. Tim. 49 A ff.; Soph. 246 B. C.; Theaet. 163 B. C. Oben S. 42, Anm. 2; S. 167 f.

[3]) Der Ansicht, dass nicht Begriffe, sondern Ausdrücke zu „definiren" seien; dass die begriffliche Bedeutung der Ausdrücke aber all dem Wandel unterliege, den historische Nothwendigkeiten und individuelle Willkür über sie verhängen: dieser nominalistischen Ansicht liegt der platonische Begriffs-Realismus diametral gegenüber. Vgl. S. 8, 137 ff.

[4]) Phaedon 66 A. 79 C. Phaedr. 250 B. Rep. 532 A.

[5]) Vgl. Legg. 819 A.

machen[1]). Die einzig nützliche Vorbereitung zur Dialektik und damit zur Erkenntniss des Seins ist die Beschäftigung mit der Mathematik[2]). Aber so werthvoll sie ist: das Höchste ist sie nicht; sie bedarf noch der „Bilder" und „Voraussetzungen"[3]). Der Dialektiker steigt, „hypothetischer"[4]) Hilfen und Stufen sich bedienend[5]), die Classification und Systematik der objectiv gültigen Begriffe und ihre Verknüpfbarkeit im Urtheil innerlich durchdiscutirend[6]), allmählich zum Quell alles Seins, dem voraussetzungslosen Urprinzip, dem höchsten Gegenstand des Wissens[7]), dem absolut Guten auf, um aus demselben demnächst in „reinem" (die Warnehmung und Erinnerung von sich weisendem) Denken alles Seiende (als Manifestationen und Spezialisationen des objectiv Guten) zu deduziren[8]).

Die Norm, die alle Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit voraussetzt, liegt unverlierbar, mit sich selbst iden-

[1]) Phaedon 64 A ff. Symp. 211 E. Rep. 511 B.

[2]) Rep. 507 B ff. 526 A ff. — Der Zusammenhang der Mathematik mit der Philosophie ist auch in neuester Zeit von Platonikern und aus platonisirenden Motiven vielfach in ähnlicher Weise urgirt worden. Vgl. z. B. Kant, Kr. d. r. V. II, 552: „Die philosophische Erkenntniss ist die Vernunfterkenntniss aus Begriffen, die mathematische aus der Construction der Begriffe. Einen Begriff aber construiren heisst, die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen". Vgl. auch Herbart, Einl., W. W. I, 52 f. — In Wahrheit hat die Mathematik mit den universalen, prinzipiellen und centralen Absichten der Philosophie nicht mehr Zusammenhang als jede andere Detail-Wissenschaft; manche — z. B. die Psychologie — sogar einen viel engeren als sie. Oben S. 105 ff.

[3]) a. a. O. 510 B ff. 533 C.

[4]) Vgl. über diese *ὑποθέσεις*, die als *ἐπιβάσεις* und *ὁρμαί* dienen, H. Oldenberg, a. a. O. S. 35. 38 ff. und das hypothetisch-antithetische (antinomisch-kritische) Räsonnement im Parmenides 137 C ff. und den Grundsatz ebenda 135 E ff.

[5]) Sympos. 211 C. Rep. 511 B.

[6]) Vgl. Soph. 251 E ff. ..... *ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται;* (253 B). Vgl. Parm. 129 E.

[7]) *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα* (Rep. 505 A).

[8]) Phaedon 65 E. 66 A. 79 D. 99 E. Rep. 511 B. C. 533 C. 534 B. Vgl. Tim. 27 D ff. Vgl. o. S. 72.

tisch, absolut constant in dem Wesen der Vernunft begründet; sie bedarf keiner äusseren sinnlichen Bewährung. Wahrheit ist Uebereinstimmung mit der transcendenten, aller Willkür und Subjectivität enthobenen Wirklichkeit des Ideenreichs und seiner Systematik. Sie steigt in der Vernunft des Dialektikers an der Hand platonischer Methoden aus dem Zustande der Latenz und Potenzialität in die lichte Wirklichkeit und Klarheit des Bewusstseins[1]). Sie ist von Ewigkeit in ihm beschlossen und angelegt. —

Was das Motiv angeht, das diese originellen Conceptionen hervorgetrieben hat, so haben wir oben[2]) bei der Besprechung des platonischen Antisensualismus als das alle andern Impulse regierende Movens den Hang zum Unbedingten bezeichnen zu können geglaubt; diese Bestimmung gestattete u. A. auch in Spinoza noch Züge der Verwandtschaft mit Platon zu erkennen[3]): eine Verwandtschaft, welche zugleich jene eigenthümliche Verquickung von Spinozismus und Platonismus begreiflich machte, die seit Schleiermacher und Schelling in Deutschland gespielt hat. Sie gestattete es aber doch nur deshalb, weil sie Platons Individualität nicht erschöpfend bestimmte. In Wahrheit besteht innerhalb dieses gemeinsamen Zuges zwischen allem Platonismus und Spinozismus ein tief einschneidender Gegensatz. Es ist ein ganz eigenartiges Unbedingtes, in dem Platons absolutistischer Drang seine Ruhe findet. Nur wo wir letzteren in der Geschichte wieder auf denselben Punkt gerichtet finden, haben wir den vollen und ganzen Platonismus vor uns. Das Unbedingte der Weltanschauungen, die nach ihm mit vollem Recht den Namen führen dürfen, ist das absolut Gute; der teleologische Gedanke ist ihr letztes und höchstes treibendes Motiv: der Gedanke, dass die Dinge nicht etwa bloss da sind, so wie sie nun einmal sind, z. B. mit diesen „Kräften" und Gesetzen und in dieser Vertheilung, und dass der Weltlauf, den sie hervorbringen, aus jeder in irgend

[1]) Vgl. §§ 6. S. 11. [2]) S. 102 ff. [3]) Vgl. S. 112 f.; 123.

einem Moment vorhandenen „Collocation"[1]) der Weltagentien mit unabänderlicher aetiologischer Nothwendigkeit hervortritt und dass, wenn etwa jene, die Collocation irgend eines Moments, einem Geiste ganz durchsichtig wäre, der ganze weitere Verhalt und Verlauf der Dinge aus ihr völlig einsinnig ableitbar und erklärbar sein müsste, sondern dass das so Bedingte und Causal-Nothwendige letztlich wozu „gut" sein, einen unvergleichlichen, absoluten „Werth" haben müsse, und darum auch so zu sagen es verdiene zu sein[2]). Innerhalb dieses allgemeinen teleologischen Schemas war Platons individuelle Ansicht dann noch die, — von der oben S. 166 ff. die Rede war —: dass dieses absolut Werthvolle nicht im Diesseits, sondern im Jenseits, im Reiche der übersinnlichen, ewigen Ideen, nicht in dem Fluss der Materie liege[3]). Nicht in den Niederungen der sinnlichen Wirklichkeit, sondern in den transcendenten Höhen des Göttlichen fand er den Ort, zu dem die Vernunft des „Dialektikers" hinzustreben habe. —

Man muss ganz gefühllos sein, um nicht von der Grossartigkeit und Geschlossenheit dieses Systems, das Logik, Ethik und Metaphysik bezaubernd in Eins verschlingt —, das den Menschen — so zu sagen in kantischer Weise — hoch über alles Niedrige und Gemeine hinauszuschwingen scheint und bei allem empirischen Nihilismus und Pessimismus in der allbeherrschenden Idee des Guten zu einem beseligenden Optimismus edlerer Art die Aussicht eröffnet, um nicht von ihm einen mächtigen und erhebenden Eindruck davon zu tragen. Es ist bis in seine letzten Wurzeln so verständlich zugleich und so beseligend, dem menschlichen Gemüth so vertraut und sympathisch.

Kein Wunder daher, dass diese Gefühlswirkung Jahrhunderte lang dem Platonismus, sei es direkt, sei es indirekt, Millionen von Anhängern verschafft hat[4]). Vielfach ist die

[1]) Vgl. Kants Analogien S. 304, Anm. 183.
[2]) Vgl. oben S. 168 f., 173 die Bemerkungen über Kant; und dazu u. A. Kr. d. Ukr. § 82 ff. [3]) Vgl. §§ 11, 16, 21 Schluss.
[4]) Vgl. Kants Analogien S. 55; oben S. 7 ff. S. 58 ff.

Geschichte, welche der platonische Sokrates im Phaedon erzählt, wie er von der mechanischen zur teleologischen Weltauffassung habe umbiegen müssen, für Andere der Anreiz geworden, diese vorbildliche und typische Revolution in sich nach zu vollziehen, um gewissen, für sie unabweislichen Bedürfnissen des Gemüths Befriedigung zu verschaffen. Auf diesem Wege kam z. B. Leibnitz[1]) zu jener feinen Teleologie und „Theodicee", die noch jetzt — vor Allem in Deutschland und in Frankreich — der Leitstern der meisten Platoniker[2]) ist.

Aber nicht das Gefühl, sondern der Verstand ist Organ der Wissenschaft. So wenden wir uns, obwohl nicht unempfindlich gegen die Zauber und Reize der platonischen Weltansicht, einigermassen geschreckt freilich auch durch all die Ungeheuerlichkeit des Aberglaubens und des Fanatismus, die wir in ihrem Gefolge sehen: wir wenden uns zu der nüchternen und einfachen Frage, ob diese Theorie im Stande ist, der wissenschaftlichen Arbeit und dem sittlichen Leben das nothwendige philosophische Fundament zu legen.

Platon hat selbst den Anspruch nicht erhoben, dass seine Philosophie durch ihr blosses Dasein, gleichsam durch eine Art von immanenter Vortrefflichkeit ihre Wahrheit erweise. Er bezeichnet sie selbst einmal deutlich genug als eine subjective Meinung, als einen „Glauben", von dem, wie er sagt, ein Gott wissen möge, ob er wahr sei[3]). Die ganze folgende Arbeit versucht, ein Wissen, ein menschliches Wissen, eine wissenschaftliche Entscheidung darüber anzubahnen. Schon jetzt lässt sich aus Platons eigenem Bekenntniss wenigstens der Zweifel ziehen, dass die Berufung auf eine normative Vernunft und auf normative Ideen-Wirklichkeiten transcendenter Art an sich, von selbst und endgiltig die Wahrheit nicht zu verbürgen vermöge.

---

[1]) Vgl. opp. philos. ed. Erdm. S. 702a mit 106.

[2]) In Deutschland vor Allem Hermann Lotze's.

[3]) Rep. 517 B .... *τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος* (Schleiermacher übersetzt: „was mein Glaube ist") ..... *θεὸς δέ που οἶδεν, εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει· τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα* ....

27. Die Ideenlehre gegenüber den Wahrheits-Ansprüchen, die im § 25 bezeichnet wurden.

Die ausführliche und detaillirte Prüfung des platonischen Idealismus den beiden folgenden Büchern: der antithetischen Behandlung der Ethik und Wissenschaftstheorie vorbehaltend, treten wir hier nur — gleichsam prolusorisch — auf die Frage ein, wie die Ideenlehre zu dem in den drei Urtheilsformen, die wir auf S. 233 ff. sonderten, hervortretenden Wahrheitsanspruch sich stellen mag: nur um einerseits früher Gesagtes noch etwas heller zu beleuchten und enger, beziehungsvoller zusammenzurücken, andererseits um einige bemerkenswerthe Umformungen und Anpreisungen platonisirender Tendenz schon hier so abzuwehren, dass unsere späteren Auseinandersetzungen darauf nicht zurückzukommen brauchen.

Den Werth bestimmt der Platonismus, wie gesagt, bei allen Dingen letztlich an ewig gültigen, absoluten und zugleich jenseitigen Normen; wir lassen uns hier nicht darauf ein, zu untersuchen, wie weit das Recht und die Fruchtbarkeit solcher Ansicht reicht; das zweite Buch wird das positivistische Prinzip ihr gegenüber durchzufechten versuchen[1]).

In Beziehung auf die „logischen" Urtheile kann nach unserer Ansicht die platonische Theorie so wenig in Verlegenheit kommen, wie die protagoreische: Auf diesem Boden giebt es für keine Ansicht, welche das Princ. identitatis et contrad., so wie wir es oben[2]) determinirten, anerkennt, und die platonische thut es[3]), Verlegenheiten. — Sehr viel weiter geht allerdings, wie wir finden, die Meinung von Platonikern. Sie sind wohl gar der Ansicht, dass Platon allein den logischen Anforderungen genügen könne. Der protagoreische Subjectivismus, entwickelt uns u. A. Peipers[4]), führt die Gefahr unendlich

---

[1]) Vgl. übrigens unten § 29 f. [2]) oben S. 220.

[3]) Vgl. S. 90, Anm. 2. [4]) a. a. O. S. 402.

vieler zum Theil contradictorischer Annahmen über Eine und dieselbe Sache herauf. (Diese Gefahr, zeigten wir oben, wird nicht sowohl durch den protagoreischen Gedanken selbst, wie durch Platons heraklitisirende Verbrämung und Uebertreibung — und auch durch diese nicht einmal mit Recht — heraufbeschworen[1])). Vor dieser Gefahr, fährt der Platoniker fort, könne nur die platonische Theorie schützen, dass es gewisse Vorstellungen gebe, welchen vermöge ihrer durchgängigen Abhängigkeit von einem normgebenden Vorbilde, das Prädikat wahr ausschliesslich zukomme; so scheitere z. B. die Vorspiegelung des Sophisten, als sei er ein Philosoph, an solcher Norm[2]). —

Wir kennen diese Reden. Oft genug macht sich die tiefsinnige Reflexion breit, ja es entsteht gelegentlich ein langhingezogener Streit darüber, ob der oder jener ein „wahrer“, echter Christ oder Patriot, ob dieses oder jenes Stück auch wirklich eine Tragödie, ob dies oder jenes ein „wesentliches“ Merkmal eines Begriffs sei oder nicht. Für denjenigen, welcher nicht an ein stabiles System platonischer Normal-Begriffe glaubt, nach denen sich die Anwendbarkeit aller prädicativen Bestimmungen und Ausdrücke zu richten hat: ist solche Frage zwar mit nichten immer[3]) werthlos und sinnleer; aber es ist für ihn keine logische, sondern eine Frage des gültigen Sprachgebrauchs oder der Zweckmässigkeit[4]), die in höchster Instanz auf prinzipiell und systematisch begründete Werthschätzung hinausläuft. Die Logik fordert von sich aus nichts weiter, als dass jeder Terminus, den wir für unsere Gedankenbewegun-

[1]) Vgl. Theaet. 183 A ..... ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις ..... ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ᾽ ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω. Vgl. S. 191 ff.; S. 197 ff.; S. 238.

[2]) S. 440.

[3]) Manchmal allerdings erinnert sie stark an das berühmte Problem, ob das auch wirklich der Uranus „sei“, den die Astronomen dafür halten.

[4]) Vgl. vorläufig mein Buch über den deutschen Aufsatz in den oberen Gymnasialklassen, 1877, S. 125 ff. J. St. Mill, Logic I, 8. 7; IV, 2. 6; 4. 4 f.

gen verwerthen wollen, eindeutig und constant sei, damit wir vor Confusionen und Sophisticationen geschützt seien. Zu solchen Terminis aber war Protagoras prinzipiell so gut befähigt wie Platon. Dass Platon freilich, und zwar oft an bedeutungsvollster Stelle, die Forderung der Logik factisch nicht befolgt hat, sahen wir mehrfach[1]).

Auch nach platonischer Anschauung ist übrigens die Frage nach dem „Begriff“ schliesslich keine logische, sondern — eine ontologische: eine Angelegenheit nicht der Logik, sondern — nach unserer Bezeichnungsweise — der Erkenntnisstheorie. Die Aufgabe der Erkenntniss, sagt uns Peipers in diesem Sinne weiter, sei die, „jedem Eindruck die sachlich entsprechende Vorstellung zuzuordnen“[2]); der Begriff gebe die Norm für das Urtheil[3]); Wahrheit sei Uebereinstimmung mit der Idee des Gegenstandes[4]); Wissen sei ein Operiren nach der bestimmten Norm, welche das ewige, sich selbst gleiche Object vorschreibe[5]).

Auch uns ist Wahrheit „Uebereinstimmung“ mit einem „objectiven“ Sachverhalt; auch uns ist der objective Sachverhalt eine „Norm“, nach der sich das Urtheil zu richten hat; auch uns zerschellt an dieser Norm der wüste Anspruch aller Subjecte und Momente, gleichwerthig zu sein, gleich sehr „das Wahre“ auszuprägen; auch uns duldet die Wahrheit keine contradictorischen, keine verschiedenen Annahmen; auch uns ist das Wahre nur Eins. Aber wir hoffen, die Norm im Diesseits, im Sinnlichen selbst etabliren zu können.

Eins der allergewöhnlichsten Beispiele, wo wir den schweifenden Annahmen des Irrthums den einheitlich bestimmten, den objectiven Verhalt gegenübersetzen, findet da statt, wo es gilt, Träume, Illusionen, Hallucinationen als solche kenntlich zu machen. Unser Platoniker bemüht sich auch hier, die Ideen als Leitfaden anzuwenden; aber der

[1]) Vgl. oben S. 227, Anm. 1.

[2]) S. 447. [3]) S. 450. [4]) S. 451. [5]) S. 468.

Versuch scheitert völlig. Wir lesen es wohl[1]), dass in Fällen, wie beim scheinbaren Zusammenlaufen der Schienen, der Uferbewegung beim Blick aus der Cajüte, der Contrast mit „einheitlichen Vorstellungscomplexen“ das Phänomen als bloss subjectiv enthülle; und da für diese „Vorstellungscomplexe“ uns gleich darauf „Begriffe“[2]) in die Hand gespielt werden, so fühlen wir wohl, dass wir glauben sollen, es wären Platons Begriffe, seine Idealbegriffe oder Ideen, an denen wir uns in Fällen dieser Art über die objective Situation orientiren; aber wir können es leider nicht glauben. Der Platoniker weiss es ja selbst, dass die platonischen Ideen — wie er sich ausdrückt — „Abstracte“[3]) sind, die sich in Träumen so gut darstellen wie im Wachen; die „Subsumtion“ des unmittelbar Wirklichen unter jene idealen Schemata ist ebenso möglich, wenn jenes Wirkliche in vulgärem Sinne subjectiven, wie wenn es objectiven Charakter hat. Platons Ideen sind völlig ausser Stande, über diesen interessanten und alltäglichen ontologischen Unterschied Aufschluss zu geben. Es wundert uns daher auch gar nicht, dass der Apologet im weiteren Verlauf der obigen Stelle ausruft: „Was sollen den Warnehmungseindrücken gegenüber die reinen begrifflichen Vorstellungen?“ wenn er anstatt der „Ideen“ lieber „Umsicht, optische Kenntnisse und perspectivische Begriffe“ — denn „Begriffe“ müssen es freilich auch jetzt noch sein — in Anspruch nimmt.

In Platons Sophistes[4]) wird in Beziehung auf die Urtheilsansätze: „Theaetet sitzt“ und „Theaetet fliegt“ — beide Praesentia in Beziehung auf das hic et nunc gedacht — entschieden, dass der eine richtig und der andere falsch sei. Worauf hin? Man könnte sagen, weil in vorliegendem Falle nur die Anwendung der „Idee“ des Sitzens

[1]) a. a. O. S. 449 f.

[2]) Vgl. auch a. a. O. S. 468, wo es vom deutlichen Sehen heisst, es gewähre „im Begriffe ein Bild des Gegenstands, in welchem alle Theile und Züge desselben zum vollkommenen Ausdruck gelangt sind“.

[3]) S. 517. [4]) 262 E ff.

als Prädicat passt. Indessen: wie, wenn Theaetet oder wir nur träumten, dass er sitze oder fliege? So würde er, resp. wir, die Idee des Sitzens, resp. Fliegens, von dem jetzigen Zustand ja auch prädiciren! Aber die Träumenden „irren“ doch — Platon sagt es selbst —, „wenn sie zu fliegen glauben!“ Und er selbst ist es, der fragt: womit wir es beweisen sollen, dass wir nicht jetzt schlafen und dass wir nicht Alles nur träumen? Die Urtheilsanwendungen würden ja völlig denen des wachen Zustandes entsprechend bleiben; wir würden glauben zu denken, zu urtheilen, uns zu unterhalten, zu lesen „wie jetzt“[1]). Wenn es in dieser Verlegenheit eine Entscheidung gibt, so ist sie jedenfalls nicht bei der Ideenlehre zu suchen. Und doch hatte ihr Autor offenbar wie wir das Bedürfniss, über diesen trivialen Fall der ontologischen Skepsis zu einer festen, Wissenschaft ermöglichenden Position zu gelangen. Muss es nicht im Voraus zu seinen Ungunsten einnehmen, dass seine Theorie ein erkenntnisstheoretisches Bedürfniss, das er mit uns zu fühlen scheint, schlechterdings nicht befriedigen kann?

Wenn wir das sogenannte objectiv Wirkliche im Raume gewinnen wollen, so pflegen wir nicht bloss Visionen, Phantasmen und Illusionen auszusondern, sondern auch die Spiegelungen. Auch Platon sind sie bekanntlich nur sinnliche Wirklichkeiten niedrigeren Grades[2]). Aber worauf hin? wie soll dieser niedrigere Grad näher gedacht, näher bestimmt werden? Können die Ideen für solche Werthunterscheidungen in Anspruch genommen werden?

Die Ideen helfen auch über andere alltägliche Schwierigkeiten nicht hinweg. Derselbe Wein erscheint dem

[1]) Theaet. 185 B. C ..... *τί ἄν τις ἔχοι τεκμήριον ἀποδεῖξαι, εἴ τις ἔροιτο νῦν οὕτως ἐν τῷ παρόντι, πότερον καθεύδομεν καὶ πάντα ἃ διανοούμεθα ὀνειρώττομεν ..... πάντα γὰρ ὥσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ. ἅ τε γὰρ νυνὶ διειλέγμεθα, οὐδὲν κωλύει καὶ ἐν τῷ ὕπνῳ δοκεῖν διαλέγεσθαι.*

[2]) Rep. 509 D ff.

Einen „süss", dem Andern „sauer"; ja mir selbst zu verschiedenen Zeiten verschieden. Aber die „Ideen" des Süssen und Sauern[1]), des süssen und des sauern Weines und ihre Verflechtung mit der ganzen dialektisch-teleologischen Articulation des Systems bleibt ewig dasselbe. Worauf hin sollen wir also behaupten, dass der verschieden empfundene Wein — derselbe sei? was soll überhaupt diese Identität heissen?[2])

Nach der vorliegenden Litteratur muss man annehmen, dass Platoniker ihr Schulhaupt u. A. auch mit der Bemerkung vertheidigen würden, dass das sinnlich Einzelne, was hic et nunc, von mir und dir wargenommen wird, Object der Wissenschaft eben auch gar nicht sei, dass dieses Einzelne natürlich voll sei von Täuschung und Schein. Auch bei Peipers lesen wir in diesem Sinne, dass wir uns am „Schein, wie ihn die Warnehmung bietet", nicht genügen lassen sollen; dass wir „nur" Empirie erlangen, wenn nicht „der Blick auf das Allgemeine gerichtet werde", dass „alles Uebrige dem Wissen absolut unzugänglich sei". Der Positivist könnte gegenfragen: Sollte man nicht gleichwohl es immer doch wieder versuchen müssen, auch das vermeintlich Unzugängliche dem „Wissen" zu eröffnen? Und: Ist nicht das Wissen zu eng und dürftig, das nur auf das Allgemeine geht? Wollten wir selbst unter dem Allgemeinen — nicht platonisch, sondern modern — „das Gesetz" verstehen, nach dem alles Einzelne wird und besteht, so würden wir einen Raub an der Wissenschaft zu begehen glauben, wenn wir nicht mit dem Gesetz nun gerade alles Einzelne, das uns — wo und wann auch immer — ein menschliches Interesse erregt, zu beleuchten und zu bestimmen suchten. Und wir würden kein Interesse absolut auszuschliessen wagen, da wir uns in dieser Richtung nicht eher zu normativen Bestimmungen, zu Bevorzugungen oder Zurück-

[1]) Vgl. Arist. Met. Γ 5, 1010 b 19 ff.: ..... ἀλλ' οὐ τό γε γλυκὺ οἷόν ἐστιν ὅταν ᾖ οὐδεπώποτε μετέβαλεν, ἀλλ' ἀεὶ ἀληθεύει περὶ αὐτοῦ καὶ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὸ ἐσόμενον γλυκὺ τοιοῦτον.

[2]) Vgl. S. 240.

setzungen berechtigt halten würden, bis es etwa einer philosophischen Ethik gelungen wäre, die Methoden und die Prinzipien zu entwerfen, wonach der Werth menschlicher Arbeiten und Bestrebungen objectiv gültig bestimmt und gemessen werden könnte.

Unsere Vorausberechnungen der Zukunft ebenso wie unsere Conjecturen und Hypothesen über Vergangenes und räumlich Entferntes ruhen alle auf der Voraussetzung stricter Gesetzlichkeit alles Geschehens: welche Voraussetzung, so weit unser Blick reicht, noch keine irgend beachtenswerthe Ausnahme erlitten hat, also im Wesentlichen als durch „Empirie" bewährt gelten kann[1]). Sie gelingen da am meisten zu völliger Coincidenz mit der irgendwie erlebten, resp. erlebbaren „Wirklichkeit", wo die gegenwärtige oder überhaupt die Ausgangs-Collocation der mitspielenden Factoren genau bekannt und der exacten Messung unterwerfbar und die bezüglichen Gesetze in strenge Formeln gefasst sind, etwa wie das Newtonsche Gravitationsgesetz und einige seiner terrestrischen Dependenzen.

Ich finde den Platoniker, dessen apologetischen Bemühungen wir hier nachgehen, geneigt, von der imponirenden Gewalt dieser modernen Leistungen ein Stück für seinen Platon und die von ihm in's Spiel gesetzte reine Dialektik zu arrogiren; ja er gibt zu verstehen, dass dieses Stück aus dem Grundgedanken des Empirismus herausfalle; die betreffenden Stellen sind für den ganzen Standpunkt höchst lehrreich. Der Platoniker würde sich, heisst es[2]), David Hume — wir könnten also auch wohl sagen dem Protagoras — „ergeben, wenn sich nachweisen liesse, dass in allen Fällen, wo ein Zukünftiges richtig erkannt worden ist, schon eine Warnehmung des gleichen Vorgangs vorhergegangen war". Wie vieles aber werde „aus verhältnissmässig wenigen Beobachtungen ohne Beihilfe der Erfahrung" berechnet! „Das überraschendste Beispiel

[1]) Vgl. S. 53. [2]) a. a. O. S. 503 f. 497 f.

bieten die Rechnungen der Astronomie". „Offenbar komme alles auf die rechte Methode, ferner auf geläuterte Begriffe an". Der Leser soll, wie es scheint[1]), subintelligiren, dass die platonische „Methode" und Läuterung der „Begriffe" dem Postulat nicht fern stehe. Als Beispiel wird[2]) das von Galilei bestimmte Abhängigkeitsverhältniss der Schwingungsdauer des Pendels von seiner Länge und der localen Fallbeschleunigung angeführt. Wir fragen: Liegt diese Leistung jenseits denkender Behandlung des Warnehmbaren? ist es dem Empiristen nur erlaubt, auf exact Gleiches, nicht auch auf Analoges, Proportionales zu schliessen? nicht erlaubt, wenn die Vermuthung, das Analoge werde gelten, durch Experiment verifizirt ist, den Satz zu generalisiren?[3])

Unser Apologet bemerkt mit Recht[4]), dass die Zukunftsberechnung „auf gewissen feststehenden Voraussetzungen" ruhe. Natürlich: auf der Voraussetzung gewisser Gesetze, die das Gegebene beherrschen und von uns allmählich, zum Theil sehr allmählich, zum Stehen gebracht sind[5]). Von denselben rangirt das Causalgesetz zu alleroberst. Es ist erstaunlich, mit welcher Treuherzigkeit unser Platoniker auch das Räsonnement, welches unter dieser obersten Voraussetzung läuft, mit Platons dialektischem Verfahren[6]) zu identificiren vermag: „Indem das Wissen aus gewissen fest-

[1]) Vgl. auch die Parallelstelle (S. 497): „Indem das Wissen aus gewissen feststehenden Voraussetzungen an der Hand der Begriffe — denn mit diesen operirt es ja nach Platon — Folgerungen zieht, entwirft es ein wahres Bild des zukünftigen Geschehens".

[2]) S. 507. Vgl. o. S. 200.

[3]) z. B. wenn in zwei, drei Fällen erfahrungsmässig constatirt ist, dass bei gleicher Entfernung vom Erdmittelpunkt die Schwingungsdauer den Wurzeln aus der Pendellänge gleich war, die allgemeine Formel aufzustellen $T : T_1 = L : \sqrt{L_1}$; oder $T = \sqrt{L}$? Unser Platoniker theilt selbst diese Formeln mit; er entnahm sie aber — was angemerkt zu werden verdient und auch von ihm selbst angemerkt wird — der Mousson'schen „Physik auf Grundlage der Erfahrung".

[4]) S. 497. [5]) Vgl. oben S. 43, 53.

[6]) etwa nach Art des Dialogs Parmenides? Vgl. o. S. 245, Anm. 4.

stehenden Voraussetzungen an der Hand der Begriffe Folgerungen zieht, ... giebt es den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen wieder durch die Reihe seiner begrifflichen Entwickelungen ... Im Grunde sind es die Ideen allein, welche unser Wissen erkennt ....; und das Causalgesetz stellt sich seinem Wesen nach dar als die Verknüpfung und Gliederung der idealen ὄντα".

„Der idealen ὄντα"! Welche Schwärmerei! Man kann wohl allenfalls in denjenigen synthetischen Urtheilen, die aussprechen — es aber allerdings als Ergebniss empiristischer Forschung und nicht platonisirender Dialektik aussprechen —: welche Attribute und Attributengruppen mit welchen andern naturgesetzlich, factisch coexistiren[1]) (oder nach Werthbegriffen coexistiren sollten[2])), ein Gegenbild der Platon vorschwebenden „ewigen" Ideen-Systematik erblicken[3]); aber das Causalgesetz mit diesem System in Zusammenhang

[1]) z. B. mit welchen Eigenschaften dasjenige Aggregat von Qualitäten, das wir als den constitutiven „Begriff" dessen, was wir Arsenik nennen, fixirt haben, weiter coexistirt.

[2]) z. B. welche Aufgaben den beiden verschiedenen Geschlechtern (etwa mit Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt) zugewiesen werden sollen (vgl. Platon Rep. 453 A).

[3]) Vgl. Soph. 251 E ff. (oben S. 245, Anm. 6) und Lotze, Logik S. 497 f.; 503; 508; 597; S. 561 heisst es: „Es ist das platonische Ideenreich, zu dem wir uns hier zurückgeführt sehen; in festen und unveränderlichen Beziehungen stehen alle vorstellbaren Inhalte ....; wir werden zwischen ihnen immer dieselben Verhältnisse finden, die in dieser sachlichen unendlich vielseitigen Gliederung der Ideenwelt ein für alle Mal gegeben sind". Gewiss stehen „alle vorstellbaren Inhalte", alle Begriffe, die wir dem Wirklichen entnehmen, letztlich in „festen und unveränderlichen", in gesetzmässigen und bestimmten „Beziehungen". Es ist das eigentlich nur ein anderer Ausdruck für die Ueberzeugung, von der alle wissenschaftliche Forschung ausgeht, dass nämlich über das Verhältniss jeder zwei Begriffe A und B sich nur Ein wahres Urtheil aussprechen lässt. Wie entfernt nur sind unsere den verschiedenartigsten, immer menschlich determinirten Zwecken und Interessen dienenden, diesen Gesichtspunkt der Abstraction bevorzugenden, jenen geringachtenden oder gar verwerfenden „Begriffe" von den „idealen ὄντα" Platons! Vgl. oben S. 243 f. 253 f. u. S. 262.

zu bringen, ist doch eine bodenlose Phantastik. Hatte der Apologet ganz vergessen, was Platon im Phaedon über seine Flucht aus der Sphäre aetiologischer Untersuchungen in das Reich der Gedanken mittheilt, vergessen, dass das Band der „idealen *ὄντα*“ prinzipiell nicht ein causales, sondern ein logisch-teleologisches ist?[1]) Fiel ihm nicht ein, welcher Kämpfe es bedurft hat, um den letzten Ausläufern jener platonisirenden Dialektik den Weg zu verlegen, nach welcher der empirische Realgrund und die reale Folge nicht bloss nach Analogie — was auch wir uns erlauben können[2]) — sondern identisch mit logischem Grund und logischer Folge gedacht wurde? Hier ist keine nachträgliche Versöhnung möglich. Platon hat selbst zwischen der aetiologischen Forschung und seiner dialektischen Methode das Tischtuch mitten entzwei geschnitten. Es wäre ja darum immer noch möglich, dass „ein Gott“ seine Methode für die wahrere hielte.

Sollte es freilich ein absolutes Kriterium der Güte einer Methode und eines Prinzips sein, wie weit es mit ihnen gelingt, die Zukunftswirklichkeit vorauszuberechnen, so könnte auch ein Gott schwerlich zu Gunsten Platons entscheiden. Was jenen Philosophen hinderte, zu Erfolgen in dieser Richtung zu gelangen, war (in der Periode, wo er ganz er selbst war, ich meine: wo er den classischen Typus, den wir mit seinem Namen bezeichnen, ganz ausgeprägt hatte) mancherlei: lauter prinzipielle Abweichungen von unserer Art die Erscheinungen anzusehen.

Sowohl, um die gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnisse aus den bunten Verflechtungen der Erscheinungswelt herauszulösen, als auch um die erkannten Gesetze behufs correkter

---

[1]) Richtig bemerkt Herbart (Einl., W. W. I, 254): „Kein Hauch des Platonismus darf die eigentliche Naturforschung anwehen; diese beruht unwandelbar auf den Begriffen der Substanz, der Kraft und der Bewegung, nicht auf einer Verbindung von Ideen und formloser Materie“. Vgl. auch Lotze a. a. O. S. 563.

[2]) Vgl. Kants Analogien der Erfahrung, S. 30 ff. 194. G. Boole, Laws of Thought S. 407.

Voraussagen anzuwenden, glauben wir der sorgfältigen Beobachtung und genauen Messung wohlqualifizirter Einzelfälle zu bedürfen. Platon hatte für das Einzelne wenig Interesse; er verspottete sogar diejenigen, welche ihre Aufmerksamkeit darauf richteten[1]) oder hier wohl gar bis zu genauen Differenz- und Massbestimmungen[2]) vorzudringen suchten. Er sah darin eine unberechtigte Bevorzugung der „Sinnlichkeit“ vor der „Vernunft“ und war der prinzipiellen Ueberzeugung, dass das sinnlich Perzipirbare exacte Messungen überhaupt gar nicht zulasse[3]), dass Wissenschaft von ihm gar nicht möglich sei[4]).

Ueberall daher, wo er seinerseits zu einer aetiologisch-genetischen Erklärung des sinnlich Wirklichen aus gleichfalls sinnlichen Elementen und Bedingungen sich herabliess,

---

[1]) Vgl. Theaet. 174 A ff. Rep. 530 C.

[2]) Vgl. z. B. Rep. 531 A: *τὰς ἀκουομένας συμφωνίας καὶ φθόγγους ἀλλήλοις ἀναμετροῦντες ἀνήνυτα ..... ποιοῦσιν ..... γελοίως γε ..... παραβάλλοντες τὰ ὦτα, οἷον ἐκ γειτόνων φωνὴν θηρευόμενοι, οἱ μέν φασιν .... σμικρότατον εἶναι τοῦτο διάστημα, ᾧ μετρητέον, οἱ δὲ ἀμφισβητοῦντες ..... ἀμφότεροι ὦτα τοῦ νοῦ προστησάμενοι.* Wie hätte er sich danach wohl zu den psychophysischen Bemühungen E. H. Webers und G. Th. Fechners gestellt? Vgl. oben S. 205; Krohn a. a. O. S. 175 f.

[3]) So äusserte er sich z. B. über das Mischungsverhältniss zusammengesetzter Farben (Tim. 68 B ff.) mit einer Resignation und einer Zukunftsverkündigung, die mit ihrem „niemals“ angesichts unserer Kenntnisse (vgl. Helmholtz, Physiol. Optik, S. 272) geradezu komisch wirken muss .....: *ὧν μήτε τινὰ ἀνάγκην μήτε τὸν εἰκότα λόγον καὶ μετρίως ἄν τις εἰπεῖν εἴη δυνατός .... θεὸς μὲν .... ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰσαῦθίς ποτ᾽ ἔσται.*

[4]) Vgl. Rep. 529 B: *ἐὰν δέ τις ..... τῶν αἰσθητῶν ἐπιχειρῇ τι μανθάνειν, οὔτε μαθεῖν ἄν ποτέ φημι αὐτὸν ..... ἐπιστήμην γὰρ οὐδὲν ἔχειν τῶν τοιούτων, οὔτε ....* — Platon selbst wird nun natürlich jeder so weit entschuldigen, als ihn der Stand der damaligen Wissenschaft zu Zweifeln an dem Erfolg verführen konnte. Was soll man aber dazu sagen, wenn noch gegenwärtig ein Philosoph, angesichts selbst der modernen Resultate, findet, dass die „Bestimmtheit und Gesetzlichkeit“, deren die Erscheinungswelt theilhaftig sei, doch nur „relativ“ sei; sie sei ja nur ein „ungenaues Abbild der Ideenwelt“ (Peipers, a. a. O., S. 524)? Da ist denn doch nur — das „Prinzip“ oder die Person und nicht die Zeitatmosphäre schuldig.

gab er dieselbe nicht in der Form wissenschaftlicher Genauigkeit und Strenge, sondern entweder in jenem mythologisch-anthropomorphistisch schillernden Halberust, der der Halbrealität ganz angemessen ist, die er von seinem „idealistischen" Standpunkt aus unserer Sinnenwelt allein glaubte zuweisen zu können[1]), oder als bloss „wahrscheinliche" oder „mögliche Meinung"[2]).

Wo bei uns wissenschaftliche Ergebnisse immer noch mehr den Character der von Platon nicht für voll angesehenen „Meinung" an sich tragen, da lebt doch das Bewusstsein, dass wir uns dem vollen Ideal von Stufe zu Stufe nähern, dem Ideal absoluter Exactheit und einer Einsicht in die Gesetzmässigkeit, welche Zukunftsberechnungen von absoluter Coincidenz mit der zu erwartenden Wirklichkeit gestattet. Wir sind freilich oft genug davon überzeugt, dass alle solche Annäherung für uns wohl immer nur asymptotischen Charakter haben werde; dass aber der Stoff durch sich selber, objectiv unser Ideal ausschliesse, das setzen wir nirgends voraus. —

Wir können unsere Reflexionen über diesen Gegenstand abschliessen. Es ist klar, wie Platon zu den Wahrheits-Ansprüchen der verschiedenen ontologischen Urtheilsformen, die wir in § 25 unterschieden, steht. Er kennt zwei verschiedene Sphären des „Seins": ein sinnliches und ein übersinnliches; sein Hauptinteresse hängt an der übersinnlichen Realität. Innerhalb des sinnlichen Seins interessiren ihn Untersuchungen und Constatirungen über das bloss Factische, auch über factische (zufällige) Coexistenz- und Successionsverhältnisse schlechterdings gar nicht. Für die Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit des sinnlichen Seins strengt er freilich sein Nachdenken an: aber nur, soweit solche Nothwendigkeit der Widerschein ewiger Begriffe und ihrer „unveränderlichen Beziehungen" ist, in-

[1]) Vgl. Deuschle, Ueber plat. Mythen. Zeller, die Philosophie der Griechen, [3] II[1], 486 Anm.

[2]) Vgl. Tim. 29 B ff. 62 A. 67 B. 68 B f. G. Grote, Plato vol. III, 84 ff. Oben S. 259, Anm. 3.

soweit sie durch „reine" Dialektik, nicht insoweit sie durch sinnliche Beobachtung, durch Messung und Experiment herausgebracht werden kann. Ihn interessirt nicht der causale Zusammenhang succedirender Zustände: ihn interessirt das unveränderliche Wesen der Dinge und alle Gesetzlichkeit, die er sucht, liegt ihm in der Art, wie das „Wesen" hier mit dem „Wesen" dort in einen logisch-teleologischen Zusammenhang zu bringen sei, so dass letztlich alles dialektisch als ein Ausfluss desjenigen Absoluten begriffen werde, welches in sich selbst Werth hat, weil es das absolut Gute ist. —

Diese Zweck- und Wesens-Ontologie hat bekanntlich mehr noch als in ihrer ursprünglichen Gestalt, in derjenigen Modification eine historische Rolle gespielt, welche ihr mit Beibehaltung der Hauptcharakteristica, durch die Platon sich auszeichnet, durch Aristoteles zu Theil geworden ist. Zwar hat er die Geringschätzung des Meisters gegen das bloss Factische[1]) und gegen das Werden, gegen die Veränderung[2]) und Bewegung, nicht getheilt und in Beziehung auf die letztere sogar richtig geltend gemacht[3]), dass die platonische Nichtachtung und Abkehr alle Naturwissenschaft aufheben würde; zwar hat er selbst für das Gesetz auch der Successionen und der dabei agirenden causae efficientes sich lebhaft interessirt; aber daneben erinnert ausser der seit Bacon vielfach beleuchteten und verurtheilten semiplatonischen Teleologie[4]) vor Allem der durchweg wirksame Hang, das sogenannte „Wesen" der Dinge zu erkennen, sowie die damit zusammenhangende Ueberzeugung, dass es in den Dingen ein festgegründetes Begriffssystem gebe, das — wenn auch nicht durch Dialektik, so doch durch empirische Forschung[5]) — zu „erkennen" die Aufgabe der Wissenschaft sei: diese Züge

[1]) Vgl. S. 60 Anm. 4. [2]) Vgl. S. 140 Anm. 1.

[3]) Met. A, 9; 992 b 8 f. Vgl. o. S. 258, Anm. 1.

[4]) Wir müssen auf sie im zweiten Buche zurückkommen; vgl. übrigens die S. 62 Anm. citirte Schrift Trendelenburgs.

[5]) Vgl. S. 60, Anm. 4; S. 257.

erinnern, sage ich, immer von Neuem daran, dass wir es im Wesentlichen doch mit einem Schüler Platons, dass wir es mit einem Platoniker zu thun haben[1]). Letztlich liegt ihm auch der Realgrund[2]) für alles, was von den Dingen — auch synthetisch, auch in Beziehung auf ihre Veränderungen (Accidenzen) — ausgesagt werden kann, ebenso in ihrem begrifflich fixirbaren (in letzter Instanz teleologisch bestimmten) „Wesen", wie die Eigenschaften der mathematischen Figuren in dem constitutiven Begriff begründet liegen, den das System zum Ausgang der Ableitungen nimmt[3]). Dass solcher Begriff auch in der Mathematik je nach der Abfolge, die man den Lehrsätzen geben will und zu geben zweckmässig findet, ganz verschieden constituirt werden könne, dieser Gedanke kam ihm so wenig, wie den unzählig vielen Andern, welche nach ihm Platonismen solcher Art nachgehangen haben. —

Man wähnt leicht, dass Ansichten, ganz so sublim und rein, wie Platon sie entwarf, in unserer wissenschaftlicheren, kritischeren, ernüchterteren Zeit keinen Boden mehr finden und keine Wurzel mehr schlagen können; dass nur so viel an ihnen noch am Leben sich erhält, als — etwa unter Benutzung der aristotelischen, leibnitzischen und kantischen Vorarbeiten — den modernen Verhältnissen, Anschauungsweisen und Anforderungen sich zweckmässig zu adaptiren gewusst hat.

Dass in Deutschland auch jetzt noch ein Mehreres möglich ist, dafür mag es schliesslich gestattet sein, beispielsweise noch einen der allerjüngsten Platoniker zu citiren, welcher den Platonismus, so wie er daliegt, getreu belässt und gleichwohl gar nicht gewillt ist — etwa mit

---

1) Vgl. S. 7. 2) Die *αἰτία*.

3) *Γνόντες ὅτι ἔστι (τι), τί ἐστι ζητοῦμεν* (Anal. post. II, 1; 89 b 34); *εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστι γνῶμεν* (Met. Z, 1; 1028 a 36; vgl. c. 6; 1031 b 6; Anal. post. II, 2; 90 a 9 ff.; c. 8, 93 a 16 ff.); *ἔοικε τὸ τί ἐστι γνῶναι χρήσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις ὥσπερ ἐν τοῖς μαθήμασι* (de an. I, 1; 402 b 16). Vgl. S. 160.

Rücksicht auf die moderne Wissenschaft — ihm die Lebenskraft abzusprechen: dieser Platoniker ist A. Krohn. Er äussert sich in seinem Buche über den platonischen Staat etwa folgendermassen: Platon schwebte etwas Anderes vor als Wissenschaft in unserem Sinne, „welche die Nothwendigkeit in dem Flusse des Werdens sucht", er suchte die „ideale Bedeutung des Universums"; er ist der „Prophet der übersinnlichen Welt" ....; „was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode" ....

„Es ist möglich, dass uns das nicht gefällt. Hat aber Platon zu unserem Gefallen gedacht und geschrieben? Den Sinnenmenschen wird er zurückstossen ... Die Andern aber, die an eine höhere[1]) Wahrheit glauben, danken ihm, dass er sie vor der Zuversicht wissenschaftlicher Erkenntniss geschützt und den Blick für ein reicheres Dasein geschärft hat". Es ist sein „unsterbliches Verdienst", „ein Wegweiser zu einem wahrhafteren Dasein geworden zu sein. Dadurch trat er aus dem Griechenthum hinaus ..... und wurde ein Geistesverwandter der mit dem Christenthum anbrechenden Culturepoche"[2]). —

Es ist Zeit, den Blick auf Platons positivistischen Gegner zurückzulenken.

28. Die Einführung des Werthbegriffs.

Es war zu erwarten, dass ein Mann wie Protagoras, den wir, selbst wenn die ethische Bedenklichkeit seiner Bestrebungen zugestanden wird[3]), doch jedenfalls für einen

---

1) Vgl. S. 167, Anm. 3.

2) a. a. O. 152 f.; 132; 138; 178; 180; 183. S. 177 wird zwar von Platons Zahlenspeculationen (Rep. 530 D ff.) bemerkt, dass sie „bis heut noch von Niemand bestätigt sind". „Indess wollen wir dem Genius der Zukunft, der uns seine Räthsel deuten wird, nicht allzu zuversichtlich vorgreifen". Vgl. oben S. 10 ff.; 58 ff.

3) Vgl. S. 222 ff.

nachdenklichen und scharfsinnigen Mann halten müssen, dass ein solcher, wenn er ein Buch mit dem Titel „Wahrheit“ schrieb, bei der öden und stumpfen Wahrheit und Erkenntniss, dass für mich und für den gegenwärtigen Moment wahr und wirklich ist, was mir jetzt erscheint, nicht stehen bleiben würde[1]): zumal gleich der erste Satz, der „den Menschen“ zum „Maass“ der Dinge erhob, mit einer energischen Normativbestimmung einsetzte[2]).

Auch Platon hat, wie es scheint[3]), anerkannt, dass

[1]) Vgl. Peipers S. 474.

[2]) die Platon freilich sogleich, als dem „Princip“ zuwiderlaufend, wieder aufgehoben hat. Vgl. o. S. 192.

[3]) Die Sache liegt nämlich historisch auch hier nicht ganz klar. Wenn wir die platonische Darstellung stricte beim Worte nehmen, so ist sogar alles, was in dieser Richtung beigebracht wird, von Platon entweder aus apologetischer Urbanität hinzugefügt oder höchstens aus Protagoras' sonstigem Verhalten und aus dem, was in andern mit dem „Princip“ mehr oder weniger disharmonirenden Aeusserungen desselben implicite enthalten schien, dialektisch gefolgert. Ja das Meiste wird zur Widerlegung des Protagoras vorgetragen, um schliesslich jenen Schlag der Selbstvernichtung zu ermöglichen, jene „περιτροπή“, die schon von Demokrit gegen Protagoras angewandt sein soll. Vgl. oben S. 13, Anm. 1. — Auch Peipers glaubt S. 457 ff, die Einführung des Werthbegriffs sei „höchstens ein gelegentlich gewähltes Auskunftsmittel, vielleicht auch nur eine von Platon gezogene Consequenz“. Dann bliebe für denjenigen, der die von Platon mit verständnissvoller Theilnahme vorgeführte, dann aber hart bekämpfte und schliesslich aufgegebene Ansicht im Gegensatz zu der dafür introducirten „idealistischen“ protagoreisch nennen wollte, nur der Rechtstitel, dass sie nirgends den Principien des protagoreischen Positivismus, wie wir ihn oben herauslösten, zuwiderläuft, im Gegentheil, dass sie im Keime und in theilweiser Ausführung dasjenige darstellt, was überhaupt auf positivistischem Standpunkt über das Problem der „Wahrheit“ und „Erkenntniss“ zu sagen wäre. — Indessen es scheint, dass der Sophist den Werthbegriff doch mehr als „gelegentlich“ anwandte, dass er ihn für die Lösung wenn nicht des ganzen Problems der Wissenschaftslehre so doch einiger Seiten desselben bewusst und ausdrücklich benutzte. Schon der erste Satz der Ἀλήθεια, das „μέτρον ἄνθρωπος“, liegt, wie gesagt, in dieser Richtung. Jedenfalls ist der Begriff durch die protagoreische Wirklichkeitslehre in keiner Weise präcludirt; vgl. Theaet. 169 D: ἡμῖν ξυνεχώρησεν ὁ Πρωταγόρας περί τε τοῦ ἀμείνονος καὶ χείρονος διαφέρειν τινάς (vgl. auch 166 D). Dieser Begriff enthält auch das Mittel zur Parirung der demokritisch-platonischen „περιτροπή“: Es ist nun nicht ἕκαστος αὐτάρκης εἰς φρόνησιν; es ist nicht absurd, politische und häusliche φρόνησις und ἀρετή zu lehren (vgl. Prot 318 E. Xen. Mem. I, 2. 14 f).

Protagoras, wenn er auch alle Vorstellungen Aller für gleich „wirklich“ erklärte, doch zwischen ihnen wieder einen erheblichen anderweitigen Unterschied statuirt habe, nämlich den Unterschied des Werthes. Wir sind überzeugt, dass dieser Unterschied auch für die Frage wegen der objectiven „Wahrheit“ der Meinungen und Urtheile von durchschlagender Bedeutung ist.

Wir stellen die bezüglichen Data aus Platon zusammen; wir verfolgen Platons Versuche, die Anfänge der Lehre weiter zu bilden und suchen sie unsererseits in dem angesponnenen Sinne zum Abschluss zu bringen.

Nachdem der protagoreische Satz „Maass ist der Mensch“ dahin gedrängt worden ist, dass die Warnehmungen der Affen, Schweine und Kaulquappen, dass auch die Warnehmungen unter mangelhaften und irregulären Bedingungen, dass Erinnerungs- und freie Vorstellungen jeder Art, dass Illusionen, Visionen, Hallucinationen, Träume — wir könnten unsererseits Doppel- und Spiegelbilder, entoptische Erscheinungen, „subjective“ Gehörsempfindungen u. dgl. hinzufügen — kurz: dass alle Objecte des Bewusstseins als gleich wirklich und als Wissensinhalte zugegeben werden müssen, fragt Platon: Was würde und könnte nun wohl Protagoras zu seiner Apologie sagen? „Er ist todt. Wir müssen selbst versuchen, ihm zu helfen. Er würde wohl auch seinerseits das alles sagen, was wir zu seiner Vertheidigung beibringen“[1]). Und was wäre dies?

Dies etwa: Mag man auch allen Bewusstseinserscheinungen, die sich irgend einem animal darbieten, als solchen, Wahrheit und Wirklichkeit[2]), und bei und in ihrem Erlebniss dem Empfindenden und Vorstellenden Erkenntniss, Wissenschaft[3]) zuschreiben: nicht verwischt und nicht angetastet wird dadurch der grosse allgemein bekannte

[1]) Theaet. 164 E. 165 E. Vgl. 169 D. 171 D.

[2]) ἀλήθεια. Vgl. S. 218 ff.

[3]) ἐπιστήμη.

und anerkannte Werthunterschied zwischen Weisen und Thoren, zwischen Verständigen und Unverständigen[1]).

Was ist denn nun aber der Vorzug des Weisen und Klugen? — Es fehlt in der platonischen Beantwortung dieser Frage nicht an Beimischung derjenigen Farben, nach denen der Idealist gewöhnlich greift, wenn es sich um Charakteristik der „Sophisten“ handelt: Der Weise hat die Fähigkeit, einen Andern in Beziehung auf die Beurtheilung von Gut und Schlecht u. dgl. umzustimmen — durch Ueberredung[2]) umzustimmen, wird man sofort im Sinne der platonischen Denkgewohnheiten ergänzen müssen —; und für seine Virtuosität in dieser Beziehung lässt er sich bezahlen. Aber abgesehen von diesem bei Platon unvermeidlichen Colorit enthält die Darstellung Züge, die das, was später ausdrücklicher gesagt wird und was zugleich dasjenige ist, was überhaupt gesagt werden kann, glücklich vorbereiten.

Gleich die Analogie des Arztes[3]), die herangezogen wird, ist werthvoll: Er überragt darin den unkundigen Laien, dass er durch seine Heilmittel denjenigen Zustand hervorzurufen weiss, welcher der bessere ist[4]). Ebenso ändert der weise und tüchtige Politiker und Erzieher[5]) durch Reden und Gründe[6]) die Vorstellungen[7]), indem er nicht sowohl, wie man gewöhnlich sagt — die Anwendbarkeit dieser Termini wird ausdrücklich abgelehnt — die falschen durch wahre, sondern die schlechteren durch bessere[8]) ersetzt.

Wie steht es? Liegen diese Bemerkungen ausserhalb

[1]) a. a. O. 166 D: *Ἐγὼ γὰρ φημὶ τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα .... μυρίον μέντοι διαφέρειν ἑτέρον ἕτερου αὐτῷ τούτῳ ..... καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι .....* (vgl. 161 D E).

[2]) *πειθώ.* Vgl. S. 81, Anm. 3.

[3]) Für Platon selbst ist bekanntlich derselbe nicht Analogon des Sophisten, sondern des Philosophen. Vgl. z. B. Gorg. 501 A ff. Polit. 297 E.

[4]) *ἀμείνων* (Theaet. 167 A). [5]) Vgl. Phaedr. 271 C ff.

[6]) *λόγοι.* [7]) *φαντάσματα.* [8]) *βελτίω* (Theaet. a. a. O. B).

des Rahmens desjenigen, was Protagoras selbst explicite oder implicite gedacht und gesagt hat? ist es nicht mindestens der Art, dass er es wirklich selbst zu seiner Vertheidigung gesagt haben könnte? widerstrebt es irgendwie dem positivistischen Prinzip? Sieht nicht sogar die ausdrückliche Vermeidung der Ausdrücke „Wissenschaft“ und „Wahrheit“ und die Ersetzung derselben durch Werthbegriffe und durch „Weisheit, Klugheit“ wie ein Kunstgriff aus, welcher dem Protagoras selbst wohl zugetraut werden darf? Jedenfalls ist diese Sprechweise nicht platonisch[1]); und der Referent hat jedenfalls beabsichtigt, in dieser Wendung, der er unverkennbar einen Stich in's Spielerische oder Geschraubte zu geben sucht[2]), die Prosopoiie echt zu machen. Uebrigens war es vielleicht gar nicht so wunderlich und abgeschmackt, nachdem der Terminus *Ἀλήθεια* einmal durch die grundlegenden Sätze im Sinne von Wirklichkeit gebraucht war, für die Bedeutung Wahrheit sich nach einem Terminus weniger zweideutigen Charakters umzusehen.

Und möchten die bevorzugten Ausdrücke den Stilgesetzen wissenschaftlicher Terminologie[3]) selbst nicht ganz entsprechen, wären sie selbst nicht ohne Rücksicht auf frappirende, blendende Wirkung ersonnen: für das, was wir innerhalb aller subjectiv gewissen Wirklichkeit als das „Wahre“ anzusprechen und auszusondern haben, ist in ihnen mit beifallswürdiger Bestimmtheit der Gesichtspunkt eines höheren Werthes in's Auge gefasst.

Nach dem platonischen Bericht freilich nur, damit — wie der sarkastisch-humoristische Schriftsteller die Sache wendet — klar werde, dass der Sophist des vielen

[1]) So wenig, dass Platon, wo er ganz er selbst ist, wie wir sahen, (vgl. S. 222 ff.) die beiden Bedeutungen von *ἀληθής* unbedenklich verwirrt. Auch nennt er umgekehrt schlechte Meinungen falsche: Die Erzählungen vom Hades z. B. heissen im Staat (vgl. Krohn, a. a. O. S. 11) falsch, weil sie den „Wächtern“ schädlich sind. Vgl. auch Phileb. 40 E.

[2]) Vgl. z. B. *ἃ δή τινες .... ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν.*

[3]) Vgl. J. St. Mill Logic IV, 6.

Geldes werth sei, das er sich für seinen Wahrheits-Unterricht bezahlen liess.

29. Die Nützlichkeits-Urtheile.

Aber worin sollte denn wohl der höhere Werth der wahren vor den unwahren Behauptungen liegen? worauf sich gründen? welches soll der Massstab sein?

Es wird sich mit völliger Sicherheit und Genauigkeit nicht mehr feststellen lassen, wie viel Protagoras selbst für die Beantwortung dieser Fragen gethan hat. Was wir bei Platon lesen, scheint uns soviel immerhin deutlich zu machen, dass er gerade an dieser Leistung nicht unbetheiligt war.

Nach einigen für unsern gegenwärtigen Zweck irrelevanten Bemerkungen fährt Platon fort[1]): Aber man wird uns vielleicht nicht für befugt halten, im Namen des Protagoras ein Zugeständniss zu machen[2]). Wir wollen dasselbe daher aus seinem Buche selbst zu gewinnen suchen[3]): Zunächst hält freilich Jeder sich selbst für den Klügsten. Aber in Zeiten der Noth: im Kriege, in Krankheiten, auf der See erwartet man Rettung doch allein von den Sachverständigen, die sich durch nichts vor den Uebrigen auszeichnen als durch Wissen (*εἰδέναι*).

Würde also Protagoras keinen Vorzug des Wissens statuiren, würde er wirklich jedes Urtheil gelten lassen, so würde das Urtheil derer, die sich in Zeiten der Noth auf sachverständige Autoritäten verlassen, von seinen eigenen Prinzipien aus, seine Ansicht umstossen: Er würde seine eigene Lehre Lügen strafen, wenn er zugestände, dass auch die Ansicht derer, die glauben, dass er unrecht habe,

---

[1]) Theaet. 169 D ff.

[2]) Nämlich das Zugeständniss, dass trotz der Gleichwirklichkeit aller Vorstellungen und Erfahrungen doch nicht alle Individuen gleich weise und klug sind.

[3]) a. a. O. E: *μὴ τοίνυν δι' ἄλλων, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου ὡς διὰ βραχυτάτων λάβωμεν τὴν ὁμολογίαν.*

wahr sei[1]); für Niemand also wäre die „Wahrheit" des Protagoras wahr[2]).

Durch diese selbstvernichtende Wendung[3]) soll Protagoras einerseits widerlegt, andererseits zu dem beabsichtigten Zugeständniss des Werthunterschieds gedrängt sein.

Indessen schon Andere haben bemerkt[4]), dass gerade der Titel des protagoreischen Buches, welcher von Platon in pointirtem Wortwitz zur Selbstvernichtung des Sophisten verwandt wird, schon von vornherein den Anspruch des Besserwissens vor Andern zu erheben scheine, den Platon erst indirekt dem Gegner als Zugeständniss abdrücken möchte. Bei der Spielerei und Verwirrung, die den platonischen Gebrauch von Sein und Wahrheit kennzeichnet[5]), lässt sich Recht und Unrecht des Protagoras und folgeweise sein und des Platon Verdienst um diesen Zug positivistischer Erkenntnisstheorie nicht genau bestimmen.

Jedenfalls zweifelt auch der platonische Sokrates a. a. O. nicht, dass der grosse Eristiker, lebte er noch, sich auch von diesem vermeintlich letalen Schlag wieder erholt und sich emporgearbeitet hätte; nun freilich, fügt er hinzu, „müssen wir schon mit uns selbst auskommen, so gut es geht"[6]). So wird denn von Neuem an den Werthunterschied der Urtheile angeknüpft. Sokrates ist der Meinung, dass der Logos des Protagoras auf diese Weise am ehesten aufrecht zu erhalten sei[7]). Es ist klar, dass, falls sich diese Meinung bestätigte, — und sie wird allerdings von Platon im Folgenden für eine umfangreiche Klasse von Fällen durchgeführt — damit ein für den Standpunkt des Protagoras so günstiges Argument und Zeugniss beigebracht wäre, dass die historische Frage, ob Platon den zugeführten

---

[1]) *οὐκοῦν τὴν αὑτοῦ ἂν ψευδῆ ξυγχωροῖ, εἰ τὴν τῶν ἡγουμένων αὐτὸν ψεύδεσθαι ὁμολογεῖ ἀληθῆ εἶναι* (171 B).

[2]) *οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου ἀλήθεια ἀληθής* (C).

[3]) Es ist die berühmte „*περιτροπή*" (vgl. S. 264, Anm. 3).

[4]) S. 264, Anm. 1. [5]) Vgl. S. 122 ff.

[6]) *ἡμῖ ἀνάγκη χρῆσθαι ἡμῖν αὐτοῖς, ὁποῖοί τινές ἐσμεν* (a. a. O. D).

[7]) *ται ῃ ἂν μάλιστα ἵστασθαι.*

Succurs mehr aus eigenen oder aus Protagoras' Mitteln erstellt hat, hinter der andern sehr zurücktritt, aus welchen psychologischen Motiven und aus welchen objectiven Gründen er nach und trotz solcher Concession und Anerkennung seine unpositivistische Ideenlehre noch hat nothwendig finden können[1]). —

Was vorher bloss als Analogie benutzt war, wird demnächst zur Sache selbst als Beispiel herangezogen. Mag auch, heisst es, Jedem warm, trocken, süss u. s. w.[2]) sein, was ihm so erscheint, weil er so affizirt wird: in Gesundheitsangelegenheiten, wenn irgendwo, ist nicht die Ansicht jedes alten Weibes, Kindes oder gar Thieres hinreichend, sondern nur dessen, der heilen kann[3]).

Und was von dem Gute der Gesundheit gilt, das lässt sich auf alle andern Güter und Zwecke übertragen. Nicht Jeder ist im Stande zu sagen, was ihm und Andern gut und nützlich ist; nicht ist jedes scheinbare Gut auch ein wirkliches.

Diese Regel findet bis in die weitesten und höchsten Regionen ihre Anwendung. Gesetzgeber und Gesetze beabsichtigen wohl nach bestem Wissen und Vermögen mit ihren Anordnungen und Institutionen der Gesammtheit oder wenigstens der massgebenden Partei oder privilegirten Classe[4]) nützlich zu sein. Aber die Erfahrung lehrt, dass sie oft irren; sie irren, indem sie ihr Ziel verfehlen; was ihnen „gut" zu sein schien, stellt sich nachher in Wirklichkeit anders dar[5]). Ihre Meinung erwies sich

---

1) Vgl. S. 104, Anm. 1.

2) 171 E; Vgl. 178 B ... *λευκῶν, βαρέων, κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων. ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὑτῷ καὶ ὄντα.*

3) 172 A.

4) Platon und Aristoteles unterschieden bekanntlich nach dieser Differenz die guten von den schlechten Verfassungen.

5) Wir könnten hinzufügen, dass sie oft auch, aus Unkenntniss der richtigen Mittel das — wenn selbst richtig bestimmte — Ziel verfehlend, irre gehen.

als falsch; oder in protagoreischer Terminologie geredet: als schlecht[1]).

Es ist hiernach deutlich, dass die relativistischen Grundlagen der protagoreischen Erkenntnisslehre, mindestens auf dem Gebiet der Urtheile über Wohl und Wehe, nicht hindern würden, eine absolute Wahrheit zu constituiren. Nach Platon trifft das wahre Urtheil die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit, mit der das wahre Nützlichkeitsurtheil sich zu decken hat, ist das beabsichtigte Gute. Der absolute Preis muss derjenigen Ansicht zukommen, welche dasselbe voll und ganz herbeizuführen weiss; sie ist ein Maximum, das nicht überschritten werden kann; sie ist ein absolutes Ideal; und ist doch ein Ideal, das keiner jenseitigen Wirklichkeit bedarf, ein Ideal, das in dieser erlebbaren Erfahrung zu erreichen — oder zu verfehlen ist.

30. Subsumtion des Nützlichkeits-Urtheils unter den Gattungsbegriff: Zukunfts-Urtheil. Schluss.

Platon hat diese Anfänge einer positivistischen Wissenschaftslehre noch einen Schritt weitergeführt.

Er fragt: Welches mag wohl der Klassenbegriff sein, welchem die das individuelle oder allgemeine, das körperliche oder geistige Wohl betreffenden Urtheile (bei denen der Begriff einer absoluten Wahrheit sich so klar herausstellt) einzuordnen sind?[2])

Es sind Urtheile, welche die Zukunft betreffen. Was von den Urtheilen über zukünftigen Nutzen und Schaden gilt, gilt von Zukunftsurtheilen überhaupt. Diejenigen sind,

---

1) *περὶ δὲ τἀγαθοῦ οὐδένα ἀνδρεῖον ἔθ᾽ οὕτως εἶναι, ὥστε τολμᾶν διαμάχεσθαι ὅτι καὶ ἃ ἂν ὠφέλιμα οἰηθεῖσα πόλις ἑαυτῇ θῆται, καὶ ἔστι ..... τούτου δή που στοχάζεται νομοθετουμένη, καὶ πάντας τοὺς νόμους, καθ᾽ ὅσον οἴεταί τε καὶ δύναται, ὡς ὠφελιμωτάτους ἑαυτῇ τίθεται .... ἦ οὖν καὶ τυγχάνει ἀεί, ἢ πολλὰ καὶ διαμαρτάνει ἑκάστη; οἶμαι ἔγωγε καὶ ἁμαρτάνειν* (177 D ff.).

2) .... *εἰ περὶ παντός τις τοῦ εἴδους ἐρωτῴη, ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν* (178 A).

protagoreisch ausgedrückt, (absolut) gut, d. h. *wahr*, welche die Zukunft, wenn sie einst ihrerseits gegenwärtige Wirklichkeit wird, bewährt. Diejenigen Personen, welche solche Urtheile auf einem bestimmten Gebiete prompt und zuverlässig zu gewinnen wissen, sind auf diesem Gebiete „Weise“, Kunst- und Sachverständige. Sie haben, können wir sagen, die einschlägige „Wissenschaft“ und „Erkenntniss“. Solche Wissenschaft schreibt Platon z. B. dem sachverständigen Arzt, Landmann und Musiker zu[1]).

Er schliesst seinerseits mit der siegesbewussten Bemerkung, dass neben der Peritrope[2]) der letzte Gedanke[3]) den Logos des Protagoras — nämlich die extreme und, wie es uns wenigstens schien, erst von Platon selbst und nicht ohne Sophistik in dies Extrem getriebene Lehre, dass Jeder in jedem Falle sein eigener Richter der Wahrheit sei — am meisten schlage. Und doch ist dieses Ergebniss für Platon selbst ungünstiger als für Protagoras. Es ist jedenfalls *erstens* so weit davon entfernt, dasjenige, was wir als den wichtigsten Bestandtheil und als das eigentliche Fundament der protagoreischen Doctrin, worauf es uns jedenfalls allein ankommt, herausgesondert haben, irgendwie zu alteriren, dass im Gegentheil die Wirklichkeit, mit der — ganz im platonischen Sinne — die postulirte Wahrheit congruent gedacht wird, durchaus hier den protagoreischen Charakter des unmittelbaren, gegen alle Skepsis gefeiten, bewussten Erlebnisses hat. Und *zweitens* ist mit dem zur Widerlegung des Protagoras in's Spiel gesetzten Gedanken ein Keim gewonnen, der, consequent und organisch ausgestaltet, eine so völlig zureichende Philosophie des Lebens und der Wissenschaft ermöglicht, dass zu der platonischen Ideenlehre keine Veranlassung mehr bleibt.

---

[1]) 178 C ff. Vgl. auch Phileb. 39 E f. [2]) S. 269, Anm. 3.

[3]) Wir haben ihn wohl durchaus für einen von Platon selbst concipirten zu halten. Vgl. vor Allem: *Ἦ καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι, ὦ Πρωταγόρα, ἔχει τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ καὶ οἷα ἂν οἰηθῇ ἔσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκείνῳ τῷ οἰηθέντι;* (Theaet. 178 B C).

Es wird in den beiden folgenden Capiteln unsere Aufgabe sein, einerseits zu zeigen, wie wenig die Philosophie Platons und seiner Nachfolger im Stande gewesen ist, die von ihr selbst gesteckten und die aus den theoretischen und praktischen Bedürfnissen des menschlichen Bewusstseins resultirenden Ziele und Ideale zu erreichen und zu verwirklichen und andererseits, dass der protagoreische Positivismus, so wie wir ihn in dem Obigen charakterisirt haben, dasjenige, was die Ideenlehre verfehlte, wirklich zu leisten im Stande ist.

Zunächst beabsichtigen wir, die beiden Standpunkte auf dem Gebiete der *Ethik* sich auseinandersetzen zu lassen. Es ist kein Zweifel und ist von uns auch schon oben mehrfach hervorgehoben worden[1]), dass es in innerster Tiefe und an erster Stelle *ethische* Motive waren, welche Platon jenen leidenschaftlich romantischen Abscheu gegen allen Sensualismus und Relativismus einflössten, der ihn schliesslich in seine Ideen-Metaphysik trieb. Er wollte lieber das positiv Gegebene mit seinen Füssen von sich stossen und Phantasiegebäude auf transcendente Grundlagen bauen, ehe er sich in dem Glauben an ein ewiges, unveränderliches, absolutes, objectiv gültiges Ideal des *sittlich Guten* irre machen liesse. Es ist kein Zweifel, dass auch jetzt noch es zu alleroberst immer ethische Bedenken sind, die jedem Versuche entgegenstehen, mit den erfahrungsmässig nachweisbaren, mit den *gegebenen* Materialien dem Leben und der Wissenschaft das erforderliche philosophische Fundament unterzulegen. Und doch dürfte sich ohne Schwierigkeit nachweisen lassen, wie wenig der platonische Verdacht, dass der protagoreische Empirismus und Relativismus *die Sittlichkeit* prinzipiell gefährde, auf einem haltbaren Grunde ruhe. Gerade hier war am ehesten mit antiplatonischen, positivistischen Principien vorwärts zu kommen[2]). Wir sind aber überhaupt der Meinung, dass diese Principien *keinem berechtigten Bedürfniss und*

---

[1]) Vgl. S. 23 f. [2]) Vgl. S. 224, Anm. 3.

Gefühle des Menschengeistes irgendwie den Weg verlegen.

Sollte nicht — was zunächst die Ethik angeht — schon aus dem bisher Entwickelten[1]) die Vermuthung aufsteigen, es möchte wohl gar gelingen, dem Begriffe des Nützlichen[2]), auf den wir im vorigen Paragraphen stiessen und der gewiss das irdischste und vulgärste aller Motive bezeichnet, und letztlich auf die Begriffe des Bedürfnisses, Reizes und Interesses, der Befriedigung und Lust zurückführt, mit Hilfe vor Allem der Associations- und Evolutionslehre[3]), allmählich eine so umfassende Weite und so emporweisende Richtung zu verleihen, dass er nicht bloss die Kraft gewinnt, die sinnlich genusssüchtige und leichtsinnige Ausbeutung des Moments um den Preis einer langwierigen, lästigen oder qualvollen Zukunft zu verhüten, sondern auch jede den Einzelnen in Zucht und Dienst nehmende Haus-, Staats- und Gesellschafts-Moral mit Impulsen der Gerechtigkeit, der Humanität, der Rücksicht auf die allgemeine, materielle und geistige Wohlfahrt so zu erfüllen[4]), dass von den positivistischen Grundsätzen des Protagoras selbst da nicht abgegangen zu werden braucht, wo seine eigenen Ableitungen ihrer individuellen, zeitlichen und nationalen Befangenheit völlig entkleidet und wohl gar in unendliche Aufgaben übergeleitet werden?

Ein solcher Positivismus möchte es dann allerdings fraglich erscheinen lassen, warum er nicht auch auf den Namen Idealismus Ansprüche habe.

---

1) Vgl. S. 47, Anm. 5; S. 52, Anm. 2; S. 53, Anm. 1. 3; S. 243 f.; 254 f.; 257, Anm. 3; 258; 260.

2) Selbst Platon bemerkt (vgl. o. S. 21): *κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν* (Rep. 457 B) .... *οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἑκάστου.... οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστί, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ᾖ πεποιημένον ἢ πεφυκός;* (601 D).

3) Vgl. oben S. 49 ff.

4) Vgl. vorläufig G. Th. Fechner, das höchste Gut, 1846, S. 5. 17. 21 f. 27. 43. 45 ff. und oben S. 150, Anm.; S. 165, Anm. 2.

Nur freilich: da er ganz von dieser Welt wäre[1]), wäre es der platonische sicher nicht. Und auch der kantische könnte es nicht sein. Obwohl auch er mit „selbstgemachten“ Begriffen und Ideen operiren würde, so würden sie doch nicht — wie bei Kant — aus „reiner Spontaneität“ entstanden sein[2]). Auch sie müssten aus „sinnlichen“ Wurzeln hervorspriessen. Die „Phantasie“ und der „Wunsch“ würden eher als die Erzeuger zu nennen sein als die kantische „Vernunft“[3]). Und diese Erzeugung würde denjenigen Gesetzen unterstellt sein müssen, denen erfahrungsmässig die Entwickelung des Bewusstseins überhaupt gehorcht[4]).

---

1) Vgl. § 11; § 16; § 26 f.; S. 271. 2) Vgl. S. 159; 175, Anm. 2.

3) Vgl. Kants Analogien, S. 309, Anm. 216; oben S. 158, Anm. 3.

4) Vgl. S. 163 f. 229.

Druck von W. Pormetter in Berlin C., Neue Grünstrasse 30.

VOLUME 2

Idealismus und Positivismus.

Eine kritische Auseinandersetzung

von

Ernst Laas.

Zweiter Theil:
Idealistische und positivistische Ethik.

BERLIN.
Weidmannsche Buchhandlung.
1882.

IDEALISTISCHE UND POSITIVISTISCHE
ETHIK.

VON

ERNST LAAS.

BERLIN.
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.
1882.

Inhaltsverzeichniss.

Zweites Buch.

Idealistische und positivistische Ethik.

Seite

Einleitung.

Erstes Capitel.

Der ethische Platonismus. Kritische Erinnerungen dagegen.

Erster Abschnitt: Die Ethik Platons.

Zweiter Abschnitt: Die späteren Ausgestaltungen der Ethik Platons.

Einleitung.

1. Allgemeines über platonische und positivistische Ethik: ihre Opposition gegen denselben Feind.

Die sittlichen Maximen und Gewohnheiten, welche Platon in Athen um sich sah, mussten jede ernster und tiefer angelegte Natur mit Schrecken erfüllen und für die Zukunft besorgt machen. Wir können ihm seine Abneigung und Entrüstung noch heute nachfühlen. Die Zeichnung, die er von den Zuständen und Ansichten seiner Landsleute und Zeitgenossen entworfen hat und gegen die er seinen ethischen Idealismus in's Feld führte, ist in wesentlichen Zügen dem Bilde ähnlich, das auch wir von unseren Hauptgegnern vor Augen haben. Was er bekämpfte, war, kurz ausgedrückt, die rücksichtslose Genusssucht und der Egoismus, die ethische Frivolität und Skepsis. Wir haben kein Bedürfniss, diesen Potenzen und Richtungen irgend ein Zugeständniss zu machen; so wenig wir andererseits gewillt sind, Platons genetische Erklärung derselben oder gar das, was er gegen sie dogmatisch glaubte aufrichten zu müssen, uns zu eigen zu machen. Wir wollen vielmehr versuchen, in der Mitte zwischen und im Gegensatz zu jener skeptischen Eigensucht und dem platonischen Idealismus für eine positivistische Ethik den Grund zu legen, welche der absoluten „Ideen“, des Jenseits, der Ascetik und Weltflucht Platons sich entäussernd, dem irdischen Menschen seine begründeten Ideale zu unendlichen Aufgaben erweitert[1]).

---

[1]) Vgl. 1. Band, S. 117, 124 f., 274.

Wir erinnern zunächst an die Denk- und Handlungsweisen, die Platon ablehnte und zu überwinden suchte, wie wir selbst sie zurückweisen und bekämpfen.

Seitdem — im perikleischen Zeitalter — Athen das „Prytaneum der Weisheit“ geworden war, zu dem die „Sophisten“ aus Ost und West und Süd und Nord, ihre geistigen Waren anbietend, zusammenströmten[1]), kamen neben den neuen naturphilosophischen Einsichten und logisch-rhetorischen Gewandtheiten auch wundersame praktische Auffassungen in Curs. Viele, die sich aus den Lehren der Fremden sonst nichts machten, eigneten sich die in's Praktische laufenden Consequenzen derselben um so lieber an.[2]) Und wer sie in Worten zu bekennen scheute, prägte sie um so treuer in seinen Handlungen aus[3]). In tausend und aber tausend Stimmen und Beispielen umschwirrten sie die heranwachsende Jugend und machten sie an dem Glauben der Väter irre[4]). Die Namen, welche Platon[5]) und Andere[6]) als die Urheber der neuen Moral uns nennen, sind mehr oder weniger gleichgültig; der Inhalt ihrer Lehre lässt sich folgendermassen zusammenfassen. Sie enthält übrigens bunt durcheinander skeptische und positivistische Gedanken; es kann nicht befremden, dass die ersten die zweiten mit verdächtigten, zumal eine Scheidung nicht sogleich möglich scheinen musste.

Das Sittlichgute und Gerechte, so hiess es, beruht auf Meinung, Satzung, Willkür, Convention und Auctorität; es ist Ausfluss des jeweiligen Willens der in den Staaten herrschenden Gewalten; es hat Geltung, so lange es den Gewalthabern beliebt; sobald sie andere Bestimmungen treffen, ist etwas Anderes gut und gerecht. Die Satzungen

---

[1]) Vgl. Platon, Protag. 337 D, 313 C.
[2]) Vgl. Theaet. 172 B.
[3]) Gorg. 483 A, 492 D, Theaet. 176 C.
[4]) Vgl. Rep. 358 C, 365 C, 583 C ff., Phileb. 66 E, Legg. 890 A.
[5]) Vor allem im Protagoras, Theaetet, Gorgias und in der Republik.
[6]) Vgl. Diog. Laert. II, 16; 93; IX, 61; Plutarch in der vita Alex. M.

über Rechte und Pflichten wandeln sich mit der Zeit, wechseln von Ort zu Ort, wie die Maasse und Gewichte. Es gibt nichts, was über die Besonderheiten und Differenzen fort allgemeingültig und allgemein anerkannt wäre, was an sich, durch sich selbst, von Natur, ursprünglich, was objectiven und constanten Werth hätte[1]). Suche man hinter dem herrschenden Rechte irgend etwas Bestimmteres, als die blosse Willkür, so sei es höchstens der Nutzen der jeweiligen Regierung, d. h. des jedesmal stärkeren Theiles[2]).

Wenn die Gerechtigkeit von Dichtern, Eltern und Erziehern immerwährend als etwas „Schönes“ angepriesen werde, so geschehe es nur der Folgen wegen. Denn allerdings: Wer den Anforderungen der Gesetze und Sitten gemäss lebe und Jedem das Seine gebe, geniesse das Vertrauen seiner Mitbürger, gewinne Ehren und einflussreiche Stellungen u. s. w., während der gesetzwidrig Lebende die

---

[1]) Platon, Theaet. 172 A f.: ... καλὰ ... καὶ δίκαια .... οἷα ἂν ἑκάστη πόλις οἰηθεῖσα θῆται νόμιμα αὑτῇ, ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἑκάστῃ ..... ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον (vgl. 167 C, 177 CD, Gorg. 482 E ff., Rep. 538 C ff.); Legg. 889 E: .... τὰ δὲ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα· ἃ δ' ἂν μετάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνόμενα τέχνῃ καὶ τοῖς νόμοις, ἀλλ' οὐ δή τινι φύσει. Arist. Nic. Eth. 1094[b] 15 ff.: τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια ... τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή — 1134[b] 20: ... νομικὸν δὲ (δίκαιον) ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον ... τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα· δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν ... τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν ... οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα τὰ οἰνηρὰ καὶ σιτηρὰ μέτρα. (Vgl. 1104[a] 3 ff.) Diog. Laert. IX, 61: οὐδὲν οὔτε καλὸν ... οὔτε δίκαιον ... εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει ... οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.

[2]) Rep. 338 C: ... τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον ... τίθεται ... τοὺς νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὑτῇ ξυμφέρον ... καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς ... ἀδικοῦντα ... τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον.

mannigfachsten Strafen zu gewärtigen habe[1]). Aber jener Vortheile werde auch derjenige theilhaftig, welcher den äussersten Grad der Ungerechtigkeit zu üben geschickt genug sei, welcher ungerecht sei, aber nach aussen gerecht zu scheinen vermöge[2]). An sich sei die Gesetzlichkeit, Gerechtigkeit und Selbstbeschränkung eine Mühe und Last, ein Opfer und ein Zwang, ein nothwendiges Übel, den Andern nützlicher und werthvoller, als demjenigen, der sie habe[3]).

Die Natur treibe uns an und es sei auch an sich das Rechte und Schöne, weil das für jeden selbst Werthvolle, ungerecht zu sein, Selbstsucht und Begierden uneingeschränkt wachsen zu lassen, uns nichts zu versagen und dem Leben so viel Genuss als möglich abzugewinnen, die Andern aber zu übervortheilen und zu tyrannisiren[4]).

Hätte Jemand ein magisches Mittel, bei allen Rücksichtslosigkeiten und Ruchlosigkeiten gegen Andere absolut verborgen zu bleiben, so würde es sich sofort zeigen, wie viel ihm die gesetzlichen Einschränkungen werth sind; er würde sich nach Herzenslust alles Verbotene erlauben.[5])

[1]) Gorg. 470 A, 472 D, 473 B f.; Rep. 338 E, 362 E ff., 613 B ff; Diog. Laert. II, 93.

[2]) Theaet. 176 B f., Rep 361 A, 365 C, 505 D.

[3]) Protag. 337 D: ὁ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. Gorg. 492 B: πῶς οὐκ ἂν ἄθλιοι γεγονότες εἴησαν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τῆς δικαιοσύνης ... Rep. 343 C: ... τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι ... οἰκεία δὲ βλάβη. 358 C: πάντες αὐτὸ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ' οὐχ ὡς ἀγαθόν. 359 C: νόμῳ βίᾳ παράγεται ... 364 A: καλὸν μὲν ἡ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, χαλεπὸν μέντοι καὶ ἐπίπονον. Vgl. Aristoph. Nubb. 1061 f., 1071 f.

[4]) Gorg. 491 E: ... δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι ... ταύταις δὲ ... ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν ... καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. (Vgl. 491 D, 492 D). Rep. 348 C: ἀδικίαν μὲν λυσιτελεῖν, δικαιοσύνην δ' οὔ. 349 C: ἁμιλλήσεται ὡς ἁπάντων πλεῖστον αὐτὸς λάβῃ. 358 E: πεφυκέναι γὰρ δή φασι τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν ... Aristoph. a. a. O. 1072 ff.: τί σοι ζῆν ἄξιον, τούτων ἐὰν στερηθῇς; ... χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν.

[5]) Rep. 344 B f, 348 D, 359 C ff., 361 B.

Was die Verborgenheit ermögliche, glücke zum Theil auch der Verschlagenheit, insbesondere der Kunst, in etwaigen Processen die schlechte Sache vertheidigend zur „besseren" zu machen[1]).

Gesetz und Gerechtigkeit seien eine Erfindung zu Nutzen und seitens derer, die sich selbst nicht schützen können, die sich schwach fühlen, der hilflosen, elenden Plebs[2]). Zwischen der natürlichen Begierde, Allen unrecht zu thun und der thatsächlichen Gefahr, von Allen unrecht zu leiden, seien die Ordnungen der Gleichheit und Gerechtigkeit eine Art von Compromiss und Vermittelung[3]). Wer kein Unrecht von Andern zu befürchten habe, bedürfe ihrer nicht. Wer sich tüchtig, klug und stark genug fühle, zerreifse einem

[1]) Gorg. 480 A, 511 C, Rep. 365 D, Aristot. Rhet. 1402ª 24, Aristoph. a. a. O. 1036 ff.

[2]) Der Widerspruch, der schon Platon auffiel (vgl. Gorg. 488 C ff.), dass das Recht einmal als Ausdruck der Gewalt (und zwar auf der einen Seite ihrer Willkür auf der andern ihres Nutzens) und das andere Mal als Schutzmittel der Schwachen gedacht wurde, ist gewifs historisch echt und erklärt sich zum Theil durch die Verschiedenheit der Theoretiker, zum Theil durch die Rücksicht auf die verschiedenen politischen Constitutionen, zum Theil durch die Mehrdeutigkeit der Ausdrücke. Das abschreckend Gleiche in den widerstreitenden Ansichten war die Leugnung des objectiven Werthes und der absoluten Verbindlichkeit aller Rechtsnormen.

[3]) Gorg. 483 B: οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποί εἰσι καὶ οἱ πολλοί ... ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους ... καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν ... ἀγαπῶσι γάρ, οἶμαι, αὐτοί, ἂν τὸ ἴσον ἔχωσι φαυλότεροι ὄντες. Vgl. 484 A, 488 E, 489 C. Rep. 344 C: οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι ὀνειδίζουσιν οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν. 359 E: ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται ... τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν τὸ δὲ αἱρεῖν δοκεῖ λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι· καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι ... καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὖσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ, τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὂν τούτων ἀμφοτέρων ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὡς ἀγαθὸν, ἀλλ' ὡς ἀρρωστίᾳ τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον. 360 D: ... ἐπαινοῖεν δ' ... ἐξαπατῶντες ἀλλήλους διὰ τὸν τοῦ ἀδικεῖσθαι φόβον. 366 D: οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος, ἀλλ' ὑπὸ ἀνανδρίας ἢ γήρως ἤ τινος ἄλλης ἀσθενείας ψέγει τὸ ἀδικεῖν, ἀδυνατῶν αὐτὸ δρᾶν ... ὁ πρῶτος τῶν τοιούτων εἰς δύναμιν ἐλθὼν πρῶτος ἀδικεῖ, καθ' ὅσον ἂν οἷός τ' ᾖ.

Löwen gleich und schüttele ab ihre Bande, trete die Satzungen mit Füfsen und schalte und walte wie ein Tyrann, nach Belieben tödtend, verjagend, Güter confiscirend u. s. w. [1]). Dies allein sei im Sinne der Natur, dies sei Naturrecht. Die Natur wolle, dass der Tüchtigere, der Stärkere siege und herrsche. In dieser Richtung lägen die heroischen Thaten, welche die Dichter preisen. So verführen auch die Völker gegen einander. Welches Volk stark genug sei, überziehe andere mit Krieg, um sie sich zu unterjochen[2]). Nur Sclavenseelen ertrügen Gewalt, Unterordnung und Beeinträchtigung. Der jugendfrische, willenskräftige Mann lasse sich keine Unbilden gefallen und suche selbst der Übrigen Herr zu werden[3]). Wer nicht mit eigener Macht auf die Höhe des Lebens sich emporschwingen kann, muss sich an diejenigen anschliessen, welche die Macht haben und Güter auszutheilen vermögen[4]); muss mit Andern zu Schutz und Trutz sich verbünden, um soviel

[1]) Gorg. 483 E: . . . ὥσπερ λέοντας κατεπᾴδοντες . . . ἐὰν δέ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγών, καταπατήσας . . . νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας . . . 466 B: . . . ὥσπερ οἱ τύραννοι, ἀποκτιννύασί τε ὃν ἂν βούλωνται καὶ ἀφαιροῦνται χρήματα καὶ ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἂν δοκῇ αὐτοῖς (vgl. 468 E, 469 C). Rep. 344 A. . . . ἐὰν ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς . . . ἐστὶ δὲ τοῦτο τυραννίς, ἣ οὐ κατὰ σμικρὸν τἀλλότρια καὶ λάθρᾳ καὶ βίᾳ ἀφαιρεῖται . . . ἀλλὰ ξυλλήβδην . . .

[2]) Gorg. 483 D: ἡ . . . φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου . . . ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι . . . Πίνδαρος . . . τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος . . . ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων. 490 A: . . . τὸ βελτίω ὄντα καὶ φρονιμώτερον καὶ ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν τῶν φαυλοτέρων. 491 B: οἳ ἂν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ὦσιν . . . καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν . . .

[3]) Gorg. 483 B: οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινός, ᾧ κρεῖττόν ἐστι τεθνάναι ἢ ζῆν . . . 491 E: πῶς ἂν εὐδαίμων γένοιτο ἄνθρωπος δουλεύων ὁτῳοῦν; 508 D.

[4]) Gorg. 486 D: ζηλῶν . . . οἷς ἔστι καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθά. 492 C, 510 A ff., 513 A.

als möglich nach Belieben zu thun, ohne Strafe zu leiden[1]). Wer dies nicht thut, ist allem Ungemach ausgesetzt[2]).

Auf alle Fälle ist die höchste Summe sinnlicher Lust, Ungebundenheit, Willkür und Macht das erstrebenswertheste Gut, die wahre Glückseligkeit[3]); Leben heisst Begehren, Geniessen; sich des Genusses enthalten und nichts Begehren heisst todt sein[4]). Die höchste Lebensklugheit besteht darin, das höchste Maass von Unrecht und Vergewaltigung durchsetzen, ganze Völker unter den Fuss bringen zu können[5]). Maass, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit sind an sich vom Übel; nur die Zahmen, Einfältigen und Erbärmlichen üben und preisen sie[6]); es sind conventionelle, künstliche, widernatürliche und werthlose Zierlichkeiten und Zauberformeln, erfunden vor allem, um die Gewaltigen des Lebens im Zaume zu halten, um die wahrhaft Tüchtigen von den ihnen gebührenden Ehren und Vortheilen abzudrängen[7]). —

Solchen Ansichten und Praktiken gegenüber war es dem Philosophen, der durch die sophistisch sokratische Schule

[1]) Rep. 361 B, 365 D.

[2]) Gorg. 486 A ff.

[3]) Vgl. Gorg. 452 D, 469 C, 470 D ff.; 490 A, 492 C: . . . τῇ ἀληθείᾳ . . . τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία.

[4]) Vgl. Gorg. 492 E, 494 A f., Phaedon, 65 A, Rep. 505 B; — vor. S. Anm. 3.

[5]) Rep. 348 D: . . . φρόνιμοι . . . οἵ γε τελέως . . . οἷοί τε ἀδικεῖν, πόλεις τε καὶ ἔθνη δυνάμενοι ἀνθρώπων ὑφ' ἑαυτοὺς ποιεῖσθαι.

[6]) Gorg. 491 D: . . . τοὺς ἠλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας . . . 492 A: . . . οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὑτῶν ἀνανδρίαν . . . . τί τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης . . . Rep. 343 C: . . . τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων . . . ποιοῦσι τὸ ἐκείνου ξυμφέρον κρείττονος ὄντος καὶ εὐδαίμονα ἐκεῖνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ' ὁπωστιοῦν. 348 C: . . . τὴν δικαιοσύνην . . . πάνυ γενναίαν εὐήθειαν . . . τὴν ἀδικίαν . . . εὐβουλίαν. 349 B: . . . ἀστεῖος καὶ εὐήθης.

[7]) Gorg. 483 E . . . νόμον . . . ὃν ἡμεῖς πλάττοντες . . . τοὺς . . . ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν κατεπᾴδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα . . . . μαγγανεύματα . . . . 492 C: καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.

der Reflexion und Kritik hindurch gegangen war, unmöglich sich genügsam und pietätsvoll bei dem naiven Kinderglauben zu beruhigen[1]), als ob die sittlichen Praedicate, welche in den heimischen Gesetzen und Sitten und in den Lehren des Hauses und der Schule ausgeprägt waren, absoluten, in sich selbst gegründeten Werth hätten und ohne Rücksicht auf persönliche Vortheile an und für sich selbst Achtung und Respect verdienten. Dieselben hielten an vielen Stellen auch seiner Kritik nicht Stand.

Wollte er nun nicht wie die Andern in geschickter Anbequemung an das Hergebrachte nur der Genuss- und Selbstsucht dienen, so musste er nach tieferer, gewisserer, objectiverer Rechenschaft suchen. Die rhetorischen Argumente von Fall zu Fall, die äusseren Auctoritäten halfen ihm nichts. Er verlangte nach innerer Übereinstimmung und prinzipieller Begründung, nach philosophischer Wahrheit und Rechenschaft[2]). Und dieses Verlangen ergriff ihn

[1]) Rep. 538 C: *ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν .... πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά. .... Τί οὖν ... ὅταν τὸν οὕτως ἔχοντα ἐλθὸν ἐρώτημα ἔρηται, τί ἐστι τὸ καλόν, καὶ ἀποκριναμένου, ὃ τοῦ νομοθέτου ἤκουεν, ἐξελέγχῃ ὁ λόγος, καὶ πολλάκις καὶ πολλαχῇ ἐλέγχων εἰς δόξαν ματαβάλῃ ..., τί οἴει ποιήσειν αὐτὸν ....; ὅταν οὖν ... μήτε ταῦτα ἡγῆται τίμια .... τά τε ἀληθῆ μὴ εὑρίσκῃ ....*

[2]) Vgl. vor. Anm.; Theaet. 175 C: *Ὅταν ... ἐθελήσῃ τις αὐτῷ ἐκβῆναι ἐκ τοῦ· τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ ἢ σὺ ἐμέ; εἰς σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας ....; ἢ ἐκ τοῦ· εἰ βασιλεὺς εὐδαίμων; .... ἀνθρωπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος ἐπὶ σκέψιν .... τίνα τρόπον ἀνθρώπου φύσει προσήκει τὸ μὲν κτήσασθαι τὸ δὲ ἀποφυγεῖν — περὶ τούτων ἁπάντων, ὅταν .. δέῃ λόγον διδόναι .... οὗτος .... τρόπος .... τῷ ὄντι ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ τεθραμμένου ὃν δὴ φιλόσοφον καλεῖς .....* 177 B: *.... ἂν ἰδίᾳ λόγον δέῃ δοῦναί τε καὶ δέξασθαι περὶ ὧν ψέγουσι .... ἡ ῥητορικὴ ἐκείνη πως ἀπομαραίνεται ....* Gorg. 471 E ff.: *.... καὶ νῦν .... ὀλίγου σοι πάντες συμφήσουσι ταῦτα Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι ... ἐὰν μὲν βούλῃ Νικίας .... ἐὰν δὲ βούλῃ, Ἀριστοκράτης .... ἐὰν δὲ βούλῃ, ἡ Περικλέους ὅλη οἰκία .... ἀλλ' ἐγώ σοι εἷς ὢν οὐχ ὁμολογῶ· οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις .... τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.* 482 B: *.... ἔγωγε οἶμαι ... καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀναρμοστεῖν τε καὶ διαφωνεῖν ... καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἕνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν.* 490 A: *εἷς φρονῶν μυρίων μὴ φρονούντων κρείττων.*

mit dem vollen Bewusstsein von dem Ernst und der Wichtigkeit des Problems. Es erschien ihm wie eine heilige Pflicht, den Satz durchzufechten, dass das menschliche Handeln Normen unterworfen sei, die objectiv und allgemein gültigen Werth hätten[1]). —

Man wird nicht behaupten können, dass diese Position und Absicht des grossen Idealisten nur noch antiquarische Bedeutung habe. Wovon er sich abkehrte und wogegen er sich wendete und was er suchte, das ist durch die ganze Geschichte fort von immer wieder erneutem Interesse gewesen; es ist auch für den gegenwärtigen Augenblick noch von actuellem Werth. Immer wieder hat wissenschaftliche Analyse und Kritik der Naivetät ihren blinden, treuherzigen Glauben an die absolute Verbindlichkeit vaterländischer Sitten und Gesetze aus der Hand geschlagen; immer wieder hat raffinirter Egoismus oder hilflose Angst Unterwerfung unter die überkommenen positiven Auctoritäten gepredigt; immer wieder haben List und Pfiffigkeit den Schein der Gesetzlichkeit zu benutzen vermocht, um ihre Mitbürger ungestraft auszubeuten; immer von Neuem greift die Überzeugung und Praxis Platz, durch Nichts sich endgiltig verpflichtet zu finden, sondern nur seinen eigenen Vortheil zu bedenken und aus dem Leben das grösstmögliche Quantum sinnlichen Genusses herauszuschlagen; immer von Neuem finden willensgewaltige Naturen ihre grösste Lust darin, Staaten und Völkern den Fuss auf den Nacken zu setzen

[1]) Phaedr. 277 D: *τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ὕπαρ τε καὶ ὄναρ δικαίων τε καὶ ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἐκφεύγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ.* Gorg. 472 C: *καὶ γὰρ τυγχάνει περὶ ὧν ἀμφισβητοῦμεν .... σχεδόν τι ταῦτα, περὶ ὧν εἰδέναι τε κάλλιστον μὴ εἰδέναι τε αἴσχιστον.* 487 E: *πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις .... ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν ...* 500 C: *.... περὶ τούτου εἰσὶν ἡμῖν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ τις .... ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν.* Rep. 368 B: *δέδοικα γάρ, μὴ οὐδ' ὅσιον ᾖ παραγενόμενον δικαιοσύνῃ κακηγορουμένῃ ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν ἔτι ἐμπνέοντα καὶ δυνάμενον φθέγγεσθαι ...* (Vgl. 344 D, 352 D, 427 E, 534 C, 578 C). Kratyl. 387 A: *κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν.*

und ohne Gesetz und Recht Steuern und Lasten aufzulegen, Güter an sich zu reissen, zu verbannen, zu tödten u. s. w. nach Gutdünken. Und immer wieder tritt die Aufgabe hervor, dem bloss Positiven und der subjectiven Willkür gegenüber den inneren „objectiven“ Grund unserer Pflichten zu suchen.

Wir haben unsererseits sowohl mit dem Gegensatze, in dem sich Platon wusste, wie mit der allgemeinen Aufgabe, nach deren Lösung er rang, alle Sympathie.

Was den Gegensatz anbetrifft, so scheint es für die Ausweitung des Interesses von Nutzen zu sein, an einige Positionen der nachplatonischen Zeit bis zur Gegenwart herab zu erinnern, deren Verwandtschaft mit dem, was der Idealist bekämpfte, vermuthen lässt, dass er sich auch von ihnen abgekehrt, auch durch sie sich nicht befriedigt gefunden haben würde, dass ihm, wie gleicher Weise uns, auch ihnen gegenüber die Aufgabe stehen geblieben wäre, die Ethik selbständig wissenschaftlich zu begründen. —

Wie weit christliche Anschauungen im Platonismus wurzeln, dies auseinander zu setzen, ist hier der Ort nicht. Aber wohl mag uns hier die merkwürdige Thatsache interessiren, dass es einer ganzen Reihe von Kirchenlehrern möglich geworden ist, den mindestens mit Einer Wurzel in Platons Idee des Guten zurückreichenden christlichen Gottesbegriff zu einer Grundlegung der Ethik zu benutzen, die trotz ihres feierlich theologischen Gepränges doch nicht um ein Haar besser ist, als jede sonstige auf wissenschaftliche Rationalisirung verzichtende, bloss positive, auf blosse Willkür gegründete Pflichtenlehre. Man darf vielleicht sagen, dass in Auffassungen dieser Art der semitische Theil des Christenthums den hellenischen überwuchert hat. Jedenfalls würde Platon diese theologische Moral abgelehnt haben, wie auch wir es thun.

Der erste systematisirende Kirchenlehrer, der den Grund des Sollens in der reinen motivlosen Willkür eines in erhabenster Majestät gedachten Gottes gefunden hat, war, soviel ich weiss, Tertullian († 220). Wie er

theoretisch an die gläubige Begeisterung für das „Absurde“ die crassesten Zumuthungen stellte, so wurde es ihm auf Grund seiner prinzipiellen Annahme[1]) auch im Praktischen möglich, den Menschen mit den wunderlichsten und bedenklichsten Pflichten zu belasten: die ihrerseits freilich wiederum von Einigem, was auch Platon — auch er in dieser Hinsicht wenig hellenisch[2]) — gelehrt hat, nicht allzu entfernt sind. Der heidnische Rationalist und der Offenbarungs-Theolog begegnen sich in der Ascetik, die ihre Wurzel doch wohl nicht im echten Griechenthum, sondern im Orient hat[3]). Tertullian lehrt u. A.: Man hat sich geduldig in sein Schicksal zu ergeben; dem Märtyrerthum darf man nicht ausweichen: es ist Gottes Wille so[4]); er würde unsere Lage sonst anders geordnet haben. Jede „Abgötterei“ ist Sünde, eine Beleidigung des eifersüchtigen Gottes; und Abgötterei ist es nicht bloss, wenn man im heidnischen Staate Aemter übernimmt oder Soldatendienste thut, sondern auch, wenn man die Schauspiele besucht oder Handel treibt und die weltlichen Wissenschaften pflegt[5]). Da die Offenbarung durch den Mund des Apostels sagt, — NB. mit Rücksicht auf den erwarteten Weltuntergang[6]) — heirathen sei besser, als brennen, nicht heirathen aber besser als heirathen, so sei auch schon die erste Ehe eigentlich zu widerrathen; sie habe eine gewisse Verwandtschaft mit der Hurerei; die zweite Heirath aber sei sicher gegen Gottes Willen; wozu hätte Gott sonst die erste Ehe durch den Tod aufgelöst? u. s. w.[7]). —

---

[1]) Vgl. de poenit. c. 3 f., De patientia, c. 4.

[2]) Krohn, der plat. Staat, S. 33 bezeichnet den Platonismus darum als „die stärkste Reaction, die sich gegen das vorchristliche Hellenenthum erhoben hat“.

[3]) Vgl. u. § 6.

[4]) De fuga in persecutione, De patientia.

[5]) De idololatr., spect., corona.

[6]) Vgl. Baur, Kirchengesch. der drei ersten Jahrhunderte [3] (1863), S. 490 f. Anm.

[7]) De pudicitia, exhort. castitatis, monog.

Im scholastischen Mittelalter hat der Gedanke, dass die Moral weiter keinen Grund habe als den „Willen“ Gottes, bei Duns Scotus († 1308), Wilhelm von Occam († 1347), Petrus de Alliaco († 1425) u. A.[1]) bekanntlich die Zuspitzung erhalten, dass Gott auch das Gegentheil von dem, was jetzt für uns verbindlich ist, hätte zum Gesetz machen können; so würde das Gegentheil moralisch, gerecht und Pflicht geworden sein.

Bei aller Zustimmung, die Platon gewissen — vor allem gewissen ascetischen — Forderungen, welche diese Theologen von ihrem Standpunkte aus im Einzelnen an den Menschen richteten, seinem ethischen Temperament gemäss hätte müssen zu Theil werden lassen: mit dem Prinzip selbst, wie gesagt, konnte er unmöglich einverstanden sein. Seine echten christlichen Schüler und Nachfolger waren in dieser Beziehung diejenigen, welche mit dem heiligen Augustinus († 430) und Thomas († 1274) auch für den göttlichen Willen die Ratio boni verbindlich fanden. —

Ein zweiter Typus nachplatonischer Ethik, dem Platon[2]) Opposition gemacht haben würde, wie wir es auch müssen, ist durch den Namen des Engländers Thomas Hobbes († 1679) bezeichnet: Nulla Boni, Mali et Vilis communis regula ab ipsorum objectorum naturis derivata[3]); Was gut, recht, sittlich u. s. w. sei, bestimmt in jedem Staate nach absoluter Willkür endgültig die Regierung. Ad summam potestatem attinet opinionum et doctrinarum omnium judicatio. Regulae, quibus definiuntur bonum malum, licitum illicitum, ab habente potestatem summam praescribendae sunt. Es gehöre zu den verhängnissvollsten

[1]) Aber selbst Descartes bemerkt noch (Répp. aux VI. objections [1641 7] § 6): .... n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai .... qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait constituée telle par la détermination de sa volonté ....

[2]) An seiner Statt thaten es die Platoniker Cudworth, Cumberland, Clarke, Wollaston u. A. Vgl. u. § 9.

[3]) Leviathan, cap. 6.

Schwächen eines Staates, wenn jeder Privatmann sich berechtigt halten dürfe, sich zum Richter über die sittliche Qualität der Handlungen aufzuwerfen[1]). Der Autor bezeichnet am Ende seines Leviathan Ansichten, welche dieser Lehre zuwiderlaufen, als Ausflüsse heidnischer Politik und Philosophie (zu dieser heidnischen Philosophie gehört auch die platonische); die potestas regia solle an die Stelle der päpstlichen Allgewalt und Infallibilität treten. Von dem platonischen Drange, eine über Willkür und Macht erhabene objective Gültigkeit der moralischen Werthurtheile zu erreichen, war dieser Fanatiker der Autokratie und des politischen Centralismus weit entfernt[2]). Und diejenigen, welche seinen Lehren folgend, sich den Vorschriften des Königs und der Hochkirche äusserlich unterwarfen, um innerhalb des Rahmens legaler Respectabilität so viel Selbstsucht und sinnlichen Genuss als irgend möglich durchzutreiben, zeigten noch deutlicher als der Philosoph selbst, wie weit seine Principien nicht bloss von platonischer, sondern von jeder Ethik entfernt waren. —

Eine merkwürdige Verquickung von Hobbismus und Kantianismus[3]), die antiplatonisch geartet ist und die auch wir ablehnen müssen, hat seit etwa einem Jahrzehnt in

[1]) Leviathan, cap. 18, 29 f.

[2]) Dabei erinnert doch auch er — wie Tertullian — im Einzelnen an Züge der platonischen Ethik und Politik. Von den platonischen im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt zum Theil purificirten zum Theil spontan erdichteten Mythen und „Täuschungen“ (Rep. 377 ff., 414 B ff., 459 C f.) zu der berühmten Definition des Hobbes (Lev. c. 28): Metus potentiarum invisibilium sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, religio est; si publice acceptae non sint, superstitio, ferner von der politischen Stellung der (philosophisch gebildeten) ἄρχοντες Platons zu der Fürsorge der Kirche und der absoluten Gewalt des Königs ist ja nur Ein Schritt.

[3]) Kant selbst ist als Platoniker zu behandeln; vgl. 1. Bd. S. 168; unten §§ 9, 11, 14 f. Vgl. zum moralischen Kantianismus Kirchmanns u. A. dessen Bemerkung zur Übersetzung des H. Grotius Philos. Bibl. XV, S. 26: Kant habe „für alle Zeiten festgestellt“, dass alles sittliche Handeln aus „Achtung“ vor der „Pflicht“ erfolge.

Deutschland J. H. von Kirchmann zum Vortrag gebracht [1]).

„In dem Gebiete der Ethik und Politik gibt es kein sachliches Princip, aus dem ein absolut und allgemeingültiger Inhalt sich ableiten lässt; von einem Idealstaat und einer idealen Sittlichkeit mit einem bestimmten Inhalte kann nicht die Rede sein, sowenig wie von einem Idealbaume oder einem Idealthiere“ [2]). Alle Moral und alles Recht sei nur positiv und in allen seinen Theilen (nicht bloss in Nebenumständen) einer steten allmählichen Veränderung unterworfen, kein Stück davon, was ewigen Bestand oder absolute Gültigkeit habe. Pflicht sei das Gebot von Auctoritäten, wie die Staatsgewalt, die Sitte, der Zeit- und Volksgeist. Der Philosoph hat eine tiefe Abneigung gegen die individuelle Eitelkeit, welche das Recht und die Moral grosser Völker, das Werk der Weisheit und Erfahrung unzähliger Geschlechter, gleich der Arbeit eines Schulknaben kritisirt und corrigirt [3]). Das Gebot gelte nicht um „seines Inhalts willen“, weil es „einen guten Grund hat, sondern weil es von der Auctorität geboten ist“; es ist selbst „der alleinige und zugleich letzte Grund des Moralischen wie des Rechts“ [4]). Die Gesetzgeber werden durch die Rücksicht auf den Nutzen, entweder den allgemeinen oder den eigenen, oft auch nur durch ihre Lust und ihre Triebe bestimmt [5]). Für die Gehorchenden ist es gleichgültig, was das Bestimmende war; sie handeln sittlich, wenn sie respectvoll das Gebot befolgen. Gebote zu verbessern, sei allein Sache der Auctoritäten. —

---

1) Die grundlegende Arbeit ist: Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, als Einleitung in das Studium rechtsphilos. Werke, 1869 (2. Aufl. 1873).

2) Vorwort zur Übersetzung der Politik des Aristoteles, 1880, S. X ff.

3) Grundbegriffe, S. 174.

4) Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin, Heft XIII/XIV, S. 19; Grundbegriffe, S. 137.

5) Zur Übersetzung des H. Grotius, Recht des Krieges und Friedens, a. a. O. S. 29. 35.

Niemals hätte Platon einer Moralphilosophie, die principiell auf dem Standpunkte der Unmündigkeit und Kritiklosigkeit verharrt, seine Zustimmung ertheilt [1]); und wir selbst können es auch nicht. So wenig auch wir gewillt sind, die „Weisheit und Erfahrung“ der Vergangenheit leichtsinnig jedem Einfall zum Opfer fallen zu lassen, so finden wir den Respect vor der „Weisheit“ doch nicht identisch mit dem vor der blossen Auctorität; jener hat „guten Grund“ und ruht auf dem „Inhalt“; dieser aber ist blind. Und mag auch der blöden Menge unter Umständen blinder Gehorsam geziemen: für die Moralphilosophie ist es eine Hauptangelegenheit, die Gesetze der positiven Auctoritäten wie sie selbst auf ihre innere Berechtigung zu fragen; sie kann unmöglich einen Respect vor Ordnungen begründet finden, die nur der Selbstsucht und dem blinden Triebe der Gewalt entsprungen sind [2]). —

Die Thatsache, dass alle moralischen Vorschriften nach Zeit und Ort sich wandeln, die auch Kirchmann mit dem Gedanken wieder hervorhebt, dass dadurch die Unmöglichkeit eines objectiven Grundes der Pflichtgebote erwiesen sei, ist seit dem Zeitalter der Sophisten sehr oft in skeptischer Absicht ausgebeutet worden [3]). Der Verschiedenheit der Sitten und Gesetze tritt übrigens die mindestens ebenso grosse Verschiedenheit der philosophischen Theorien an die Seite; und diese selbst machen sich oft noch ganz beson-

---

1) Vgl. Sympos. 202 A: *ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι .... πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη;*

2) Ein Kritiker Kirchmanns (Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879, S. 59), insinuirt, dass der Philosoph für seine eigene Person wohl eigentlich „das Sittliche als einen überwundenen Standpunkt betrachte“ und nur Bedenken getragen habe, diese seine „innerliche Meinung gerade herauszusagen“ (vgl. Platon, Gorg. 483 A, 492 D), womit denn die Moral der „Achtung“ und des „Respects“ in die der Skepsis sich auflösen würde.

3) Vgl. insbesondere Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. III, 169 ff., adv. Math. XI; Montaigne, Essais II, 12, Locke, Ess. conc. h. und. I, 3. 9 ff. David Hume, in dem Dialogue hinter dem Inquiry, conc. the princ. of morals (Essays, London, Ward Lock et Co., p. 501 ff.).

ders abschmeckig durch Willkür, Gewaltsamkeit, rhetorischen Dunst und innere Widersprüche.

Indessen all diese Thatsachen reichen nicht zu, um eine die sittlichen Verbindlichkeiten auflösende Skepsis zu berechtigen. Wenn auch gewisse Völker Sitten huldigen, die wir verabscheuen, wenn auch über geschlechtliche Verhältnisse, über Sclaverei u. s. w. heute anders geurtheilt wird, als im classischen Alterthum, wenn auch die verschiedenen Stände verschiedene Ehrbegriffe haben, wenn auch an verschiedenen Orten verschiedene Tugenden und dieselben verschieden hoch geschätzt werden, wenn auch einzelne gleich sehr empfohlene Tugenden — wie Gerechtigkeit und Liebe, Freigebigkeit und Sparsamkeit, Rechtsgefühl und Friedfertigkeit, Erwerbstrieb und Genügsamkeit u. s. w. — zum Theil einander widersprechen[1]), wenn auch die Stoa anders lehrt als Epicur und Kant anders als Helvetius, wenn auch alle Theorien mehr oder weniger von land- und zeitläufigen Anschauungen abhängig sind, oft mehr bemüht, dieselben aus Zweckmässigkeitsgründen zu stützen, als unbefangen das Objectivgültige zu suchen: so folgt doch aus all diesem immer noch nicht, dass ein objectiv begründbares Gute überhaupt nicht möglich sei.

Die praktischen Überzeugungen wandeln und widerstreiten sich kaum auffälliger und einschneidender, als die theoretischen: und doch halten wir an der Voraussetzung Einer Wahrheit fest. So wenig die vielen vermeintlichen Wahrheiten die Eine wirkliche ausschliessen, ebensowenig braucht die Verschiedenheit der Ansicht über das vermeintlich Gute die Existenz eines wirklich Guten aufzuheben. Und neben den wechselnden Elementen gibt es eine ganze Reihe von mehr oder weniger constanten: fast Niemand bezweifelt, dass Maass, Gerechtigkeit, Billigkeit, Wohlthätigkeit objectiven Werth haben. Und wenn ethische Verbindlichkeiten in Conflict gerathen, so bleibt die Möglichkeit offen, durch eine richtige Systematik die für die

[1]) Vgl. Agrippa von Nettesheim, de incert. c. 54.

einzelnen Fälle zutreffende Unter- und Überordnung herauszustellen[1]). Und vielleicht läuft ein Theil der Variation in den moralischen Gewohnheiten und Anschauungen auf diejenige Verschiedenheit der äusseren Umstände zurück, welche auch einen völlig identischen Grundgedanken in mannigfaltige Anwendungsweisen auseinandertreibt. Selbst wenn es ein absolut Gültiges gibt und dasselbe in dem sittlichen Bewusstsein allgemein und gleich einsichtsvoll lebendig wäre, müsste mit dem temporären und localen Wechsel der Natur und der Menschen eine bunte Vielheit von concreten Einzelnormen entstehen[2]). —

Die gefährlichste Gegnerin aller Ethik ist die seit Platon immer wieder sehr viel häufiger gedachte und geübte, als ausgesprochene Annahme[3]), dass man überhaupt zu gar nichts verpflichtet sei; dass man freilich mit Rücksicht auf übermächtige, strafbereite Gewalten seine Begehrungen zu zügeln habe, dass man aber sonst so viel zu gewinnen suchen dürfe, als irgend erreichbar sei; dass es nur Dummheit und Schwäche beweise, sich mit Wenigerem zu begnügen.

Die unumwundenste und modernste Durchführung hat dieser Gedanke des platonischen Kallikles in dem geistreichen und verwegenen Buche Max Stirners: Der Einzige und sein Eigenthum (Leipzig 1845) erfahren. Einiges in demselben ist berechtigte, willenskräftige Reaction des Individualismus gegen den alle Eigenheit aufzehrenden Anspruch gewisser transcendenter und ascetischer Ideale der Theologie und der Schlagwörter des modernen Liberalismus und Communismus, wie letztere dem Autor aus Schriften

[1]) Vgl. u. § 23 ff.

[2]) Vgl. Kant, WW. VIII, 111; 304; J. Chr. Meister, Über die Gründe der hohen Verschiedenheit der Philosophen .... der Sittenlehre bei ihrer Einstimmigkeit in Einzellehren derselben, 1812; Ihering, Zweck im Recht, S. 431, 440.

[3]) Vgl. Platon, Gorgias, 482 C ff., 492 D.

L. Feuerbachs, Br. Bauers, Proudhons[1]) u. A. entgegengetreten waren. Aber daneben liegt die rücksichtsloseste und wahnsinnigste Verunglimpfung aller moralischen Ideen und Gefühle überhaupt, oft mit unbewusster Wiederholung kallikleischer Kraftsprüche. Nur diese Seite des Buches geht uns hier an; nur in ihr begegnet sich unsere Oppesition mit der platonischen.

„An die Sittlichkeit wagt man sich nicht mit der Frage, ob sie nicht ein Truggebilde sei. Findet man das Haupterforderniss des Menschen in der Frömmigkeit, so entsteht das religiöse Pfaffenthum; sieht man's in der Sittlichkeit, so erhebt das sittliche Pfaffenthum sein Haupt. Mensch und Gerechtigkeit sind Ideen, Gespenster. Eine freie Grisette gegen tausend in der Tugend grau gewordene Jungfern! O Lais, o Ninon, wie thatet Ihr wohl diese bleiche Tugend zu verschmähen! Mir geht nichts über Mich. Ich will Alles sein und Alles haben, was Ich sein und haben kann; Ich will keine Gelegenheit, Mich durchzusetzen oder geltend zu machen, ungenutzt vorbei lassen. Einen Felsen umgehe Ich so lange, bis Ich Pulver genug habe, ihn zu sprengen; die Gesetze Meines Volkes umgehe Ich, bis Ich Kraft gesammelt habe, sie zu stürzen. Ich bin zu allem berechtigt, dessen Ich mächtig bin; bin Ich nur mächtig, so bin Ich schon von selbst ermächtigt. Wer die Sache zu nehmen und zu behaupten weiss, dem gehört sie, bis sie ihm wieder genommen wird. Was Ich brauche, muss Ich haben und will Ich mir verschaffen. Ich benutze die Welt und die Menschen. Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, dass Ich sie geniesse und so sie zu Meinem Selbstgenuss verbrauche. Es gilt Mir sehr gleich, ob Gott oder die Wahrheit siegt; zuvörderst will Ich siegen. Nicht der

[1]) L. Feuerbach, Das Wesen des Christenthums, 2. Aufl. 1843; Br. Bauer, Die Judenfrage, 1842, Die gute Sache der Freiheit, 1843, Allg. Literaturzeitung, 1843 f. Proudhon, Qu'est ce que la propriété? 1840, De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique, 1843.

Mensch ist das Maass von Allem, sondern Ich[1]). Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt"[2]).

Diese nihilistisch-prometheische Abwendung von aller Sittlichkeit, welche, wie der Autor übrigens selbst einsah, den Urkrieg Aller gegen Alle wieder heraufführen würde[3]) und daher nicht einmal der Selbstsucht, viel weniger der Dankbarkeit entsprechen kann, welche doch auch der „Eigner" der Cultur-Arbeit der Vergangenheit zu zollen scheint[4]): diese offene Opposition des Egoismus gegen jede Moral konnte nur noch übertroffen werden durch einige extreme Ausläufer der nationalökonomischen Manchesterschule und der darwinistischen Biologie, wonach gerade der fessellose Kampf um's Dasein und die rücksichtslose Concurrenz der Interessen die besten Mittel wären, sowohl die Cultur höher zu treiben wie dem sittlichen Bedürfniss nach einer gerechten Vertheilung der Lebensgüter Befriedigung zu verschaffen. Es siege im Einzelkampfe, wie im Mitbewerb der Völker immer die tüchtigere, leistungsfähigere Seite; dieselbe verdiene gerechter Weise auch eine grössere Portion aus dem gemeinsamen Arbeitsergebniss und höhere Ehren und mächtigeren Einfluss; von ihr sei weiter zu erwarten, dass sie die errungene Position am fruchtbarsten im Sinne des Culturfortschritts zu benutzen wissen werde.

Auch diese Wendungen — die übrigens gleichfalls zum Theil völlig kallikleisch sich ausnehmen[5]) — würde Platon,

[1]) Vgl. Platon, Theaetet, 152 A: ... *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.*

[2]) S. 8. 82. 96. 103. 183. 188. 218. 248. 269. 276. 333. 340. 394. 426. 460. 471. 491.

[3]) S. 341: „Der Egoismus ... sagt nicht: Warte ab, was Dir die Billigkeitsbehörde im Namen der Gesammtheit nach Verdienst schenken wird ...., sondern: Greife zu und nimm, was Du brauchst! Damit ist der Krieg Aller gegen Alle erklärt."

[4]) S. 445: „Ich nehme mit Dank auf, was die Jahrhunderte Mir erworben haben; nichts davon will Ich wegwerfen und aufgeben."

[5]) Gorgias 488 B: Sokrates: .... *πῶς φῂς τὸ δίκαιον ἔχειν* .... *τὸ*

träte er in unsere Mitte, ablehnen müssen. Er müsste es schon um seiner communistischenStaatslehre willen. Aberauch wir, obwohl platonischem, wie modernem Communismus gänzlich abgeneigt, können nicht glauben, dass der blinde Kampf sich selbst überlassener, bloss egoistischer Interessen der Cultur und Sittlichkeit besser zu dienen vermag, als es regulirenden und beschränkenden Normen möglich ist.

Doch es ist vorerst nicht thunlich, diesen Punkt näher zu beleuchten[1]). Es ist zunächst nothwendig, die Ethik, welche Platon den auflösenden Tendenzen seines Zeitalters gegenüberstellte, in's Auge zu fassen.

Erstes Capitel.

Der ethische Platonismus. Kritische Erinnerungen dagegen.

Erster Abschnitt: Die Ethik Platons.

2. Einleitung. Der Standpunkt des Dialogs Protagoras; die calculirende Phronesis.

Die ethische Frage wird von Platon verschieden gestellt. Einmal dreht es sich um die Tugend, die Tugend überhaupt[2]), worin die echte bestehe und wie sie sich zu der im Volke anerkannten verhalte und wodurch man jene oder diese erwerbe, oder um besonders hervorragende Tugenden, wie z. B. Gerechtigkeit[3]) und Sophrosyne[4]).

κατὰ φύσιν; ἄγειν βίᾳ τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων καὶ ἄρχειν τὸν βελτίω τῶν χειρόνων καὶ πλέον ἔχειν τὸν ἀμείνω τοῦ φαυλοτέρου; ... πότερον τὸν αὐτὸν βελτίω καλεῖς σὺ καὶ κρείττω; ... τοῦτό μοι αὐτὸ σαφῶς διόρισον, ταὐτόν ἢ ἕτερόν ἐστι τὸ κρεῖττον καὶ τὸ βέλτιον καὶ τὸ ἰσχυρότερον; Kallikles: *Ἀλλ' ἐγώ σοι σαφῶς λέγω, ὅτι ταὐτόν ἐστιν.*

[1]) Vgl. §§ 19, 30.

[2]) Vgl. Gorg. 492 C, Rep. 348 C ff.

[3]) Theaet. 175 C, Gorg. 527 E, Phil. 62 A, Rep. 331 C, 427 D.

[4]) Charmides, Gorg. 491 D ff., 504 D, 507 A ff., 519 A.

Gerechtigkeit und Recht werden dabei nur ungenügend auseinandergehalten. Und die aus der natürlichen Sympathie erwachsenden Tugenden des Wohlwollens und der Liebe bleiben fast ganz unberücksichtigt[1]). Ein ander Mal wird nach dem Inhalt des höchsten Guts[2]), oder, was nach der Sprachgewohnheit der Zeit dasselbe ist, nach dem Inhalt der Eudaemonie gefragt[3]). Wieder ein anderes Mal kommt das Sollen in's Spiel; es wird gefragt, wie man sein und leben solle[4]), nicht als ob es sich — kantisch geredet — um einen kategorischen Imperativ handelte; die Frage geht darauf, wie man leben solle, um am besten zu leben, um das höchste Gut, die Eudaemonie zu erlangen. Man kann sich nicht verhehlen, dass mit dieser übrigens schon von Sokrates eingeleiteten Wendung die Untersuchung von vornherein auf eine schiefe Bahn gelenkt war: die Ethik hat es ja an erster Stelle nicht mit individueller, subjectiver Glückseligkeit und Befriedigung, sondern mit dem Sollen, mit Verbindlichkeiten zu thun. Doch betrifft diese Ablenkung den Hauptpunkt nicht, auf den unser nächstes Interesse fällt; auch fand sie bei Platon in andern Aufstellungen einen gewissen Widerhalt. Meistens wird nämlich die Individualethik in Zusammenhang mit der Staatsorganisation gedacht: nur in einer angemessenen Verfassung soll sich das Gute durchsetzen lassen[5]). Dies führt auf die Frage, wie der Staat am besten einzurichten sei[6]). Die Frage nach den Rechten der Bürger tritt dabei hinter

[1]) Vgl. Strümpell, Gesch. der prakt. Philos. der Griechen S. 263 ff.

[2]) Phileb. 11 B ff., 19 C, 20 C ff., 60 C; Gorg. 451 E ff., 499 E; Euthyd. 292 E; Rep. 505 B ff.

[3]) Gorg. 472 C, 492 C, 507 C ff.; Phaedr. 277 A; Theaet. 175 C; Phil. 61 E; Rep. 427 D.

[4]) *ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν* (Rep. 453 D; vgl. Gorg. 487 E, 500 C); *πῶς βιωτέον* (Gorg. 492 D, vgl. 500 D); *ὡς δεῖ ἄλλον τινὰ βίον ζῆν ἢ τοῦτον* (Gorg. 527 B); *οἷον δεῖ εἶναι* (Gorg. 492 D, vgl. 507 B ff.); *ποῖός τις ἂν ὢν καὶ πῇ πορευθεὶς τὸν βίον ὡς ἄριστα διέλθοι* (Rep. 365 B, vgl. Gorg. 527 E). Vgl. Wildauer, Platons Lehre vom Willen, 1879, S. 242 f.

[5]) *τυχὼν πολιτείας προσηκούσης* (Rep. 497 A).

[6]) Rep. 368 E.

der nach den Pflichten und Aufgaben zurück: die Hauptsache ist nun, dass das Ganze die höchste Glückseligkeit erlange.

Die richtige Erkenntniss über alle diese Dinge ist die wahre Weisheit und „Politik[1])": der Philosoph geht aus, sie zu suchen.

Es handelt sich dabei für ihn einerseits um wissenschaftliche Erhebung über den blinden, naiven Volksglauben, andererseits um die Vernichtung der Ansicht, dass die Vergewaltigung der Schwachen durch die Starken das wahre Recht und die schrankenlose Willkür, Selbst- und Genusssucht das höchste Gut sei. Er verurtheilt die landläufige Praxis wie Theorie. —

Es ist nicht von ungefähr, dass man die Ideen des ewig Wahren, Guten und Schönen immer zusammen nennt; sie haben diese Verbindung schon in dem Urheber der Ideenlehre. Platon war grundsätzlich überzeugt, dass Wahrheit und Wissenschaft, Schönheit und Tugend einen andern Grund und Ursprung haben müssen als die Sinnlichkeit und ihr Object, die sinnliche Wirklichkeit mit ihrem unablässigen, „heraklitischen" Flusse und „Werden", und dass das ganze sophistisch-skeptische Unheil der Zeit mitsammt ihren despotischen Anwandlungen aus dem theoretischen und praktischen Sensualismus zu erklären sei. Das Wahre, Gute und Schöne sollte und musste allem Schwanken des Gefühls und der Meinung, allem Streit und aller Relativität enthoben werden; es musste und sollte etwas in sich selbst Ruhendes, Absolutes, Ewiges sein. Wie der Philosoph die Wissenschaft und Wahrheit als etwas Besonderes der Empfindung und Wahrnehmung (*αἴσθησις*) gegenüberstellte[2]), so bemühte er sich, auch das Schöne und Gute von dem Angenehmen, die Tugend von der Lust principiell abzulösen[3]).

[1]) Gorg. 464 B, 521 D; Pol. 259 C, 303 E, 305 E; Euthyd. 282 A, 291 C ff.; Phaedr. 269 D ff.; Rep. 429 A.

[2]) Vgl. 1. Band, S. 55 ff.

[3]) Phileb. 55 A: *Πολλή τις ἀλογία ... ἐάν τις τὴν ἡδονὴν ὡς ἀγαθὸν*

Nur auf das Gute haben wir hier unser Augenmerk zu richten. In dieser Beziehung ist der Gegensatz, in den sich Platon gegen die athenischen Redner und Staatslenker stellte, von grundlegender Bedeutung. Der Rhetorik seiner Zeit bestritt er das Recht auf das vornehme Prädikat „Kunst", und zwar aus zwei Gründen: erstens wegen des Mangels an psychologischer Kenntniss[1]) und dialektischer Methode[2]) und zweitens wegen der schmeichlerischen und liebedienerischen Anbequemung an das, was der Menge, dem grossen Haufen gut scheine[3]). Sie sei nichts weiter als eine blindlings zutappende, auf die Unwissenheit speculirende Routine, die das Angenehme, nicht das Gute zum Ziele habe[4]). Sie habe in dieser Beziehung übrigens mancherlei verwandte Geisteserzeugnisse und Bemühungen[5]) neben sich. Auch die gewöhnliche Poesie[6]) und Musik[7]) sei nur solche grundsatzlose Routine. Und die bisherige Staatskunst, sogar die der gefeiertesten Namen, selbst die eines Themistokles und Perikles sei auch nichts Anderes gewesen[8]). Die ganze Seelenleitung („Psychagogie")[9]), wie sie in Athen geübt werde, sei nichts als unmethodische, unwissenschaftliche,

ἡμῖν τιθῆται. 66 B: .... *τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχειν.* Gorg. 500 D: *εἶναι μέν τι ἀγαθόν, εἶναι δέ τι ἡδύ, ἕτερον δὲ τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ* (vgl. 497 A D, 506 C; Rep. 509 A).

[1]) Vgl. Phaedr. 229 E, 237 DE, 245 C ff., 271 A ff., 277 B f., Gorg. 465 A., 501 A.

[2]) Vgl. Phaedr. 237 C, 262 B, 265 E, 273 D f., 276 E ff.

[3]) Vgl. Phaedr. 272 D, 276 C; Gorg. 454 D ff., 462 B ff., 517 D, 518 C, 521 C.

[4]) *ἐμπειρία χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας* (Gorg. 462 C), *καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν* (463 A, vgl. 501 C), *τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι* (464 D), *τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου* (465 A), *ἀσκέπτως ἔχων τοῦ ἀμείνονός τε καὶ τοῦ χείρονος* (501 C).

[5]) *παρασκευαί, πραγματεῖαι, ἐπιτηδεύσεις* (Gorg. 500 B, 501 B, D).

[6]) Gorg. 501 E ff., Phaedr. 278 C.; Rep. 377 B ff., 603 C ff.

[7]) Gorg. 501 D ff., 515 D ff., Phileb. 56 A, Rep. 398 C ff.

[8]) Gorg. 503 B ff.

[9]) Phaedr. 261 A, 271 C.

charakterlose Empirie im Dienste des Angenehmen, der Lust: mit der Kochkunst und Conditorei auf Einer Werthstufe [1]). Der wahre Psychagog müsse für das Gute wirken; er müsse nicht dienen, sondern von einem überlegenen Standorte aus leiten und herrschen, nicht schmeicheln, sondern bessern [2]). Und während die gewöhnlichen Virtuosen und Praktiker mit all ihrer Schmeichelkunst schliesslich doch nur ihren eigenen Vortheil suchen, denke der echte Seelenhirt nur an das wahre Wohl seiner Untergebenen und Pflegebefohlenen, sie zum Guten erziehend [3]). Die Grundlage für alle echte Kunst der Psychagogie muss danach in der wissenschaftlich gewonnenen Einsicht in das W e s e n d e s G u t e n [4]) gesucht werden. —

So sehr schliesslich Alles, was der Philosoph in dieser Richtung vorgebracht hat, innerlich zusammenhängt und mehr oder weniger das gleiche — das „i d e a l i s t i s c h e" — Gepräge zeigt, so gehen seine Gedanken doch von verschiedenen Punkten aus und laufen zum Theil in verschiedenen Richtungen; und nicht alle, auch nicht alle eigentlich idealistischen Ergebnisse stehen in völliger Harmonie. Einmal ist es z. B. auf diejenige irdische Glückseligkeit abgesehen, welche die beste Verfassung gewährleistet; ein ander Mal wird der Mensch nicht bloss vom Staate, sondern von dieser Welt überhaupt losgelöst und zu oberst sein ganz individuelles Verhältniss zu Gott und zum Jenseits erwogen. Dort geht er in den Staat auf, hier ist er selbst von unveräusserlichem, persönlichem Werth. Dort lebensfreudige Hingabe an das Irdische, hier melancholische Resignation, transcendente Hoffnungen. Dort wissenschaftliche Argumente, hier gläubige Phantasien.

Es fehlt nicht an Fäden, die den naturalistisch-optimistischen und den transcendenten und pessimistischen Standpunkt verbinden. Des Philosophen Reflexionen stehen

[1]) Gorg. 462 D, 464 D, 500 B, 518 B u. ö.
[2]) Gorg. 464 C, 501 B, 502 E, 503 A, 513 D f., 517 B, 521 A, Pol. 297 B.
[3]) Gorg. 502 E, 516 A, Rep. 342 C ff., 412 E.
[4]) Gorg. 500 B: .... *ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν.*

überhaupt, wie gesagt, in innerlichem Zusammenhange. Aber für unsere Zwecke ist es gerathen, die einzelnen Gedankengruppen gesondert zu halten.

Versucht man die in den überlieferten Dialogen dargebotenen Lehren in G r u p p e n z u s a m m e n g e h ö r i g e r I d e e n zu zerlegen, so ist wohl das merkwürdigste Ergebniss, auf das man stösst, die Thatsache, dass Platon — wir setzen voraus in der frühesten Periode seiner Schriftstellerei — auch einen ernstlichen Anlauf genommen hat, d a s G u t e, dem er nachjagte, auf h e d o n i s t i s c h e m Wege zu gewinnen und zu begründen.

Der Hedonist und Egoist wird, wenn er wissenschaftlich verfährt, immer diejenige Lebensökonomie üben und empfehlen, bei welcher die grösste Totalsumme von Lust auf das Individuum fällt. Er wird mit Rücksicht darauf, dass viele Vergnügungen ein höheres Maass von Unlust im Gefolge haben, und dass man sich über den Totalgehalt der Lust einer Maxime und Lebensgewohnheit leicht täuscht, den Rath geben, die Causalzusammenhänge zwischen Handlungen und Gefühlen, soweit sie in Einer Lebenszeit sich abspielen, genau zu beachten, sich von dem perspectivischen Schein [1]), der uns die Grössenverhältnisse der zukünftigen Güter verschiebt und verzerrt, nicht täuschen zu lassen und niemals objectiv grössere individuelle Unlust für kleinere Lust einzutauschen. Für ihn werden die Haupttugenden Klugheit, Vorsicht, Besonnenheit und Selbstbeherrschung sein: Eigenschaften, welche der Grieche zum Theil mit den Terminis *φρόνησις*, *ἐγκράτεια* und *σωφροσύνη* deckte. In idealer Vollendung würde dieser Charakter den persönlichen Lustwerth der einzelnen Objecte und Handlungen exact abcalculiren und sich in jedem gegebenen Momente so zu beherrschen vermögen, dass niemals gegenwärtige Reize und Unannehmlichkeiten ihn zu Entschlüssen führten, die dem praktischen Wahrscheinlichkeitscalcul zuwiderliefen.

[1]) Vgl. Locke, Essay conc. hum. underst. II, 21. 63, Leibniz, Nouv. Ess. Erdm. 266^{b}.

Es wäre ein Charakter, wie ihn in alter Zeit Epicur, und in unserm Jahrhundert Jeremy Bentham als Tugendideal ausführlich beschrieben haben[1].

Das Merkwürdige nun ist, dass Platon, dessen praktische Philosophie sonst als der Gegenpol alles „Epicureismus“ gelten kann und oft genug als Waffe gegen denselben benutzt worden ist, unter dem Einfluss des sokratischen Utilitarismus[2], wie man annehmen darf, eine Zeitlang auch der Meinung war, auf diesem — dem sensualistischen, hedonistischen — Wege eine wissenschaftliche Ethik begründen zu können.

Der Dialog Protagoras ist das redendste Zeugniss dieses Entwickelungsstadiums[3]: nur Lustmomente kommen bei der praktischen Reflexion in Betracht. Klugheit (*φρόνησις*) beherrscht alles tugendhafte Handeln. Wie ein des Wägens Kundiger[4]) legt der Kluge bei jeder Handlungsanmuthung die Summe des zu erwartenden Angenehmen und Unan-

---

[1]) Vgl. unten § 17.

[2]) Vgl. Xen. Mem. I, 5. 6; c. 6 f.; II, 1. 1 ff.; 18 ff.; 4. 5 f.; 6. 4 ff.; c. 10; III, 2. 4; 8. 1 ff.; 9. 4; 12 f.; IV, 1. 2; 4. 16 ff.; 5. 9; 6. 8 f. — Das Utile (*ὠφέλιμον, χρήσιμον*) im eigentlichen Sinne erkannte Platon selbst richtig als ein bloss mittelbares, relatives Gut, das die Frage: wozu aller „Nutzen“ nutz sei, die Frage nach dem Guten selbst nicht bloss offenlässt, sondern erst recht hervortreibt. (Vgl. u. A. Lysis 219 C ff., Phil. 53 D ff., Menon 87 E ff., Euthyd. 278 E ff., Gorg. 456 C ff., 466 B ff., 511 C ff.). Als Beispiele solcher relativen Güter — die unter Umständen auch schlecht angewandt werden können — werden aufgeführt: Reichthum, Körperkraft, Waffen, Fertigkeiten, Freiheit, Macht, Maschinen u. s. w. Die Ausdrücke braucht aber auch Platon oft genug wie Sokrates als Synonyma für das absolut Gute; vgl. z. B. Euthyd. 292, Gorg. 477 A, 499 D, Theaet. 177 D ff., Rep. 398 B, 541 A. Man bedarf auf dem gestrüppreichen und verwachsenen Boden der platonischen Ethik einer gewissen Entschlossenheit, um über die Unfertigkeit und Elasticität der Terminologie und die Schiefheit der Fragestellungen und Voraussetzungen (vgl. oben S. 21) fort die wirklich significanten und ausschlaggebenden Begriffsunterschiede zu ergreifen und auseinanderzuhalten.

[3]) Vgl. besonders 351 B ff.

[4]) *ὥσπερ ἀγαθὸς ἱστάναι ἄνθρωπος* (356 B).

genehmen, die Zeitdistanzen[1]) mit berücksichtigend, gegeneinander auf die Wagschalen, und entscheidet sich nach dem Ueberschuss des Angenehmen oder bei der Wahl zwischen nothwendigen Uebeln nach dem geringsten Maasse von Unlust. Alle Lebensweisheit ist in höchster Instanz eine Art hedonistischer Messkunst[2]). Es dreht sich durchweg nur um die Verrechnung der Quantitäts- und Intensitätsverhältnisse der an die Handlungen sich hängenden Lust oder Unlust für den Gesammtüberschlag des Lebens.[3])

Die spätere Ueberzeugung des Philosophen, die, wie es scheint, auf pythagoreische Einflüsse[4]) zurückzuführen ist, steht dieser hedonistischen Ausbildung des sokratischen Eudaemonismus diametral gegenüber[5]).

---

[1]) *συνθεὶς τὰ ἡδέα καὶ συνθεὶς τὰ λυπηρὰ καὶ τὸ ἐγγὺς καὶ τὸ πόρρω στήσας ἐν τῷ ζυγῷ* (a. a. O.; vgl. Rep. 550 E).

[2]) *μετρητικὴ τέχνη* (a. a. O. D) .... *ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὖσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις* (357 B).

[3]) *ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα, τοῦ τε πλέονος καὶ ἐλάττονος καὶ μείζονος καὶ σμικροτέρου καὶ πορρωτέρω καὶ ἐγγυτέρω* .. (a. a. O. 357 A; vgl. Phileb. 53 A ff.)

[4]) Vgl. insbesondere die Ansicht der Pythagoreer von der Lust (Boeckh, Philolaos, No. 24; p. 184 ff., 190); ferner Platon, Gorgias 493 A ff., 523 A ff.) — Aber auch die mathematisch exacte Form, in welcher die Klugheitsreflexion bei Platon auftritt, sieht wie ein Nachhall von Pythagoreismus aus; wie eine Verquickung von antipythagoreischer Ethik mit pythagoreischer Mathematik. Die Bedeutung der Pythagoreer für die Geschichte der Ethik und ihre Stellung zu den entscheidenden Gegensätzen verdient eine selbständige Behandlung.

[5]) Der Standpunkt des Dialogs Protagoras wird aber auch in den späteren Dialogen, selbst noch im Phaedon und in den Leges ausführlicher Berücksichtigung werthgehalten. Phaedon 68 C ff.: ... *μὴ γὰρ αὕτη ᾖ ἡ ὀρθὴ ... ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι καὶ μείζω πρὸς ἐλάττω, ὥσπερ νομίσματα* ... Legg. 732 E ff.: .... *χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι παρὰ τὸν βίον ἅπαντα* .... *ἡδονὴν βουλόμεθα ἡμῖν εἶναι, λύπην δὲ οὔθ' αἱρούμεθα οὔτε βουλόμεθα, τὸ δὲ μηδέτερον ἀντὶ μὲν ἡδονῆς οὐ βουλόμεθα, λύπης δὲ ἀλλάττεσθαι βουλόμεθα. λύπην δὲ ἐλάττω μετὰ μείζονος ἡδονῆς βουλόμεθα, ἡδονὴν δὲ ἐλάττω μετα μείζονος λύπης οὐ βουλόμεθα* .... *ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πλήθει καὶ μεγέθει καὶ σφοδρότησιν* .... *πρὸς βούλησιν διαφέροντα* .... *ἑκάστων* .... *ἡμῖν δὲ ἡ βούλησις τῆς αἱρέσεως τῶν βίων οὐχ ἵνα τὸ λυπηρὸν ὑπερβάλλῃ* ...

Jetzt gelten nicht bloss quantitative, sondern an erster Stelle qualitative Werthverhältnisse der Lust; und letztere werden nicht etwa als solche gedacht, die sich tiefsten Grundes auf quantitative zurückführen lassen, sondern es gibt abgesehen von Ueberschuss und Zurückbleiben selbständige Werthunterschiede zwischen den Qualitäten an sich. Die Sophrosyne nimmt eine spezifisch andere Natur an: war sie früher die Beherrschung des Moments auf Grund einer klugen Lebensökonomie, die immer die zu erwartenden Folgen mitbedenkt und mitbeherzigt, so ist sie nun das massvolle Verhalten der Lust gegenüber und wird allmählich — in's Ascetische sich fortbildend — möglichste Verzichtleistung auf sinnliche Lust überhaupt. Und neben ihr wächst die Gerechtigkeit an Bedeutung, die Sophrosyne mit der Zeit theils deckend theils überragend. Sie, ohne Rücksicht auf gewinnbringende Folgen, sie als ein absolutes Lebensgut zu erweisen, wird eine Hauptangelegenheit. Den angenehmen und nützlichen Folgen wird nun überhaupt nur ein secundärer Werth beigelegt: es gilt absolute, in sich selbst gegründete Güter, mehr: ein höchstes Gut der Art zu gewinnen, dessen Verwirklichung jetzt wie ein kategorischer Imperativ erscheint. Ganze Gruppen und Formen der Lust werden discreditirt. Zwar möchte der Philosoph der Unbildung des zeitgenössischen Cynismus ausweichen; aber schliesslich hat er mit seinen lustfeindlichen Anläufen doch nur einer Lebensansicht die Wege bereitet, die in ihrer Ascetik und Möncherei fast ebenso culturfeindlich geworden ist, wie die Paradoxien eines Antisthenes oder Diogenes von Sinope.

Die Dialoge, welche diesen neuen — den eigentlich „idealistischen" — Standpunkt vertreten, sind vor Allem der Gorgias, verschiedene Abschnitte der Republik, der Philebus und Phaedon. Es ist unsere nächste Aufgabe, diesen Gedankenkreis genauer kennen zu lernen.

3. Das Thema des Dialogs Philebus; die Lust und das höchste Gut; die Sophrosyne.

Der Philebus behandelt das wunderliche und nur durch die historischen Bezüge gerechtfertigte[1]) Thema, ob Lust oder Denken, Wissen, Erkennen u. s. w.[2]) das allbefriedigendste menschliche Lebensgut sei: das höchste menschliche Gut[3]); denn für Götter, gibt der Autor zu verstehen, sei es gar keine Frage, dass ein über Lust und Schmerz erhabener, rein contemplativer Zustand das Höchste sei[4]). Da wir unsererseits uns ausschliesslich für menschliche Ethik interessiren, kommt uns die von dem Autor beliebte Bevorzugung und Aussonderung nicht unlieb.

Die Lust ganz zu entbehren, muthet er dem Menschen nicht zu[5]); derselbe bedarf ihrer: er würde ohne sie jene volle Befriedigung nicht finden, die hier wie bei andern Alten als ein Hauptcharacteristicum des „höchsten Guts", der Eudaemonie des Menschen[6]) gilt. Wir sind begierig zu erfahren, wie auf diesem Standpunkte dem Individuum irgend eine Lust verredet werden könne, die nicht durch ein Übermaass beigemischter oder nachfolgender eigener Unlust auch den rechnenden Egoisten abschrecken müsste; wie in dieses Gebiet ein qualitativer Unterschied hinein-

[1]) Vgl. Rep. 505 B, Diog. Laert. II, 106.

[2]) Es wird nämlich mit den Ausdrücken, die der Lust gegenübergestellt werden, in einer Weise gewechselt, dass man zuletzt die ganze Scala des rein theoretischen (nicht affectiven) Bewusstseins vor sich hat: das Bewusstsein als solches oder die innere Warnehmung (21 B, 60 D), die äussere Warnehmung, die Erinnerung (11 B, 21 B, 60 DE), die wahre Meinung (11 B, 21 B, 60 D, 66 B), Verstand, Vernunft und Klugheit (13 E, 19 D, 20 E, 21 B, 60 D, 66 E), Kunst, Wissenschaft, Kenntnisse (13 E, 19 D, 21 B, 52 B, 66 B), denken, reflectiren, erkennen, wissen (11 B, 21 A, 52 B).

[3]) Vgl. 60 C, 61 A E.

[4]) a. a. O. 22 C, 33 B; vgl. 60 E.

[5]) a. a. O. 21 E, 60 E.

[6]) *ᾧ παρείη τοῦτ' ἀεὶ . . . . διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι* (a. a. O. 60 C). Vgl. o. S. 21.

kommen soll, der sich nicht letztlich doch wieder in einen quantitativen auflöst und — wie das Alles für irgend Jemand verbindlich sein soll.

In Platons Theorie der Lust[1]) weitläufiger einzutreten, kann hier unsere Aufgabe nicht sein; doch muss soviel davon immerhin herangezogen werden, als nothwendig ist, um seine Werthreflexionen verständlich zu machen.

Zu Grunde liegt der anthropologische Dualismus von Leib und Seele. Die verständlichsten, bekanntesten und zugleich heftigsten Lüste sind leiblichen Ursprungs[2]). Sie stammen aus dem organischen Stoffwechsel[3]) und aus äusseren Eingriffen in die Constitution des Leibes. Kein sterbliches, animalisches Wesen kann sich ihnen entziehen; auch der Mensch ist „von Natur" an sie gebunden; sie sind von Kindesbeinen an eine Nothwendigkeit für ihn[4]).

Ihre Genesis ist folgende: Wenn die naturgemässe, gesunde Zusammensetzung und „Harmonie" des Leibes sich merkbar löst, so entsteht Unbehagen und Schmerz: z. B. Hunger, Durst, erotischer Drang, Frost, Hitze, der Schmerz, wenn Jemand uns schneidet oder brennt[5]). Merkbare Rückkehr in den normalen Gleichgewichtszustand hat Befriedigung, Lust im Gefolge. Ist die Desorganisation unmerklich, die Wiederherstellung aber merklich, so wird nur Lust gefühlt, wie z. B. bei den Wohlgerüchen[6]). Ist die Auflösung merklich, die Wiederherstellung aber unmerklich, wie z. B. beim Schneiden und Brennen, so entsteht nur Unlust[7]).

---

[1]) a. a. O. 31 B ff., 42 C ff.; vgl. Gorg. 496 C ff., Rep. 584 B ff., Tim. 42 A, 64 A ff., 82 A ff. Wildauer, Platons Lehre vom Willen, S. 75 ff., Léon Dumont, Vergnügen und Schmerz, deutsche Ausgabe, 1876, S. 78 ff.; 165.

[2]) Phileb. 45 A; vgl. Aristot. Nic. Eth. 1173ᵇ 7 ff.

[3]) Vgl. Phileb. 43 A, Tim. 42 A.

[4]) Legg. 732 E; Rep. 558 D ff.; 582 B.

[5]) Phil. 33 D f.; 42 E; 43 C; Rep. 437 B ff.; Tim. 42 A, 64 B ff.

[6]) Phil. 51 E, Rep. 584 B, Tim. 65 A.

[7]) Tim. 65 B.

Zwischen Auflösung und Wiederherstellung steht der normale, ruhende Zustand; er sollte ohne Schmerz und Lust sein[1]); aber auf dem Hintergrund überwundener Leere und Unlust wird auch er als Lust gefühlt. Es beruht das auf einer eigenthümlichen Contrastwirkung, die weiter reicht. Nichts ist angenehmer als das Verschwinden von Schmerzen[2]); von Manchen — den Cynikern — wird sogar behauptet, es gebe gar keine positiven Freuden, sondern nur Befreiungen von Schmerzen: was indessen nur von den meisten und heftigsten, eben den aus dem Leibe stammenden Lüsten wahr ist[3]). Wie das Aufhören von Schmerzen Lust, so bereitet das Aufhören der Lust Schmerz[4]). So kann der normale Mittelzustand der ruhigen, harmonischen Körperbeschaffenheit je nach der Stimmung, an die er sich anschliesst, einmal als Lust, einmal als Unlust gefühlt werden[5]). Lust und Unlust nehmen zu und ab im Gegensatz zu den Stimmungen, gegen die sie sich abheben[6]).

Zu diesen leiblich begründeten Gefühlen primärer und secundärer Art kommen eigenthümlich seelische Gefühlserscheinungen, die aus der Fähigkeit, die Vergangenheit im Gedächtniss zu behalten, zu reproduziren[7]) und danach Zukunftserwartungen zu bilden, hervorgehen[8]). Wir können uns an vergangene Lust und Unlust erinnern; wir können nach Analogie des Vergangenen uns in freiem Spiel und

---

[1]) Phil. 32 D; vgl. 43 C ff., 55 A; Rep. 583 C ff.

[2]) Rep. 583 D: *οὐδὲν ἥδιον τοῦ παύσασθαι ὀδυνώμενον .... τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν τοῦ τοιούτου ἐγκωμιάζουσιν ὡς ἥδιστον.*

[3]) Vgl. Phaedr. 258 E.

[4]) Rep. 583 E: *ἡ τῆς ἡδονῆς ἡσυχία λυπηρόν.*

[5]) Rep. 583 E f.: *Ὃ μεταξὺ ἄρα ... ἀμφοτέρων ἔφαμεν εἶναι, τὴν ἡσυχίαν, τοῦτό ποτε ἀμφότερα ἔσται, λύπη τε καὶ ἡδονή .... φαίνεται ... παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἡ ἡσυχία ...*

[6]) Phileb. 42 B: ... *ἅμα τιθέμεναι παρ' ἀλλήλας αἱ μὲν ἡδοναὶ παρὰ τὸ λυπηρὸν μείζους φαίνονται καὶ σφοδρότεραι, λῦπαι δ' αὖ διὰ τὸ παρ' ἡδονὰς τοὐναντίον ἐκείναις.*

[7]) Genauer betrachtet, setzen schon die eben besprochenen Contrastgefühle diese Fähigkeit voraus.

[8]) Phileb. 23 C ff., 34 B.

Traum an Lustphantasmen ergötzen; wir hegen in Betreff der Zukunft Hoffnungen, Befürchtungen und Begierden[1]). Wir begehren auch die Mittel zur Befriedigung unserer Bedürfnisse; alle Formen des Erwerbstriebes gehören hierher[2]). Eine reiche Gruppe complicirterer Affecte schliesst sich an: bunteste, theils psychophysische theils rein psychische Arten gemischter Lust und Unlust. Der Mangel kann zum Theil schon verschwunden sein, zum Theil noch fortdauern[3]). Die Begierde kann hoffnungsvoll oder verzweifelt sein[4]). Die Hoffnungen und Befürchtungen können sich verwirklichen oder als leer erweisen[5]). Zorn, Sehnsucht, Mitleid, Freude über fremde Schwächen u. s. w. sind von Natur bittersüss[6]). Kurz: Körper und Seele sind gesondert und zusammen in ihren Affectionen voll gemischter Lust[7]).

Ihnen stehen die reinen psychischen Genüsse, nicht aus Unlust und Begierde stammend, gegenüber: 1) die aesthetischen an schönen Gestalten, Farben und Tönen[8]); 2) die intellektuellen an Gesichtswarnehmungen[9]), an Kenntnissen[10]), vor allem an der reinsten Erkenntniss, der

---

[1]) Phil. 34 C f: *οὐκ ἄρα ὅ γε πάσχει, τούτου ἐπιθυμεῖ* (35 B) .... *τὸ μὲν δὴ σῶμα ἀδύνατον* .... *τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπὸν τῇ μνήμῃ δηλονότι.* .... *σώματος ἐπιθυμίαν οὔ φησιν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίγνεσθαι* ... (C) *τὴν ἄρα ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα ἀποδείξας μνήμην ὁ λόγος ψυχῆς ξύμπασαν τήν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντὸς ἀπέφηνεν.* 41 C: *τὸ μὲν ἐπιθυμοῦν ἦν ἡ ψυχὴ τῶν τοῦ σώματος ἐναντίων ἕξεων, τὸ δὲ τὴν ἀλγηδόνα ἤ τινα διὰ πάθος ἡδονὴν τὸ σῶμα ἦν τὸ παρεχόμενον.*

[2]) Vgl. Rep. 441 A, 582 B ff.

[3]) Phil. 46 C.

[4]) a. a. O. 36 A ff., 41 D, 46 C f.

[5]) a. a. O. 39 C ff.

[6]) a. a. O. 47 E ff.

[7]) a. a. O. 51 D: *καὶ σῶμα ἄνευ ψυχῆς* (!) *καὶ ψυχὴ ἄνευ σώματος καὶ κοινῇ μετ᾽ ἀλλήλων ἐν τοῖς παθήμασιν μεστά ἐστι συγκεκραμένης ἡδονῆς λύπαις.*

[8]) Phil. 51 C ff: .... *οὐκ εἶναι πρός τι καλὰ* .... *ἀλλ᾽ ἀεὶ καλὰ καθ᾽ αὑτὰ πεφυκέναι* ....

[9]) Tim. 64 D.

[10]) Phil. 52 A ff., 55 C ff.

des ewig sich selbst Gleichen[1]); 3) die moralischen, welche sich im Geleite der Tugend befinden[2]). Ihnen geht kein Hunger und Durst voran; und wenn sie schwinden, so rufen sie unmittelbar, „von Natur“ keine Unlust hervor[3]).

Gälte es hier, diese Theorie zu kritisiren, so böte sie zunächst in dem Begriff der Normalität und Naturgemässheit, dessen sie sich in Beziehung auf die leiblichen Gefühle grundlegend bedient, Gelegenheit zur Beanstandung dar. Wir würden unsererseits nicht glauben, dass die Lust und Unlust auf eine (in sich selbst bestimmte) Normalität, sondern eher umgekehrt, dass letztere durch die Beziehung auf mehr oder weniger permanente Schmerzlosigkeit, resp. Lust zu begründen wäre. Und was die sogenannten „reinen“ Genüsse anbetrifft, so beruhen erstens auch sie, soweit sie nicht Geschenk eines äusseren Zufalls, soweit sie selbsterworben sind, auf Unruhe, Begehren, Streben und Bedürfniss. Dass Reflexion auf den Verlust solcher Genüsse ein Gefühl des Mangels hervorrufe, muss Platon selbst erwähnen[4]). Und der unruhige, aufgeregte Drang nach dem Schönen wie nach Erkenntniss ist ihm anderwärts ein Gegenstand besonders interessirter Mittheilung. Und die Wissenschaften, die historischen, wie die technischen und exacten, von denen er allerdings die ersten gar nicht berücksichtigte und die andern nach dem Gesichtspunkte der „Reinheit“ selbst wunderlich rangirte und seiner Ideen-Metaphysik unterordnete[5]) — es bedarf ja keines Wortes, welchen hungrigen Trieb sie nicht bloss voraussetzen, sondern auch welche Mühsal und Beschwerden ihre Fortbildung mit sich führt. Auch wäre es gar nicht wunderbar, wenn irgend ein Sensualist behauptete: die ursprüngliche und unversiegende Quelle aller Wissenschaften wäre doch

---

[1]) a. a. O. 58 A, 59 C.

[2]) a. a. O. 63 E.

[3]) a. a. O. 52 A ff.; Rep. 584 B ff.

[4]) Phil. 52 A: *οὔ τι φύσει γε, ἀλλ᾽ ἔν τισι λογισμοῖς τοῦ παθήματος, ὅταν τις στερηθεὶς λυπηθῇ διὰ τὴν χρείαν.*

[5]) Vgl. Phileb. 55 D, Rep. 521 D ff.

der Hunger. Weiter ist auch die Arbeit und Mühe, die erfordert wird, um die aus der Sittlichkeit erspriessenden Freuden zu gewinnen, wahrhaftig nicht gering; es bedarf peinvoller Entsagung und langer Gewöhnung, um endlich Freude zu empfinden an dem, was man soll. Schliesslich bedürfte auch die zu Grunde liegende Voraussetzung einer radicalen Sonderung und paritätischen Selbständigkeit und Gefühlsempfänglichkeit des Leibes und der Seele, so sehr sie bis in die Gegenwart hinein fortwuchert[1]), gar sehr der kritischen Revision. Alle Gefühle sind psychische Phänomene. Gewiss wird zwischen leiblichem Mechanismus und geistiger Initiative ein Unterschied zu statuiren sein; aber schwerlich bezeichnet der platonische Dualismus diesen Unterschied fein genug; und selbst die geistigsten Vorkommnisse haben gewiss ihre leibliche und mechanische Resonanz. Indessen wir müssen hier davon absehen, dieses Thema weiter zu verfolgen. Uns interessiren mehr Platons werthschätzende Reflexionen über die Lust.

Um die am Eingang des Philebus aufgeworfene Frage nach dem Werthverhältniss von Lust und Wissen zu entscheiden, hält er eine absolute Sonderung beider für methodisch geboten[2]). — wie sie kein animalisches oder menschliches Leben darstellt. Wenn man der Lust allen Verstand, alle Erinnerung, ja alles Bewusstsein von sich raubt, mag es leicht sein, ihre Insufficienz zu erweisen[3]). Aber es gibt gar keine Lust und Unlust ohne Bewusstsein davon[4]); und es gibt keinen Bewusstseinszustand ohne irgend eine Lust- oder Unlustnüance. Die Correlation ist realiter

[1]) So lese ich z. B. bei einem Schriftsteller der Herbartschen Schule (Waitz, Psychologie, S. 342 [vgl. überhaupt S. 283 ff.]): „Das Süfse gefällt nicht der Seele, sondern der Zunge“.

[2]) a. a. O. 20 E, 21 B, 52 B E, 60 D E.

[3]) a. a. O. 21 B: *Οὐκοῦν . . . ἀεὶ μὲν διὰ βίου ταῖς μεγίσταις ἡδοναῖς χαίροις ἄν . . . . νοῦν δέ γε . . . . μὴ κεκτημένος; . . . πρῶτον μὲν τοῦτο αὐτό, εἰ χαίρεις . . . . ἀνάγκη δή πού σε ἀγνοεῖν . . . . καὶ μὴν ὡσαύτως μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη . . . .*

[4]) Wegen der Erinnerung vgl. 1. Band, S. 52, Anm. 2.

unauflöslich. Wir können dem Idealisten zu Liebe bei Betrachtung des Einen und des Andern von dem nothwendigen Correlat nur in Gedanken abstrahiren.

Die Lust, sagt Platon weiter argumentirend, hat Gradunterschiede; sie lässt das Mehr und Minder zu, wie die Wärme; von fast unmerklichen Graden steigt sie zu den höchsten Intensitäten der Heftigkeit auf. Der pythagoraisirende Idealist rechnet sie aus diesem Grunde zum Gebiete des Grenzenlosen, des „Apeiron“[1]).

Offenbar kann man diese Subsumtion nicht in dem Sinne zulassen, dass die Lust endlos gesteigert werden könne. Die Begierde kann man in einem gewissen Sinne unendlich nennen[2]); aber die Lust hat ihren organisch bedingten absoluten Höhepunkt, ebenso gut wie die Wärmeempfindung; will sie ihn überfliegen, so schlägt sie in Unbehagen, in Schmerz und bei fortgesetzter Erregung schliesslich in Tod um. Aber allerdings Grade hat sie, wie die Temperatur; nur dass es nicht so leicht ist, für sie das Analogon des Thermometers zu finden.

Platon fragt: Ist die heftigste Lust auch die begehrenswertheste? steigt und fällt der Werth der Lust mit den Intensitätsgraden?[3]) Ist überhaupt Lust als solche ohne Einschränkung ein Gut?[4])

In der Beantwortung dieser Fragen nun ist der Standpunkt der quantitativen Agathometrie des Dialogs Protagoras dermassen verlassen, dass die ebenso naheliegende wie nothwendige Rücksicht auf die Folgen gegenwärtiger Lust meist[5]) aus dem Spiele bleibt, um isolirten Erwägungen rein qualitativer Art Raum zu machen, und dass der erstaunliche Grundsatz aufgestellt wird, dass kleine und seltene Lust, die ganz rein von Unlust sei, nicht bloss mehr Werth habe, nein auch — angenehmer sei als grosse und häufige, welcher

[1]) Phileb. 24 A E, 26 D, 27 E, 31 A, 37 C, 41 D.

[2]) Vgl. Aristot. Pol. 1267ᵇ 4.

[3]) Phil. 21 A, 61 D.

[4]) Gorg. 494 E. . . . *ἀνέδην . . . . τὸ πάντως χαίρειν.*

[5]) Vgl. indessen 46 A ff: . . . *ὅταν πλείους λῦπαι τῶν ἡδονῶν γίγνωνται*

irgendwie Unlust beigemischt sei:[1]) womit vielleicht auf die — übrigens epicureischer Lustverrechnung gar nicht schreckhafte — Thatsache hingewiesen sein soll, dass zu häufiger Genuss eine die Genussfähigkeit abstumpfende Wirkung ausübt; jedenfalls ein sehr wunderlicher und leicht irreleitender Ausdruck für dieses Factum; wie oft nehmen wir gern geringe Unlustgrade mit in den Kauf, um hohe, höchste Lust zu erlangen!

Als die heftigsten Lüste werden diejenigen bezeichnet, welche den heftigsten Begierden folgen[2]). Wiederum nicht den Thatsachen entsprechend: manchmal ist der wirkliche Genuss grösser und unzählige Mal sehr viel kleiner als das Verlangen. Nur dasjenige Ingrediens, welches auf der oben hervorgehobenen Constrastwirkung[3]) beruht, steigt und fällt mit der vorangegangenen Begierde. Indessen wir haben auch hier kein Interesse daran, Platons Psychologie näher zu kritisiren.

Was die Werthschätzung angeht, so wird die Lust neben der Reinheit dem so zu sagen logischen Gesichtspunkte der Wahrheit unterstellt[4]). Das berechtigte Bedenken[5]), ob denn auf Lust- und Unlustzustände in derselben Weise das Praedicat wahr (oder unwahr, irrig, falsch) Anwendung finden könne, wie auf Vorstellungen und Meinungen, ob nicht Lust als Lust immer wahre und wirkliche Lust sei, wird bei Seite geschoben: die Lust ist das Allerträgerischste und Verlogenste, was es gibt[6]). In erotischer Gier geschworne Meineide verzeihen die Götter, die Lust wie ein unzurechnungsfähiges Kind behandelnd[7]).

[1]) Phil. 53 B. . . . ὡς ἄρα καὶ ξύμπασα ἡδονὴ σμικρὰ μεγάλης καὶ ὀλίγη πολλῆς καθαρὰ λύπης ἡδίων καὶ ἀληθεστέρα καὶ καλλίων γίγνοιτ' ἄν.

[2]) a. a. O. 45 B: . . . οὐχ αὗται τῶν ἡδονῶν ὑπερβάλλουσιν, ὧν ἂν καὶ ἐπιθυμίαι μέγισται προγνίγωνται; τοῦτο μὲν ἀληθές.

[3]) Vgl. o. S. 31.

[4]) Phileb. 36 C, 41 A, 53 A f., 65 C., Vgl. o. Anm. 1.

[5]) a. a. O. 36 C ff.

[6]) ἡδονὴ πάντων ἀλαζονίστατον (Phileb. 65 C).

[7]) a. a. O.; vgl. Sympos. 183 BC.

Erwartete Lust und Unlust trifft entweder überhaupt nicht ein oder bietet sich in ganz anderer Intensität dar[1]). In's Gedächtniss zurückgerufene ist anders als sie war. Zustände, denen mancherlei Unlust beigemischt ist, bezeichnen wir als angenehm[2]); und es sind doch nur Trug- und Schattenbilder der wahren, nämlich der reinen Lust[3]). Der Contrast macht Lust und Unlust grösser als sie sind[4]) und gaukelt uns sogar den unafficirten Gemüthszustand je nachdem als Lust oder Unlust vor[5]). Die cynische Verachtung der Lust ist zwar übertrieben[6]); aber sie ist aus einem nicht unedlen Unwillen hervorgegangen; es liegt wirklich etwas Gauklerisches in der Lust[7]); es gibt Lüste, die es zu sein scheinen, es aber in keiner Weise sind[8]).

Um daher das höchste menschliche Gut zu constituiren, lässt der Idealist nur sogenannte wahre und reine Vergnügungen zu[9]); und von den unreinen nur die „nothwendigen"[10]), d. h. diejenigen, welche aus den zur Erhaltung des Leibeslebens unumgänglichen Begierden und Ergänzungen folgen[11]). Merkwürdiger Weise wird auch die

[1]) a. a. O. 39 D ff.; 41 E ff.

[2]) a. a. O. 51 A, 52 D ff.

[3]) Rep. 586 B.

[4]) Der Philosoph hätte hier auch die Thatsachen verwerthen können, welche im vorigen Jahrhundert zur Unterscheidung von pretium und emolumentum, fortune physique und morale geführt haben; vgl. Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers I, 110 ff.

[5]) Vgl. o. S. 31.

[6]) οὐ πάνυ πως πείθομαι (Phileb. 51 A).

[7]) a. a. O. 44 C: . . . . τινι δυσχερείᾳ φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς, λίαν μεμισηκότων τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νενομικότων οὐδὲν ὑγιές, ὥστε καὶ αὐτὸ τοῦτο αὐτῆς τὸ ἐπαγωγὸν γοήτευμα οὐχ ἡδονὴν εἶναι. Rep. 584 A: . . . οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.

[8]) τινὰς ἡδονὰς εἶναι δοκούσας, οὔσας δ' οὐδαμῶς (Phil. 51 A).

[9]) a. a. O. 63 C: ἅς γε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς εἶπες . . . ., ταύτας μίγνυ. Vgl. 62 E, 66 E, o. S. 32 f.

[10]) a. a. O. 62 E: εἰ μέν τινες ἀναγκαῖαι . . . ξυμμικτέον καὶ ταύτας.

[11]) Vgl. o. S. 30. Rep. 558 D: . . . ἅς τε οὐκ ἂν οἷοί τ' εἶμεν ἀποτρέψαι . . . καὶ ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς. Beispielsweise: ἡ

aus der Gesundheit stammende Lust beigemischt[1]), obwohl sie nach der Theorie zu derjenigen Klasse gerechnet werden müsste, die aus der Gaukelei des Contrastes stammt[2]); der Grund wird unten klar werden.

Von dieser platonischen Lehre wird ein Unbefangener nicht mehr für die Ethik benutzen können, als erstens das Zugeständniss, dass gewisse Begierden und Bedürfnissbefriedigungen zum Leben „nothwendig“ sind und zweitens die feine Markirung des subjectiven und variablen Charakters der individuellen Lust. Man wird letztere aus diesem Grunde für einen nicht bloss dem exacten Calcül sondern auch den ungefährsten allgemeinen Schätzungen fast ganz entschlüpfenden Gegenstand halten. Weshalb man aber, so weit Intensitätsunterschiede wirklich gefühlt werden, den Lustüberschuss nicht jederzeit bevorzugen, weshalb man irgend eine Lust und beruhte sie auch auf der wunderlichsten Contrastwirkung und hängte sie sich auch an die illusionärste Erwartung, für Nicht-Lust halten, weshalb eine Lust an eingebildeten Gegenständen, so lange es sich doch immer noch um Lust, individuelle Befriedigung und Glückseligkeit handelt, abweisen, weshalb man sie um des Mangels an sogenannter Wahrheit und Reinheit (oder Reinlichkeit) willen abweisen soll, wenn sich diese Qualitäten durch nichts Weiteres — etwa durch die nützlichen, für das Subject und seine Gesammtlust nützlichen Folgen — empfehlen: das wird nur derjenige einzusehen im Stande sein, dem, wie Platon, trotz der ehrlichsten Absicht, die Ethik philosophisch, d. h. principiell und vorurtheilslos zu fundamentiren, doch immer wieder die landläufigen Werthkategorien, um deren Analyse und Begründung es sich eben handelt, wie selbstverständliche, durch sich selbst verständliche, nicht weiter ableitbare Normen in die Hand gerathen. Selbstverständlich ist aber vorerst nur der Werth der Lust.

τοῦ φαγεῖν μέχρι ὑγιείας τε καὶ εὐεξίας καὶ αὐτοῦ σίτου τε καὶ ὄψου ἀναγκαῖος ἂν εἴη.

1) Phileb. 63 E.

2) Vgl. o. S. 31.

Und alles was sonst Werth haben soll, könnte nur durch seine Beziehung auf sie denselben erhalten.

Was Platon von einem solchen Standpunkt abtrieb und ihn auf normative Kategorien, wie Reinheit und Wahrheit, führte, ist unschwer zu sehen. Es war gegenüber dem Unfug, der sophistischer Seits mit dem Subjectivismus und Relativismus getrieben wurde, sehr natürlich, wenn er gegen ein Gebilde, wie die Lust, das durch und durch subjectiv und relativ ist, eine principielle Abneigung fasste. Es schien ihm unumgänglich, wenn Ethik überhaupt aufrecht erhalten werden sollte, objective und absolute Werthmassstäbe zu gewinnen. Er glaubte darum von vornherein und grundsätzlich sich über die Lust erheben zu müssen. Er verzweifelte, das objectiv Gültige mitten im Strom subjectiver und variabler Beziehungen selbst fixiren zu können. Es musste seines Erachtens ein Gutes gesucht werden, das in sich selbst gegründet wäre. Die Lust, durchaus auf der Subjectivität ruhend, war ihm principiell verdächtig. Er suchte nach Etwas, was gut wäre auch ohne Beziehung auf Lust. Es war nur die natürliche Folge dieses Strebens, wenn er das Gute auch nicht an das Bewusstsein gebunden erachtete. Von dem Schönen urtheilte er ebenso. Es wäre doch, meint er, absurd, wenn es Gutes und Schönes weder in Leibern noch überhaupt in Anderem geben sollte, als allein in der Seele und in dieser es allein die Lust[1]) wäre. Er fragte nicht bloss nach dem Guten für den und in dem Menschen, sondern auch für leblose Dinge, wie für das Eisen, Erz und Holz[2]), ja zuletzt für das ganze All und suchte den in sich selbst gegründeten Begriff, die Idee desselben[3]).

1) *Πῶς οὐκ ἄλογόν ἐστι μηδὲν ἀγαθὸν εἶναι μηδὲ καλὸν μήτε ἐν σώμασι μητ' ἐν πολλοῖς ἄλλοις πλὴν ἐν ψυχῇ καὶ ἐνταῦθα ἡδονὴν μόνον* (Phil. 55 B).

2) Vgl. Rep. 609 A: Fäulniss ist ein Übel für das Holz, Rost für Erz und Eisen.

3) Phil. 64 A: ... *μαθεῖν πειρᾶσθαι, τί ποτε ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναί ποτε μαντευτέον.*

Im Philebus bemüht er sich, a priori die formalen Kriterien des höchsten Guts zusammenzutragen, um sie demnächst den concreten menschlichen Lebensweisen, die der Dialog zur Vergleichung ausgesetzt hat, dem Leben nach Lust und dem nach Einsicht prüfend gegenüberzuhalten.

Das höchste Gut muss danach sein der höchste Zweck und das höchste Ziel, das Allervollendetste, allgenugsam; alles Empfindende jagt ihm nach, sucht es zu ergreifen und für sich zu erwerben und bedarf ausser ihm nichts weiter[1]), kurz: es gewährt die volle „Eudämonie"[2]). Ob es dergleichen gibt, ob nicht diese Idee eine leere sei, wird nicht gefragt. Es wird auch nicht als eine unendliche Aufgabe gedacht. Alle suchen es. Allen schwebt es ahnungsvoll als erreichbares Ziel vor. Alle Unsicherheit betrifft nicht die Existenz, sondern den Inhalt[3]). Es muss irgend Etwas, es muss — romantisch geredet — einen heiligen Gral geben, dessen Anblick alle Sehnsucht stillt und alle Seelen gesund macht.

Der Philebus sucht dieses höchste Gut für das Reich des „Zusammengesetzten, Gemischten"[4]). Wenn wir von der eigenthümlich pythagoreischen Ausprägung des Begriffs der Mischung, die der Philosoph beliebt, absehen, so kann prinzipiell auch diejenige Ethik gegen das Unternehmen nichts einwenden, welche den Begriff des Guten auf das Reich des menschlichen Bewusstseins beschränkt. In ihm

[1]) *Παντων δή που τελεώτατον ... ἱκανόν ... ὡς πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι* (a. a. O. 20 D), *βίος .... ἱκανὸς καὶ τέλεος καὶ πᾶσι φυτοῖς* (vgl. Tim. 77 AB) *καὶ ζώοις αἱρετός* (22 B; vgl. 61 A), *τὸ ... οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι* (54 C), *ᾧ παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι* (60 C).

[2]) Vgl. z. B. Sympos. 205 A.

[3]) Rep. 502 E: *ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα παντα πράττει, ἀπομαντευομένη τὶ εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν.*

[4]) a. a. O. 25 B ff., 61 B, 64 C.

sind jedenfalls die buntesten Inhalte und Strebungen durch einander gemischt und neben einander gelagert.

Platon wirft in seinen Dialogen eine ganze Reihe von Worten aus, um das für alle Verbindungen vieler Bestandtheile Gute zu bezeichnen. Er hat dabei seinem Standpunkte gemäss das ganze All[1]), auch die Körper, auch unorganische Körper, z. B. Producte menschlicher Handwerks- und Kunstthätigkeit[2]) im Auge. Wir müssen bei seinen Bestimmungen vor Allem an die psychische Seite des Menschen denken.

Die Termini, die er verwerthet, besagen dasselbe, was wir im Deutschen mit den — übrigens zum Theil aus Platon selbst übersetzten oder unmittelbar herübergenommenen — Ausdrücken: Ordnung, richtiges Verhältniss, Gesetz, Symmetrie und Harmonie u. ä. bezeichnen[3]). Die ganze Anschauung ist pythagoreisch[4]), im Grunde mathematisch[5]). Die Harmonie ist letztlich in Maass- und Zahlenverhältnissen gegründet gedacht.

Die Lust, die wir früher aus logischen Motiven kritisirt sahen, muss sich von diesem neuen Standpunkte aus — nennen wir ihn vorläufig den mathematischen[6]) — weitere Zurechtweisungen gefallen lassen[7]). War früher die gemischte und „falsche" Lust verurtheilt, so wird es nun die masslose, die sich in zügellosen, bacchantischen Geberden und Exclamationen äussert und am heftigsten Fiebernde und Wahnsinnige befällt[8]), und die unter Umständen

[1]) Vgl. Gorg. 508 A, Phil. 26 B, 30 CD, 64 A.

[2]) Vgl. z. B. Gorg. 503 E, 506 DE.

[3]) *πέρας, νόμος, λόγος, τάξις, ὀρθότης, κόσμος, μέτρον, μετριότης, συμμετρία, τὸ ἔμμετρον, ἁρμονία, ἁρμόττειν, πρέπον εἶναι.* Vgl. Gorg. 503 E f., 504 D, 506 D f., 525 A, Phileb. 23 C, 25 A f., 26 A ff., 28 C, 30 CD, 31 C, 64 D f., 66 A ff., Phaedon 93 B ff., Rep. 441 E, 587 AC.

[4]) Vgl. Phaed. 95 A.

[5]) Vgl. Gorg. 508 A, Phil. 25 DE, Rep. 531 C.

[6]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. V, S. 296 ff.

[7]) *οἶμαι γὰρ ἡδονῆς μὲν καὶ περιχαρείας οὐδὲν τῶν ὄντων πεφυκὸς ἀμετρότερον εὑρεῖν ἄν τινα* ... (Phil. 65 D).

[8]) Phil. 45 A ff.: .... *οἱ πυρέττοντες καὶ ἐν τοιούτοις νοσήμασιν ἐχόμενοι μᾶλλον διψῶσι καὶ ῥιγοῦσι .... μᾶλλον τ' ἐνδείᾳ ξυγγίγνονται καὶ ἀποπλη-*

so hässliche oder lächerliche Formen annimmt, wie die Lust derer, die das Jucken der Krätze befriedigen oder für ihre Vergnügungen das Licht des Tages scheuen müssen[1]).

An Stelle dieser ins Grenzenlose ausschweifenden (und zum Theil schandbaren) Lust wird jene Mässigung des Begehrens und der Lust empfohlen und zu einem Bestandtheile des höchsten Gutes gemacht, welche der Sophrosyne innewohnt[2]); dieselbe wird jetzt als Symphonie und Harmonie der Seele bezeichnet[3]).

Niemand wird es einfallen, für masslose Befriedigung der Leidenschaften und krankhaften Impulse ein Wort der Empfehlung zu sagen. Jedermann schätzt instinctiv die griechische Sophrosyne. Es handelt sich nur um die ratio boni. Die Thatsache, dass sie etwas Gutes sei, wird zugestanden.

Platon bemerkt mitten in der Verurtheilung der krankhaften und übermüthigen Lust ein paar Mal, er sage nicht, dass diese Zustände mehr Lust (im Ganzen) aufzuweisen hätten, er sage nur, dass ihre Lust stärker, heftiger sei[4]); und er weiss, dass den grössten Lüsten die grössten Schmerzen zur Seite stehen[5]). Hätte er diesen Gedanken weiter verfolgt, so wäre er auf den Standpunkt seines Dialogs Protagoras zurückgefallen. Er hätte die heftigere Lust wegen ihrer schädlichen Folgen verurtheilt. Er hätte dem Egoisten eine hinlängliche ratio boni für das *μηδὲν ἄγαν* gegeben. Er hätte ihm gezeigt, dass es für das Ganze des Lebens besser, weil angenehmer ist, mässig, als unmässig zu leben[6]).

ρουμένων μείζους ἡδονὰς ἴσχουσιν ... εἴ τις τὰς μεγίστας ἡδονὰς ἰδεῖν βούλοιτο, οὐκ εἰς ὑγίειαν ἀλλ' εἰς νόσον ἰόντας δεῖ σκοπεῖν .... ἐν ὕβρει μείζους ἡδονὰς .... τὸ δὲ τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν μέχρι μανίας ἡ σφόδρα ἡδονὴ κατέχουσα περιβοήτους ἀπεργάζεται. Vgl. 12 CD, 26 B, 63 E.

1) Phil. 46 AD, 65 E f., Gorg. 494 C.

2) Phil. 45 D, 63 E, Gorg. 507 A, Rep. 402 E f., 431 C, Legg. 716 C f.

3) Rep. 430 E ff.; vgl. Phaedon 94 B ff.

4) *ὅρα μή με ἡγῇ διανοούμενον ἐρωτᾶν σε, εἰ πλείω χαίρουσιν οἱ σφόδρα .... μείζους ἡδονὰς οὐ πλείους λέγω* (Phil. 45 CD).

5) a. a. O. E.

6) Vgl. Legg. 733 E ff.: .... *ὑπερβαλλούσας δὲ ἐν μὲν τῷ σώφρονι βίῳ*

Diesen Standpunkt hatte er mit Recht hinter sich gelassen. Aber was haben seine Normen nun für einen Grund? warum sind Verhältniss, Ordnung und Maass von Werth? etwas Gutes?

Niemand wird geneigt sein, das bloss Mathematische daran, das abstract Arithmetische als solches, blosse Formen und Verhältnisse des inhaltsvollen Prädicats „gut" für werth zu erachten. Auch Platon greift über diese Linie fort; schon die von ihm gewählten Ausdrücke weisen grossentheils über das Mathematische in eine ganz andere Sphäre hinaus[1]).

Platon selbst bemerkt, auf diese Ausdrücke zurückschauend — allerdings fast erstaunt, wie es scheint —: „Nun hat sich uns ja das Gute in den Begriff des Schönen geflüchtet"[2]). Und in der That: Einheit in der Mannigfaltigkeit, inneres Gesetz, Maass, Harmonie und Symmetrie sind zwar nicht erschöpfende, aber doch überhaupt Merkmale des Schönen. Platon lässt sich nun nicht etwa nachträglich durch die gemachte Entdeckung in seiner Aufstellung irre machen, sondern im Gegentheil: das Schöne wird jetzt direct, ausdrücklich und selbständig — neben der Wahrheit und Symmetrie — als Theilinhalt des Guten bezeichnet. So besteht das Gute nunmehr aus einem logischen, einem mathematischen und einem ästhetischen Elemente. Als Einheit lässt es sich nicht fassen, wohl aber in dieser Dreiheit[3]).

τὰς ἡδονὰς τῶν ἀχθηδόνων, ἐν δὲ τῷ ἀκολάστῳ τὰς λύπας τῶν ἡδονῶν μεγέθει καὶ πλήθει καὶ πυκνότητι· ὅθεν ὁ μὲν ἡδίων ἡμῖν τῶν βίων .... καὶ τόν γε βουλόμενον ἡδέως ζῆν οὐκέτι παρείκει ἑκόντα γε ἀκολάστως ζῆν .... ταὐτὰ δὲ περὶ νοσώδους τε καὶ ὑγιεινοῦ βίου διανοητέον .... ὑπερβάλλουσι δὲ ἡδοναὶ μὲν λύπας ἐν ὑγιείᾳ ... ὥστε ἡδίους εἶναι τοὺς βίους τῶν βίων σώφρονα .... ἀκολάστου .... καὶ ξυλλήβδην τὸν ἀρετῆς ἐχόμενον κατὰ σῶμα ἢ καὶ κατὰ ψυχὴν τοῦ τῆς μοχθηρίας ἐχομένου βίου, ὥστε τὸν ἔχοντα αὐτὸν ζῆν εὐδαιμονέστερον ἀπεργάζεσθαι τοῦ ἐναντίου τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ.

1) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 304.

2) *Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν* (Phil. 64 E). Vgl. Rep. 508 E f. Tim. 87 C.

3) *Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λα-*

Das ästhetische Element der Mischung gibt uns zu einer zwiefachen Bemerkung Veranlassung. Erstens ist es ein Zeichen, wie selbst bei der objectivsten Tendenz der subjective, lustgefärbte Charakter des Guten immer wieder hervorbricht: Schönheit hat zweifellos Wohlgefallen, wie „contemplativ“ und „uninteressirt“ dasselbe auch gedacht werden mag, im Gefolge; Platon selbst hat das Wohlgefallen an Formen, Farben und Harmonien als eine Spezies der Lust aufgeführt[1]). Die inhaltvollere Beziehung, die zu dem leeren mathematischen Verhältniss hinzukommt, wendet sich sofort an das Bewusstsein, an fühlende Subjecte und zwar — was besonders hervorgehoben zu werden verdient — an diejenige Seite in ihnen, die wenn der Autor recht hat mit seiner — übrigens zwar gar nicht originellen, sondern nationalgriechischen, aber auch höchst nachwirkungsreichen[2]) — Zusammenkoppelung des Guten mit dem Schönen, das erstere in all die Geschmacks-Variabilität verwickelt, welche die Zeitalter, die Völker, die Stände, die Lebensalter, die Geschlechter u. s. w. von einander trennt.

Merkwürdiger noch ist der zweite Punkt, auf den wir hinzuweisen haben; nämlich dass der Unterordnung des Guten unter das Schöne bei demselben Autor der umgekehrte Versuch, nicht bloss die Abhängigkeit des Schönen von dem Guten zu lehren, sondern auch das angeblich Schöne durch das sittlich Gute werthschätzend zu meistern, gegenübersteht. Der Philosoph dachte in letzterer Beziehung bekanntlich sogar so ernst und peinlich und seinen lustabgeneigten Principien getreu, dass er gegen die gefeiertesten und vollendetsten Productionen seiner kunstsinnigen Landsleute mit einer so zu sagen puritanischen (oder utilitaristischen) Strenge und Rigorosität vorging[3]), mit einer

βόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν .... (Phil. 66 A). Vgl. Sympos. 201 C, Gorg. 463 D, Tim. 87 C.

[1]) Vgl. o. S. 32; Gorg. 474 D: .... ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας.

[2]) Vgl. u. § 10.

[3]) Rep. 377 D ff., 398 A: ... αὐτοὶ δ' ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ

Strenge, die fast wehmüthig zwar, aber mit heiliger Unerbittlichkeit und Rücksichtslosigkeit in seine eigensten und ursprünglichsten Neigungen einschnitt[1]). Nur eine so purificirte Musik und Poesie mochte er in seinem Staate dulden und für die Erziehung derjenigen Jugend verwandt wissen, der später die sittliche Psychagogie des Volkes zu überlassen wäre[2]).

Wenn aber die Reduction des Guten auf das Schöne entweder eine unabsehbare Variabilität oder einen fehlerhaften Cirkel heraufführt, so bleibt uns die Aufgabe in der Hand, den objectiven Sinn und Grund und spezifischen Inhalt des Guten selbständig zu erfassen: was dem gegen das freie und heitere Spiel der Schönheit mit seinem Ernst des Sollens streng und oft grausam contrastirenden Charakter des Guten nach unserer Meinung auch entschieden besser entspricht.

ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ, ὠφελείας ἕνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο ...., 399 D: .... λύρα δὴ ... καὶ κιθάρα λείπεται καὶ κατὰ πόλιν χρήσιμα .. λελήθαμέν γε διακαθαίροντες .... πόλιν .... 402 B: .... οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα .... πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη ... γνωρίζωμεν καὶ ...... τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης ..., 411 AB, 568 AB, 598 D ff.

[1]) Rep. 595 B: .... φιλία γέ τίς με καὶ αἰδὼς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὁμήρου ἀποκωλύει λέγειν ... ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ ... 607 C: ... ἡμεῖς γε, εἴ τινα ἔχοι λόγον εἰπεῖν ἡ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ .... ἄσμενοι ἂν καταδεχοίμεθα· ὡς ξύνισμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ' αὐτῆς. ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅσιον προδιδόναι .... εὐμενῶς ἀκουσόμεθα, κερδανοῦμεν γάρ πω, ἐὰν μὴ μόνον .... ἡδεῖα φανῇ ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη .... ὥσπερ οἱ ποτέ του ἐρασθέντες .... εὖνοι μὲν ἐσόμεθα ... ἕως δ' ἂν μὴ οἵα τ' ᾖ ἀπολογήσασθαι, ἀκροασόμεθ' αὐτῆς ἐπᾴδοντες ἡμῖν αὐτοῖς .... εὐλαβούμενοι πάλιν ἐμπεσεῖν εἰς τὸν παιδικόν τε καὶ τῶν πολλῶν ἔρωτα.

[2]) Rep. 401 B: .... ἵνα μὴ ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι ἡμῖν οἱ φύλακες .... ἕν τι ξυνιστάντες λανθάνωσι κακὸν μέγα ἐν τῇ αὐτῶν ψυχῇ. ἀλλ' .... ἵν' ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται ... 607 A: .... εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξει ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῇ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου, 608 B: μέγας γὰρ ὁ ἀγὼν .... οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι .... Vgl. o. S. 23.

Der nächste Begriff, der dem Philosophen zur Constitution des sittlich Guten, wie zur Befehdung des Angenehmen dient, ist der der **Gesundheit**. Es beruht das auf einer **Analogie**, die sich durch alle Dialoge hindurchzieht und unzählige Mal wiederholt wird[1]): Die Tugend ist eine Art von Gesundheit der Seele[2]). Die Aufgabe des praktischen Philosophen, des privaten und öffentlichen Psychagogen ist der des Arztes und Turnlehrers analog. Es handelt sich auf beiden Seiten um Erhaltung oder Wiederherstellung dort der leiblichen hier der seelischen Gesundheit[3]). Gesundheit nun ist an sich[4]) nicht mit Lust verbunden; wenn sie im Contrast gegen überwundene schmerzhafte Störungen etwas Angenehmes zu sein scheint, so beruht das nur auf dem Gaukelspiel der Lust, von dem früher[5]) die Rede war. Und oft genug lässt sich die Gesundheit nur durch unbequeme, ja schmerzhafte Eingriffe wieder herstellen.

Fragen wir, was in concreto zur Gesundheit der Seele gehöre, so werden uns die Namen der athenischen Cardinaltugenden dargereicht, vor Allem die **Sophrosyne**. Und fragt man weiter nach dem Grunde, der die Gesundheit abseits aller Beziehung auf Lusterzeugung, der sie zu einem **absoluten** Gute macht, so gerathen wir wieder auf den Begriff der **Harmonie**: ein gesunder Körper ist derjenige, in welchem sich alle Theile in angemessener Harmonie befinden[6]), und eine gesunde Seele das Analoge.

Wir können unsererseits auch die Gesundheit nur

---

1) Vgl. z. B. allein im Gorgias: 464 A ff., 467 C, 477 B ff., 479 B, 480 A f., 490 B f., 495 E f., 499 D, 500 B, 501 A, 504 A C, 505 A, 517 E, 518 E, 521 f., 524 E u. ö.

2) Rep. 444 D: *Ἀρετὴ μὲν ἄρα ... ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ ...*

3) Polit. 297 E: *Εἰς δὴ τὰς εἰκόνας ἐπανίωμεν πάλιν, αἷς ἀναγκαῖον ἀπεικάζειν ἀεὶ τοὺς βασιλικοὺς ἄρχοντας. Ποίας; τὸν γενναῖον κυβερνήτην καὶ τὸν ἑτέρων ἀντάξιον ἰατρόν.* Vgl. Phaedr. 268 A, 270 B.

4) *φύσει, ἐξ ἀρχῆς* (Phil. 52 A).

5) o. S. 31, 37.

6) Phileb. 26 B, 31 C, Gorg. 504 B.

wegen ihrer Beziehung auf Lust werthvoll finden[1]); wir schätzen sie, weil sie frei von gewissen Verstimmungen, Beeinträchtigungen und Schmerzen ist, welche ihr Widerspiel, die Krankheit, eine der ergiebigsten Unlustquellen, mittelbar oder unmittelbar über fühlende Wesen heraufführt. Der Begriff der Harmonie aber kann uns weder von seiner mathematischen noch von seiner ästhetischen Seite dem, was wir unter „gut“ verstehen, adäquat erscheinen.

Platon hatte selbst den Drang tiefer zu kommen; schon die Heranziehung der Gesundheit hat fühlbar diese Tendenz. Sie leitet zu einer weiteren Bestimmung über. Das Gute ist danach das, was jedes Ding in seiner **Natur** (*φύσις*) und in seinem **eigenthümlichen Wesen** (*οὐσία*)[2]) erhält; das Schlechte ist das Auflösende, Entfremdende, Verderbende[3]). Das Gute ist das Eigenthümliche selbst[4]). Gesundheit, Tugend, Sophrosyne sind danach Namen für die wohlerhaltene leibliche, resp. seelische Natur[5]). Die Ordnung und Symmetrie, von der früher die Rede war, ist nicht eine bloss formale, schöne, sondern die wesensbestimmte[6]), eigenthümliche, die jedem Dinge zukommende.

---

1) Vgl. o. S. 33.

2) Beide sind auf das innigste verwandt: „Das Wesen oder die ursprüngliche und eigenartige Kraft, mit welcher ein jedes Lebendige eben das ist und thut, was es ist und leistet, erfasste der Grieche in dem Wort und Begriff der *φύσις*“ (L. v. Stein, die Entwickelung der Staatsw. bei den Griechen, 1879, S. 40). Vgl. Krohn, der platonische Staat, S. 59 ff., 102 ff., 154 f., 231, 297.

3) Charm. 164 D: *τὰ οἰκεῖά τε καὶ τὰ αὑτοῦ ἀγαθά.* Rep. 586 E: .... *τὸ βέλτιστον ἑκάστῳ τοῦτο καὶ οἰκειότατον.* Vgl. Symp. 205 E, Lys. 222 C. Rep. 608 E ff.: ... *Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν, ... ἅπαντα ὑπὸ τῆς οἰκείας κακίας .. εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀφικνεῖται ...* Phileb. 64 D: ... *τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα .... σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τά τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὑτήν,* vgl. 26 C, Tim. 64 D ff.

4) Lysis 222 C: ... *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταὐτὸν φῶμεν εἶναι; ... πάνυ γε.*

5) Gorg. 504 B ff.

6) a. a. O. 506: ... *τάξει καὶ ὀρθότητι .... ἥτις ἑκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν .... κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἑκάστου οἰκεῖος ἀγαθὸν*

Die Lust ist auch von dieser Seite nicht das Gute. Heftige Lüste werfen uns aus unserm eigenthümlichen Wesen heraus, ja berauben uns des Selbstbewusstseins überhaupt[1]). Lust ist höchstens Weg und Mittel zum Guten[2]). Die Definition der Cyrenaiker, dass sie Bewegung, Werden sei, wird — ohne Kritik — wie ein glücklicher Fund angeeignet, um unter Benutzung des das ganze platonische Denken durchziehenden Unterschiedes von (heraklitischem) Werden und (eleatischem) Sein von dem Guten die bevorzugte Dignität des Seins, von der Lust aber das untergeordnete Werden zu prädiziren[3]): Lust entsteht, wenn das natürliche, eigenthümliche Wesen, das mit Unlust verdorben ward, sich wiederherstellt[4]); die natürliche Begierde ist auf diese Wiederherstellung gerichtet[5]).

Was ist es nun aber mit dieser Natur, dieser dem eigenthümlichen Wesen entsprechenden Ordnung, deren Erhaltung gut ist, was ist es mit ihr selbst? was ist sie und worin besteht sie und wodurch ist sie bestimmt?

Da Platon selbst in diesem Punkte die Organismen mit Producten menschlicher Kunstfertigkeit zusammenstellt[6]), so

παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων ... καὶ ψυχὴ ἄρα κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου ... ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθή.

1) Phileb. 63 D f., Phaedon 66 C, Tim. 86 B ff.

2) Gorg. 499 C ff.: ... *ἡδοναί τινές εἰσιν αἱ μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ κακαί .... ἀγαθαὶ μὲν αἱ ὠφέλιμοι .... ὠφέλιμοι δέ γε αἱ ἀγαθόν τι ποιοῦσαι ... οἷον κατὰ τὸ σῶμα ἃς νῦν δὴ ἐλέγομεν ἐν τῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν ἡδονὰς ... τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθὸν τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τἆλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν ἀλλ' οὐ τἀγαθὰ τῶν ἡδέων.* Vgl. Phil. 53 E ff.

3) Phileb. 53 C: .... *ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν, ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς: .... οἷς δεῖ χάριν ἔχειν.* Rep. 583 E: .... *τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν.*

4) Phileb. 31 C ff.: ... *ἡ κατὰ φύσιν ὁδὸς ἡδονὴ .... τὴν δ' εἰς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ὁδὸν .... ἡδονήν.* Vgl. Tim. 64 D, 65 A, o. S. 30.

5) Lysis 222 A: *τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν.*

6) Vgl. z. B. Gorg. 503 E: .... *ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ .... ἕκαστος οὐκ εἰκῇ ἐκλεγόμενος .... ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῷ σχῇ τοῦτο ὃ ἐργάζεται. οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν .... τοὺς οἰκοδόμους τοὺς ναυπηγούς* .... 506 D: .... *ἥ γε ἀρετὴ ἑκάστου καὶ σκεύους .... καὶ ζῴου παντὸς οὐ τῷ εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται ...*

darf man sich wohl, ohne ihm Gewalt anzuthun, an dieser orientiren. Wenn ein Haus, ein Schiff gut zusammengesetzt und wohl erhalten genannt wird, so geschieht es doch, weil sie dem Zweck, für den menschliche Technik sie gedacht hat, vollkommen entsprechen: die zweckmässigste Zubereitung und Anordnung und unversehrteste Erhaltung ihrer Theile ist ihre Vollkommenheit, griechisch ausgedrückt: ihre *ἀρετή*. Ihr „Wesen" wird durch ihren Zweck bestimmt; alles an ihnen ist „wesentlich", was unumgängliche, was conditio sine qua non für die Zweckerfüllung ist. Sollen nach dieser Analogie die animalia, insonderheit die Menschen und ihre „Tugend": ihre leibliche Tugend, die Gesundheit, und ihre seelische, die Sophrosyne gefasst werden, so muss man entsprechende Baumeister und Demiurgen voraussetzen, welche sie für ihre Zwecke oder für die Zwecke fremder Herren und Benutzer zusammensetzten oder wachsen liessen. Factisch führt Plato solche Demiurgen — wenn auch unter dem nur mangelhaft verbindlichen Schema des Mythos — im Timaeus ein; sie handeln im Auftrage des Weltbildners, Gottes selbst. Man kann dieser Position gegenüber schwer die Frage unterdrücken, ob denn animalia, die durch Naturprocesse entstehen, wachsen, gesetzmässige Entwickelungsperioden durchmachen und sterben, jemals ein bestimmtes, festes Zahlenverhältniss der Theile als „Natur" besitzen, die in absoluter Integrität zu erhalten ihre Aufgabe wäre oder in ihrer Macht stünde. Aber wir legen darauf hier kein Gewicht. Jedenfalls läuft dieser Versuch die Ethik zu begründen, sofort in's Metaphysische: der metaphysische Standpunkt reiht sich an den logischen, mathematischen und ästhetischen als der vierte an. Die „Tugend", das Gute erscheinen auf demselben zunächst nicht als Etwas, was dem Menschen frommt, sondern was fremden Zwecken dient: der Mensch ist nur ein Mittel in der Hand fremder Herren[1]).

1) Phaedon 62 B: .... *ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι ...* Vgl. Legg. 903 B ff.

Wir fragen unsererseits, woher die Verbindlichkeit stamme, diesen Herren zu gehorchen. Etwa daher, dass sie gewaltig genug sind, um Ungehorsam zu strafen? [1]) Dann wäre aber ein innerer Grund des Guten nicht gewonnen, dasselbe nur wieder auf Willkür und Gewalt gestellt. [5])

Oder etwa daher, dass die Herren und Schöpfer es mit ihren Producten gut meinen und ihnen eine solche Zusammensetzung und Ordnung der Theile, eine solche Natur und solches Wesen gegeben haben, dass wenn sie diese Constitution intact erhalten, sie sich am wohlsten dabei fühlen [3])? Aber dann könnte man ja, die Unsicherheiten und Schlüpfrigkeiten des Mythos und der Metaphysik abstreifend, die Ethik sofort darauf richten, dem Menschen dasjenige — zwar zu befehlen nicht mehr, aber nachzuweisen und freundlich anzurathen, wobei er sich selbst im Ganzen am glücklichsten fühlen muss: wozu soll er um Gottes willen thun, was er in wohlverstandenem Eigeninteresse auch um seiner selbst willen thun muss? Damit fiele auch die Schwierigkeit wegen des Sinns der „Natur“ weg, was eigentlich eindeutig des Menschen Natur sei, da er doch factisch — innerhalb gewisser Grenzen — je nach der Umgebung und Erziehung, auf die er fällt, in die verschiedenartigsten Berufs- und Charakterformen entwickelt werden kann, die doch nicht alle — ausser einer — als Verrenkungen der eigentlichen Natur betrachtet werden können [4]). (Nach Platon giebt es freilich sogar Schuster „von Natur“ [5]). Sittlich empfehlenswerth wäre das, wobei sich der Mensch seinen Anlagen und Umständen nach am wohlsten befindet.

---

[1]) Vgl. Phaedon a. a. O C: ... *καὶ σὺ ἂν τῶν σαυτοῦ κτημάτων .... χαλεπαίνοις ἂν αὐτῷ καὶ εἴ τινα ἔχοις τιμωρίαν, τιμωροῖο ἄν.*

[2]) Vgl. o. S. 10 ff.

[3]) Vgl. Rep. 585 E: ... *τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι.* Phaedon 62 D: ... *τὸν θεόν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν .... ἄρχοντας ἀγαθοὺς ... θεούς.* Vgl. Cumberland, De legibus naturae (1672), Locke Essay conc. hum. und. I, 3. 6.

[4]) Vgl. Rep. 445 A f.; 441 A.

[5]) a. a. O. 434 A.

Es ist klar, dass dazu an erster Stelle innere Ordnung, Uebereinstimmung, Harmonie gehört. Platon begriff recht wohl, dass Ordnung und Einheit nicht bloss für ästhetisches Wohlgefallen und für äussere Zwecke Werth haben. Er sah richtig, dass sie in jedem Mannigfaltigen — wir würden restringirend hinzufügen, das Leben und Gefühl hat; er urtheilte so universal, dass er auch das Leblose mit einbegriff [1]) — an der Stelle aufreibender und verzehrender Feindschaften und Gegensätze Friede, Eintracht, Freundschaft und innere Stärke hervorbringen [2]). Der Mensch wird von den gegeneinanderstrebenden Begehrungen nach verschiedenen Richtungen fried- und freudlos auseinandergerissen [3]); die Kräfte paralysiren sich in inneren Reibungen. Ordnung und Harmonie verleihen dem Gemüthe beglückende Ruhe und dem ganzen Menschen erhöhte Leistungsfähigkeit [4]).

Indessen damit würden wir wieder auf den calculatorischen Eudaemonismus des Dialogs Protagoras zurückgefallen sein, abgesehen davon, dass ein Stück des inneren Gleichgewichts durch den natürlichen Fortgang des Lebens ohne direct darauf gerichtete Anstrengung von selbst sich niedersetzt. Der kluge Rechner, der alle zeitweiligen Stimmungen im Interesse seines Gesammtwohles zu discipliniren weiss, ist jedenfalls völlig im Stande, nicht bloss die innere Harmonie der Begehrungen sondern auch die Übereinstimmung mit der Aussenwelt herzustellen. Innere Freiheit und leistungsfähige Kraft sind dem raffinirtesten Egoisten mindestens ebenso erreichbar, wie dem Bescheidenen und Gerechten.

Es ist klar: die blosse Ordnung der Triebe im Sinne des höchsten Wohlseins und der kräftigsten Wirksamkeit

---

[1]) Vgl. o. S. 39.

[2]) Rep. 351 D ff.

[3]) Rep. 437 B ff., 588 C ff.

[4]) Rep. 351 D: ... *μῶν μὴ ἀπολεῖ τὴν αὑτῆς δύναμιν ... στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ* ... 544 E: ... *ὁμονοητικῆς δὲ καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετὴ* .... 560 A: ... *στάσις δὲ καὶ ἀντίστασις καὶ μάχη ἐν αὑτῷ πρὸς αὑτὸν τότε γίγνεται.*

ist nicht im Stande, die Ethik zu begründen. Auch Platon blieb bei der formalen Ordnung und Übereinstimmung nicht stehen. Er forderte an Stelle der blossen Ordnung eine Rangordnung der inneren Kräfte, diejenige Rangordnung nämlich, welche die sogenannte „Vernunft“ zur Regentin macht. Nur diese fand er der Natur, von der er redete, entsprechend[1]).

Das Wort Vernunft, eine Erbschaft der sokratischen[2]) Erziehung, wird uns von Platon in ethischer Absicht oft genug dargereicht: Die Vernunft ist dem Guten verwandter als die Lust, das ist der vielfach wiederholte Grundgedanke des Philebus. Lust um jeden Preis ist nicht das wahre Gut; es gibt auch schlechte Lüste: Vernunft muss wählen, ausscheiden[3]). Die Vernunft ist Grund, Ursprung und Mittelpunkt der Weltordnung[4]). Sie ist von Natur das Beste auch in uns, unser eigenstes Selbst, dem Göttlichen verwandt, zur Herrschaft bestimmt[5]). Nur wo sie herrscht, ist die wahre Sophrosyne: eine innere Ordnung und Harmonie, in der die von Natur niedrigeren und schlechteren Seelentheile zu unserem Besten der Vernunft unterthan sind[6]). Es ist mit ein Grund, weshalb die Lust nicht das

[1]) Im Wesentlichen dasselbe besagt die Wendung, dass die Seele über den Leib herrschen müsse. Zum Leibe werden die vorausgesetzter Maassen aus ihm aufsteigenden Triebe gerechnet. Vgl. z. B. Phaedon 79 E ff.: ... *ἐπειδὰν ἐν τῷ αὐτῷ ὦσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ φύσις προστάττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν.* Zur Sache o. S. 30 ff.; 1. Band, S. 55, 61, Anm., 63, 153 f.

[2]) Daneben kommen natürlich Anaxagoras und die Pythagoreer in Betracht; vgl. Anm. 4.

[3]) Vgl, o. S. 48, Anm. 2; Rep. 431 C.

[4]) Phileb. 28 C ff.: ... *πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ... ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς .... νοῦν πάντα διακοσμεῖν ....* Phaedon 97 C: ... *Ἀναξαγόρου .... λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην .... τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον .... κοσμοῦντα πάντα.* Vgl. o. S. 39, Anm. 3.

[5]) Phil. 59 D, Rep. 428 E, 588 D ff., 590 D, Tim. 44 D ff., 69 C ff.

[6]) Rep. 430 E ff.: .... *ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ ... εἴπερ οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει σῶφρον κλητέον καὶ κρεῖττον αὑτοῦ ... ὥστε ὀρθότατ᾽ ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν ....;* vgl. 591 B ff.

Gute sein kann, dass sie die vernünftige Überlegung beeinträchtigt[1]). Um der Vernunft willen ist der Mensch mehr werth als das Thier, das der Erde zu gebeugte „Vieh“[2]). Es ist ein Hauptargument, welches wie im Theaetet gegen den theoretischen, so im Philebus gegen den praktischen Sensualismus in's Feld geführt wird, dass derselbe den Menschen dem Thiere gleichstelle[3]). Der Mensch ist verpflichtet, die naturgewollte, spezifisch menschliche Überordnung der Vernunft in seinem Leben aufrecht zu erhalten[4]).

Gewiss eine Reihe ansprechender und uns wohlvertrauter Worte. Sie sind seit Platons Zeit unzählige Mal wiederholt worden.

Aber, fragen wir, sind sie wohl auch eindeutig und inhaltsvoll genug, um einen festen, befriedigenden Sinn darzustellen? Und sind sie vor Allem im Stande, dem Guten eine vorhaltige Grundlage zu verleihen? Ganz abgesehen von dem naheliegenden Scrupel, ob es überhaupt ein ursprüngliches, spezifisches Charakteristicum, was den Menschen vom Thiere scheidet, gibt, ob nicht der ganze Unterschied ein gradueller sei, der freilich mit der Entwickelung der Cultur immer weiter und tiefer wird[5]), selbst abgesehen davon[6]): sie sind dazu, wenn man näher blickt, auf keine Weise im Stande.

[1]) Tim. 86 B ff.

[2]) Vgl. Rep. 586 A.

[3]) Theaet. 161 C, Phileb. 21 AC, 67 B: .... *οὐδ᾽ ἂν οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι καὶ τἆλλα ξύμπαντα θηρία φῶσι τῷ τὸ χαίρειν διώκειν· οἷς πιστεύοντες ... οἱ πολλοὶ ... τοὺς θηρίων ἔρωτας οἴονται κυρίους εἶναι μάρτυρας μᾶλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἑκάστοτε λόγων.*

[4]) Vgl. Rep. 441 E.

[5]) Platon hat übrigens seine „göttliche“ Vernunft nicht allen Menschen zugesprochen: *λογισμοῦ δ᾽ ἔνιοι μὲν ἔμοιγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε* (Rep. 441 B); ... *μετέχειν φατέον νοῦ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι* (Tim. 51 E).

[6]) Wir können nämlich davon absehen, weil doch auch wir ethische Reflexionen nur für Menschen anstellen.

Die Vernunft, um die es sich in unserm Zusammenhange handelt, ist die **praktische**, die das Wohl des Lebens bedenkende Vernunft, die Vernunft, welche in der alle Tugenden regierenden Klugheit oder Lebensweisheit wirksam ist[1]).

Aber diese Vernunft, Einsicht und Klugheit bringt uns an sich nicht weiter, als wir bisher waren. Was nützt dem Menschen oft seine Vernunft, der „Schein des Himmelslichts"? „er nennt's Vernunft und braucht's allein, um thierischer als jedes Thier zu sein." Die Vernunft und Klugheit muss selbst eine Richtung und Bestimmung empfangen, um von der bloss calculirenden Phronesis und der egoistisch disciplinirten Sophrosyne fortzubringen. Sie ist zunächst nur eine Form; dieselbe bedarf des Inhalts, um ethisch brauchbar zu werden.

Suchen wir aber bei Platon nach solcher dirigirenden Gewalt und concreten Ausfüllung, so kann uns der Philosoph schliesslich nichts Anderes zur Verfügung stellen, als das Gute und Erspriessliche selbst[2]), dessen Begriff, Inhalt und Bedeutung wir von Anfang an suchten: **und wir haben uns im Kreise gedreht.** Er selbst spottet an einer Stelle über diejenigen — die Megariker —, welche die Phronesis als das Gute bezeichnen und, gefragt: was für eine Phronesis? schliesslich, nothgedrungen, die auf das Gute gerichtete nennen[3]). Es ist überraschend zu sehen, dass er in einem ganz ähnlichen Cirkel stecken blieb.

Derselbe wird auch dadurch nicht behaglicher, dass der

---

1) Rep. 428 A ff.: .... ἡ σοφία .... εὔβουλος γὰρ .... ἐπιστήμη τις .... ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι, 441 E: .... σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν .. 442 B f.: .... ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς τε καὶ τοῦ σώματος .... βουλευόμενον .... ἔχον ... ἐπιστήμην ἐν αὑτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ ... Phaedon 69 A f.: .... καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως ....

2) Vgl. vor. Anm.; a. a. O. 458 B; Phaedon 97 C.

3) Rep. 505 B: .... ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι. καὶ μάλα γελοίως.

Begriff des Guten — wie der des Schönen und des Seins und Wesens — am Ende zu einem aller sinnlichen Erfahrung enthobenen Erkenntnissbesitz der reinen Vernunft selbst gemacht wird[1]). Wir haben diese Position später[2]) noch des Weiteren zu besprechen, wenn wir Platons metaphysische Grundlegung der Ethik näher in's Auge fassen. Vorläufig sind wir mit irdischen Potenzen ausgekommen und können es zunächst auch noch weiterhin.

4. Das Thema der Republik; der beste Staat; die Gerechtigkeit.

Einen vielversprechenden Anlauf zur empiristischen Begründung des Guten nimmt Platon in der **Republik**, indem er sich anschickt, **Gerechtigkeit** und **Ungerechtigkeit**, abgesehen von allen hedonistischen und utilitaristischen Folgen, die sie für das Individuum haben können, nach ihrem objectiven, inneren Werthe zu bestimmen[3]) und zu diesem Behufe es nothwendig findet, die Constitution des Staates und **das Ideal des besten Staates** in Erwägung zu nehmen[4]). Es ist damit jedenfalls mehr, als wenn der Blick immer nur an der Sophrosyne und der individuellen Eudaemonie haftet, die Möglichkeit gegeben, alles Gute, was über eine kluge Lebensökonomie hinausreicht, in socialen Werthen und in Collectivgefühlen der Gesellschaft gegründet zu sehen[5]):

---

1) Vgl. Theaet. 176 A C, Parmenides 130 B, Sympos. 211, Phaedon 65 D ff., Rep. 507 B ff., 518 C.

2) Vgl. § 5.

3) Rep. 358 B ff.: ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι, τί τ' ἐστὶν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ .... τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν .... βούλομαι δὲ αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι ... 612 A: Οὐκοῦν οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέγκαμεν .... ἀλλ' αὐτὸ δικαιοσύνην .... ἄριστον εὕρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι ... τὰ δίκαια .....

4) Rep. 369 A ff., 420 B, 434 E.

5) Vgl. Rep. 371 E f., 405 B.

welcher Einsicht übrigens schon der Sophist Protagoras sehr nahe stand[1]).

Platon verschränkt sich freilich bei dieser Erörterung von vornherein wieder den Blick dadurch, dass er die ganze socialpolitische Reflexion nur als eine heuristische (oder didaktische) Analogie anlegt[2]), um die Gerechtigkeit als das für die Einzelseele selbst Beste anschaulich zu machen[3]). Dabei kann er allerdings seiner Ansicht, dass das Gute das dem Dinge — hier der „Seele" — selbst Nützliche, der Erhaltung ihrer eigenthümlichen Natur und Bestimmung Dienliche sei, getreu bleiben. Aber ein fruchtbarer Keim unmetaphysischer Ethik wird damit geflissentlich zerstört und zwar in einem Zusammenhange, der mehr als irgend Etwas zu seiner Ausgestaltung und Entwickelung geeignet schien.

Die Grundzüge der platonischen Staatstheorie sind bekannt genug und brauchen hier nur in aller Kürze in Erinnerung gebracht zu werden[4]).

Die Unfähigkeit des Einzelnen, die vielen zum Lebens-

[1]) Vgl. Protag. 322 D f.: ... *αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ .... πάντες μετεχόντων .... τὸν μὴ δυνάμενον .... μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως .... πολιτικῆς ἀρετῆς ... ἣν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης .... ὡς παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις.*

[2]) Rep. 368 D ff.: .... *ζήτησιν ... οἷόνπερ ἂν εἰ προσέταξέ τις γράμματα σμικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι ... ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι πού καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι .... δικαιοσύνη ... ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως ... πλείων ... ἐν τῷ μείζονι ... καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν ... τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.* 435 E ff.: *ὃ οὖν ἡμῖν ἐκεῖ ἐφάνη, ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα .... παρ' ἄλληλα σκοποῦντες ... δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται ...*

[3]) Dem entspricht die Formulirung der Frage von Anfang an; Rep. 358 B: .... *αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ* .... 366 E: .... *αὐτὸ δ' .... ἐν τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνὸν .... ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὑτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν,* und am Ende das Ergebniss Rep. 612 B: *αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον εὕρομεν.*

[4]) Rep. 369 B ff.

unterhalt, zur Kleidung und Wohnung nöthigen Arbeiten neben einander in hinlänglicher Vollkommenheit auszuführen[1]), schafft kleinere und grössere[2]), auf natur- und zweckgemässe Arbeitstheilung und auf Austausch gegründete Gemeinschaften; Luxusbedürfnisse und die Nothwendigkeit, sich nach aussen zu vertheidigen, machen weitere Gliederungen nothwendig[3]). Der vollendete Staat baut sich aus drei übereinander geschichteten Gruppen auf; die unterste: Ackerbauer und Handwerker, ohne politische Rechte, ernährt die beiden oberen, die Krieger und Herrscher, die ohne Eigenthum in Staatsgebäuden bei einander wohnen und zusammen speisen[4]). Diese drei Klassen sind keine Geburtskasten; nur die persönliche Leistungsfähigkeit bestimmt die Einordnung[5]). Die Frauen haben dieselben politischen Rechte wie die Männer[6]). Der Einwand, dass Männer und Frauen doch von Natur verschieden beanlagt seien, wird als ein bloss an das Unwesentliche, das Wort sich haltender, bloss „antilogischer", d. h. sophistischer abgewiesen[7]). Feste Ehen und Familien giebt es nicht[8]). Es wird mit allen Mitteln verhütet, dass Eltern ihre Kinder kennen lernen[9].) Die geschlechtliche Verbindung, wie die Jugenderziehung steht unter staatlicher Aufsicht und Anordnung: Veredelung der Race ist der leitende Gesichtspunkt[10]). An Stelle der Gesetze regiert die Sitte und die sachverständige Weisheit der (männlichen und weiblichen) Archonten[11]). Der Staat

[1]) a. a. O. D ff.

[2]) Vgl. a. a. O. 423 B.

[3]) a. a. O. 372 E ff.

[4]) a. a. O. 415 D ff., 458 C f., 464 B C.

[5]) a. a. O. 415 B C, 423 C.

[6]) a. a. O. 451 D ff.

[7]) a. a. O. 453 B ff.: .... *γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως πλὴν ὅσα ἀσθενεστέρα ἡ ἰσχυροτέρα ἐστίν* (456 A).

[8]) a. a. O. 423 E f. 457 C ff.

[9]) a. a. O. 460 D.

[10]) a. a. O. 458 E ff.

[11]) a. a. O. 425 B ff.; vgl. Pol. 297 E ff.

wird königlich regiert, aber die Könige sind „Philosophen"[1]). Sie werden in langwieriger (bis in's 35. Jahr sich erstreckender), auf sorgfältiger Auswahl[2]) und einer harmonischen Verbindung von Gymnastik und Musik[3]) ruhender, durch den Kriegsdienst hindurch zu den höchsten und umfassendsten wissenschaftlichen Einsichten emporleitender, zugleich auf Ausbildung und Befestigung des Gemeinsinnes[4]) gerichteter Erziehung zu ihrem Berufe vorgebildet[5]). Auf die Berufs- und Charakterbildung der Ackerbauer und Handwerker kommt es weniger an[6]); sie sind politisch unmündig. Die Archonten treten erst im vorgerückten Alter in ihr Amt ein; sie müssen dienen gelernt haben, ehe sie herrschen[7]). Ehrgeiz beseelt sie nicht; sie betrachten den Staatsdienst als ein Opfer, das sie aus Dankbarkeit für die Wohlthaten, welche sie selbst der gesellschaftlichen Organisation verdanken, darbringen. Sie regieren wie gute Hirten, nur für das wahre Wohl ihrer Untergebenen besorgt[8]); wenn es sein muss, zum Nutzen derselben sogar der Täuschung nicht ausweichend[9]). Übrigens sind sie nur zeitweilig und zwar abwechselnd politisch thätig; in der Zwischenzeit beschäftigen sie sich wissenschaftlich[10]). Die Hauptsache ist nicht, dass der Staat möglichst reich sei an materiellen Gütern[11]) und von starker Bevölkerung[12]). Die Hauptsache ist Einheit,

[1]) a. a. O. 473 C ff.
[2]) Rep. 535 A ff.
[3]) a. a. O. 410 ff., 441 E.
[4]) a. a. O. 412 D ff.
[5]) a. a. O. 421 B, 430 A ff., 498 B f., 502 E ff.
[6]) a. a. O. 421 A: .... *νευρορράφοι γὰρ φαῦλοι γενόμενοι καὶ διαφθαρέντες καὶ προσποιησάμενοι εἶναι μὴ ὄντες πόλει οὐδὲν δεινόν.* Vgl. 488 D ff.
[7]) a. a. O. 412 C.
[8]) Gorg. 516, Rep. 342 C ff., 451 C, 459 A ff., 463 A ff.
[9]) Rep. 459 C: .... *ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων ... ἐν φαρμάκου εἴδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι.* Vgl. 382 C ff.
[10]) a. a. O. 540 A ff.
[11]) Gorg. 519 ff., Rep. 421 D ff.
[12]) Rep. 423 A: ... *καὶ ἐὰν μόνον ᾖ χιλίων τῶν προπολεμούντων* .... 460 A: .... *ἵν' ὡς μάλιστα διασώζωσι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν* ....

Solidarität, Einstimmigkeit, Autarkie[1]), Bildung und Tugend[2]). Die Cardinalaufgabe der Bürger besteht darin, dass Jeder „das Seine", d. h. dasjenige thue, was der seiner natürlichen Anlage entsprechenden Stellung im politischen Organismus gemäss ist[3]): hierin liegt die Gerechtigkeit[4]). Wenn so alle Freiheit und Willkür der Art geregelt ist, dass die Einen gegen die Ordnung und Wohlfahrt des Ganzen nicht handeln können, die Andern auch gar nicht wollen[5]), so wird die Gesammtheit das höchste Menschen erreichbare Glück davontragen. Ob irgend eine Gruppe oder ein Einzelner dabei besonders glückselig sei, das ist eine Sorge erst zweiten Ranges[6]). Das Individuum ist nur als Glied am socialen Gesammtorganismus von Werth[7]). Indessen wäre es wunderbar, wenn nicht auch der Einzelne

[1]) a. a. O. 423 A: .... *μέχρι οὗ ἂν ἐθέλῃ αὐξανομένη εἶναι μία, μέχρι τούτου αὔξειν, πέρα δὲ μή .... ὅπως ... ἔσται ... τις ἱκανὴ καὶ μία* ... 433 C: .... *ἡ ὁμοδοξία τῶν ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων* ... 462 A: ... *Ἔχομεν οὖν ... μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν; .... ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται; .... ἐν ᾗτινι δὴ πόλει πλεῖστοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτὰ τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν .... αὕτη ἄριστα διοικεῖται* ... 464 B: .... *ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς* ...
[2]) a. a. O. 427 E.
[3]) a. a. O. 423 D: .... *ὅπως ἂν ἓν τὸ αὑτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοί, ἀλλὰ εἷς γίγνηται* .., 433 A: ... *ἐθέμεθα ... καὶ πολλάκις ἐλέγομεν ... ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη* .... vgl. 453 B.
[4]) a. a. O. 433 A: ... *ὅτι γε τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν* ... 444 A: ... *ἀδικίαν ... στάσιν τινὰ ... εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ .... ταραχὴν καὶ πλάνην* ....
[5]) a. a. O. 519 E: *ξυναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ ... οὐχ ἵνα ἀφιῇ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται* ... 414 B: ... *ὅπως οἱ μὲν μὴ βουλήσονται, οἱ δὲ μὴ δυνήσονται κακουργεῖν.*
[6]) a. a. O. 419: .... *οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες .... ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις* ... Vgl. 519 E, 421 C.
[7]) a. a. O. 420 C: .... *τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν, οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ .... τιθέντες, ἀλλ' ὅλην ... ὥσπερ οὖν ἄν, εἰ ἡμᾶς ἀνδρι-*

in einem Leben, wo er nur den seiner Natur entsprechendsten Bruchtheil zur Gesammtarbeit erstellt und dafür alle Vortheile solidarischer Zusammenarbeit geniesst, wo er entweder von eigener oder fremder Vernunft wohlwollend geleitet wird[1]), nicht gleicher Weise am glücklichsten wäre; wenn nicht insbesondere die Archonten die überhaupt höchste (menschenmögliche) Glückseligkeit davon trügen[2]). Die sociale Glückseligkeit muss übrigens, einmal gegründet, durch die Fürsorge der Archonten von Geschlecht zu Geschlecht immer vollkommener werden[3]). —

Anstatt diese Thesen, wozu sie ja in hohem Grade auffordern, sofort einer Kritik zu unterwerfen, scheint es an dieser Stelle im Interesse der markirenden Charakteristik der eigenthümlich platonischen Denkart gerathener, hervorzuheben, zu welchen naheliegenden Wendungen und Consequenzen positivistischer Art die zu Grunde liegenden Principien ausgesponnen und ausgedeutet werden konnten, — und die der Autor doch nicht ergriffen hat.

So konnte man etwa die vorschwebenden Grundgedanken wenden: Alles Sollen[4]) ist zunächst heteronomisch[5]), von aussen kommend; denn es ist eine Forderung der Gesellschaft an uns, eine Beschränkung des natürlichen Eigenwillens. Sie, die Gesellschaft, als Collectivum, als Ganzes

αντας γράφοντας προσελθών τις έψεγε λέγων, ότι ου τοις καλλίστοις του ζώου τα κάλλιστα φάρμακα προστίθεμεν· οι γαρ οφθαλμοί .... τάλλα μέρη .... τα προσήκοντα εκάστοις αποδιδόντες το όλον καλόν ποιούμεν .... 464 B: .... *απεικάζοντες εὖ οικουμένην πόλιν σώματι προς μέρος αυτού λύπης τε πέρι και ηδονής ως έχει.*

[1]) a. a. O. 590 D: ... *ως άμεινον όν παντί υπό .... φρονίμου άρχεσθαι, μάλιστα μεν οικείον έχοντος εν αυτῷ, εἰ δὲ μή, έξωθεν εφεστώτος.*

[2]) a. a. O. 420 B: .. *θαυμαστὸν ἂν οὐδὲν εἴη, εἰ καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν.* 465 D: ... *ζήσουσί τε τοῦ μακαριστοῦ βίου, ὃν οἱ ὀλυμπιονῖκαι ζῶσι, μακαριώτερον* ... Vgl. 541 A.

[3]) Rep. 424 A, 459 A.

[4]) Vgl. o. S. 21.

[5]) Platonisch ausgedrückt: ein *επακτὸν παρ᾽ ἄλλων ὡς δεσποτῶν τε καὶ κριτῶν δίκαιον* (Rep. 405 B). Vgl. Anm. 1, unten § 12.

will so glückselig als möglich sein und es immer vollkommener werden. Jeder Einzelne, der die Vortheile der Gemeinschaft erkennt, stimmt allen Andern gegenüber mit allen Andern in diesem socialen Bedürfniss überein. Um es zu befriedigen, muss Jeder so leben, wie es der Gesellschaft förderlich ist. Seine Charakterentwickelung und Handlungsweise wird nicht immer der natürlichste, der Neigung entsprechendste Ausdruck seines individuellen Wesens, seiner Anlagen sein können; die Gesellschaft muss mancherlei Opfer fordern[1]). Doch wird sie einerseits selbst am besten fahren, wenn sie so viel als möglich die individuellen Neigungen und Talente im socialen Dienste arbeiten lässt, und andererseits kann auch das anfänglich Fremdartige durch Gewöhnung mehr oder weniger zur zweiten Natur werden. Die Individuen müssen in die socialen Vorschriften entweder durch Erziehung so hineingewöhnt werden, dass sie mit Freuden thun, was sie sollen, oder man muss sie mit Gewalt dazu zwingen: so dass sie wider die Normen entweder nicht handeln können oder nicht handeln wollen.[2]) Für die letzteren ist das Sollen nicht mehr heteronomisch sondern autonom, sie nahmen das Gesetz in ihren Willen auf. Die durchgebildete sociale Loyalität wird aus innerem Wohlgefallen und aus Dankbarkeit gern bereit sein, durch arbeitsvolle Fürsorge zur Erhaltung und Fortbildung der gesellschaftlichen Organisation und ihrer Segnungen beizutragen. Das innere Recht des widerwillig oder beifällig befolgten Sollens beruht auf dem grösseren Maasse von collectivem und folgeweise auch durchschnittlich von individuellem Glück, das social geordnetes, auf höchste Leistungsfähigkeit des Ganzen abcalculirtes Leben gegen isolirtes, wildes Leben spendet. Das Glück der Gesammtheit ist nur die Summe aller individuellen Glückseligkeiten: und diese stellen sich in Lustquantis dar. —

Wesentliche Schwierigkeiten würde ein Gedankenlauf

[1]) Vgl. o. S. 49 f., S. 59 Anm. 3.

[2]) Vgl. o. S. 59 Anm. 5.

dieser Art nur in Beziehung auf die Frage übrig lassen, nach welchen Gesichtspunkten die *Vertheilung* des durch die wohldisponirte Collectivarbeit geschaffenen Vortheils stattfinden soll[1]): welche Frage alsbald auf die andere hinüberführt, welches *Recht* auf Glück dem Einzelnen innerhalb des wachsenden Wohlstandes der Gesammtheit wohl zukommen möchte.

Was Platon an der Ausbildung seiner social-politischen Gedanken in dieser Richtung hinderte, war zunächst die seitdem unzählige Mal wiederholte, und doch so verhängnissvolle Verwechselung von Staat und lebendigem Animal, von Individuum und unselbständigem Glied[2]). Es ist hier nicht der Ort auseinanderzusetzen, wie diese Anschauungsweise weiter mit seiner Idee eines objectiven Gutes[3]) (ausserhalb eines fühlenden Bewusstseins) zusammenhing.

Mit dieser Eigenthümlichkeit der Denkart verquickte sich eine zweite. Zwar ist von *Eudaemonie* und ihrem Gegentheil viel die Rede, ja es wird zuletzt, nachdem die Dreigliederung der Stände im Staate auf eine analoge Dreigliederung in der Seele des Einzelnen übertragen worden ist[4]), direct auf die Frage losgegangen: welches Leben nicht mehr bloss schöner und besser, sondern *angenehmer* sei[5]), das des „tyrannisch“ oder das des „königlich“ regierten Staates und Mannes — indem unter tyrannischer und königlicher Regierung die beiden äussersten Pole der Anordnung der drei Theile verstanden werden: hier die Herrschaft der Vernunft, dort die der sinnlichen Begierde —; und die Frage wird dahin beantwortet, dass der königlich regierte Staat und Mann der allerglückseligste, der tyrannische

[1]) Vgl. Rep. 519 E: *μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας, ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὦσιν ὠφελεῖν.*

[2]) Vgl. o. S. 59 Anm. 7.

[3]) Vgl. o. S. 39.

[4]) Vgl. a. a. O. 435 B ff., 581 C ff.

[5]) a. a. O. 576 E ff.: .... *μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἴσχιον ζῆν μηδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον* (581 E).

aber der allerelendeste sei[1]); es wird sogar durch eine wunderliche Rechnung herausgebracht, um wie viel mal jener angenehmer lebe als dieser[2]). Aber durch die ganze Auseinandersetzung zieht sich doch eine ängstliche Scheu sich zu tief auf die Lust einzulassen. Die unreinen, unwahren und masslosen[3]) Lüste bleiben natürlich immer ausgeschlossen. Und wie die ganze Socialpolitik nur darum unternommen ward, die Gerechtigkeit abseits aller hedonistischen Folgen in ihrem Werthe zu würdigen, so dass sogar das Ungerechtscheinen und Unrechtleiden als besser begriffen werden könnte als selbst das ungestrafte und unverdächtige Unrechtsein[4]), so bleibt für den staatlichen, wie für den individualistischen Gesichtspunkt die *Tugend* im Sinne jener Ordnung und Harmonie, die früher unter dem Namen Sophrosyne ging[5]) und nun als *Gerechtigkeit* ausgegeben wird, durchweg so sehr die Hauptsache, dass die beglückenden und angenehmen Stimmungen, die sie im Gefolge hat[6]), doch eigentlich nur darum „gut“ sind, weil sie selbst es ist. An welchem Standpunkt der Halbheit, des Schwankens und der Unentschiedenheit die prinzipielle Scheu vor der Lust und das nachträgliche Pactiren mit derselben für den Autor wie für die Sache gleich lehrreich sind. Was den Autor angeht, so war jedenfalls sein Bestreben, das Gute zunächst und möglichst ohne Lustfolgen zur Darstellung zu bringen, Grund genug, keine Sozialpolitik auszuarbeiten, in der die Frage nach dem Segen, Wohlsein und Gedeihen, das die Staatsordnung im Ganzen schafft, und nach dem Recht auf Glück, das jeder Einzelne in ihr hat, energisch hervorgekehrt wäre. *Die Rechte des Menschen treten überhaupt hinter die Pflichten stark zurück.*

[1]) 587 B: .. *ἀηδέστατα ἄρα, εἶπον, ὁ τύραννος βιώσεται, ὁ δὲ βασιλεὺς ἥδιστα.*

[2]) *ἐννεακαιεικοσικαιεπτακοσιοπλασιάκις* (587 E).

[3]) Vgl. o. S. 35 ff.

[4]) Vgl. Rep. 358 D ff., 612 B, Gorg. 469 B ff.

[5]) Vgl. o. S. 42, 46, 52.

[6]) Vgl. o. S. 33 Anm. 2.

Schliesslich finden wir uns am Ende des ganzen grossartigen Anlaufs auf's Gesellschaftliche, nachdem die Uebertragung in's individuelle Seelenleben stattgefunden hat, ethisch keinen Schritt über die frühere Position hinausgerückt, wo die naturgemässe, der körperlichen Gesundheit analoge Herrschaft der Vernunft über das Triebleben als das höchste Gut bezeichnet war. Die gesuchte Gerechtigkeit stellt sich so sehr im Geiste und in den charakteristischen Zügen der alten Sophrosyne hin, dass beide Ausdrücke mehrfach wie Synonyma neben einandertreten und mit einander vertauscht werden.

Die Gerechtigkeit ist Gesundheit, Harmonie, naturgemässe Wohlordnung der Seele; Ungerechtigkeit schädigt und verdirbt die Seele, wie Krankheit den Körper; Gerechtigkeit macht und erhält die Seele, wie Gesundheit den Leib, lebensfähig und lebenskräftig[1]).

Es widerspricht aber nicht bloss dem Sprachgebrauch, sondern auch aller terminologischen Zweckmässigkeit, jene innere Harmonie und Rangordnung, in welcher die vernünftige Reflexion über Ehrliebe und Zornmuth wie über sinnliche Begehrlichkeit dauernd die Oberhand hat, als Gerechtigkeit zu bezeichnen. Und diese Ausdrucksweise ist in hohem Grade geeignet den Blick von der Entstehungsstätte und den Wurzeln der eigentlichen Gerechtigkeit abzulenken. Hier waren dem Idealisten seine sophistischen Gegner bedeutend überlegen; in ihren Aufstellungen stecken

[1]) Rep. 441 E f., 443 D: .... *ξυναρμόσαντα τρία ὄντα .... πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον .... τυγχάνει οὐδὲν διαφέροντα τῶν ὑγιεινῶν τε καὶ νοσωδῶν, ὡς ἐκεῖνα ἐν σώματι, ταῦτα ἐν ψυχῇ .... ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων .... οὐκοῦν .... τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν .... ἀρετὴ μὲν ἄρα ... ὑγιειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς .... γελοῖον .... εἰ τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι οὐδὲ μετὰ πάντων σιτίων .... τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται, ἐάνπερ τις ποιῇ ὃ ἂν βουληθῇ ἄλλο πλὴν τοῦτο, ὁπόθεν ... δικαιοσύνην ... κτήσεται.*

wenigstens ausbildbare Keime[1]). Von den Consequenzen des Misserfolgs der platonischen Untersuchung über die Gerechtigkeit tritt eine bei dem Philosophen selbst recht crass und instructiv hervor. Während wir Andern nämlich eine Seite der Gerechtigkeit immer in der Strafvergeltung sehen und unsere philosophischen Erwägungen über jenen Begriff gern in kritische Erinnerungen über die geltende Strafpraxis auslaufen lassen, entzieht sich Platon überhaupt der Aufgabe, über die besten Strafmittel nachzudenken, indem er einfach aufstellt, dass einem Manne, dessen innere Stimmung sich der Natur und der Anweisung der Archonten gemäss harmonisch abgeglichen habe, Diebstahl, Verrath, Ehebruch u. s. w. unmöglich seien, so dass es neben der vollkommenen staatlichen Organisation und Erziehung besonderer Criminaljustiz nicht bedürfe[2]).

Wie roh und äusserlich übrigens die der platonischen Gerechtigkeit zu Grunde liegende Psychologie ist, welche drei Theile des Bewusstseins wie sociale Klassen oder wie Kopf, Brust und Unterleib einander gegenüberstellt, das bedarf wohl keines Wortes. Der Idealist, der so zartfühlig, fein und edel über die praktischen Aufgaben und Pflichten des Menschen gedacht hat, der auch so klar darüber war, dass man unendliche Mannigfaltigkeiten nicht mit einem paar obersten Classenbegriffen begreifen und aufschöpfen dürfe: hatte für die zarte wissenschaftliche Pflicht, alle ethisch bedeutsamen Mischungen, Wandlungen und Nüancen, welche das menschliche Triebleben darbietet, auseinanderzuhalten, zu charakterisiren und analytisch-genetisch zu erklären, offenbar nicht Neigung, Geduld und Talent

[1]) Vgl. o. S. 5, Anm. 3 und u. §§ 17, 25; ferner meinen Artikel über Gerechtigkeit in der Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. V, S. 303 ff.

[2]) a. a. O. 442 E ff.: .... *ἕτερον ζητεῖς δικαιοσύνην εἶναι ἢ ταύτην τὴν δύναμιν, ἣ τοὺς τοιούτους ἄνδρας τε παρέχεται καὶ πόλεις; Μὰ Δία ... οὐκ ἔγωγε*, 443 E: ... *ὀνομάζοντα δικαίαν ... πρᾶξιν, ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σώζῃ τε καὶ ξυναπεργάζηται .... ἄδικον δὲ πρᾶξιν, ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ* ... 464 D: ... *δίκαι τε καὶ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐκ οἰχήσεται ἐξ αὐτῶν.* (Vgl. 425 C ff.)

genug. Ja er hat die Anfänge, die er selbst gemacht hat, an der entscheidenden Stelle nicht gehörig benutzt. Aus den Elementen der Lustlehre, welche der Protagoras darbietet, und denen, die oben aus andern Dialogen zusammengestellt sind[1]), wäre eine wissenschaftlich zulänglichere Theorie des psychischen Gleichgewichts zu gewinnen gewesen, als sie die Charakteristik der Gerechtigkeit jetzt darbietet; ob sie ethisch zureichender gewesen wäre, bleibt dabei freilich mehr als fraglich.

Gilt es eine Kritik nicht der individuellen Gerechtigkeit, wie sie Platon fasst, sondern der ihr untergebauten Socialpolitik, so können wir dieselbe nur von social-eudaemonistischen Gesichtspunkten aus unternehmen. Wie die Gesundheit für uns nur darum Werth hat, weil sie uns von den Übeln und Leiden frei hält, welche die „Krankheit" mit sich führt[2]), so kann unsers Erachtens auch eine politische Organisation nur durch die Summe von Glück und Wohlfahrt, die sie erzeugt, ihren Werth erweisen. Lässt man dabei mit Platon — was man aber freilich, wie gesagt, nicht darf —[3]) die Frage aus dem Spiele, wie, in welchen Portionen die social erzeugten Mittel des Wohlseins auf die einzelnen Individuen — die ja doch die einzigen Wesen sind, in denen es zur Actualität kommen kann — ausgetheilt werden sollen, so müsste untersucht werden, ob computatis computandis die platonische Staatsorganisation die höchste gesellschaftliche Lust erzeugt. Nur auf diesem Boden wäre auf die Frage Antwort zu geben, ob es wohlgethan sei, die staatliche Einheit und Concentration bis zur Aufhebung des Eigenthums und der Familie zu steigern, das Ermessen der Archonten an die Stelle der Gesetze treten zu lassen — was Beides schon Aristoteles aus stichhaltigen Gründen leugnete[4]) —; ob es wohlgethan sei, das männliche und weibliche Geschlecht politisch und paedagogisch völlig gleich zu behandeln, für die Bildung der untersten Volks-

[1]) Vgl. S. 30 ff. [2]) Vgl. o. S. 46 f. [3]) Vgl. o. S. 61 f.
[4]) Vgl. Pol. 1260^{b} 37 ff.; 1263^{b} 7 ff.; 1287^{a} 18 ff.

schichten keine besondere Sorge zu tragen und sie principiell als politisch unmündig zu behandeln, gelegentlich pia fraus zu üben u. s. w. Wir müssen die Beantwortung dieser Fragen, so weit sie unsern Zwecken dienlich ist, späteren Erörterungen vorbehalten[1]). Auf einige der hervorgehobenen Fragen hat übrigens schon die bisherige Geschichte eine definitiv ablehnende Antwort ertheilt.

Ein Scrupel, der schon hier besprochen werden muss, entsteht wegen der Möglichkeit und Realisirbarkeit des platonischen Staatsgedankens. Nicht als ob es werthlos oder unerlaubt wäre, Ideale zu entwerfen, denen erst in der Fülle der Zeiten Vollzug werden kann oder zu denen wir uns überhaupt nur approximativ hinbewegen können: sie gewähren sogar den grossen Vortheil, Richtungen anzugeben und Kräfte zu spornen[2]). Aber ziemlich werthlos ist es, Musterbilder aufzustellen, denen auch nur sich zu nähern unmöglich ist, oder deren Verwirklichung vom Zufall abhängig gemacht werden muss, zu deren Ausgestaltung menschlicher Wille und menschliche Arbeit hier und jetzt gar nichts Entscheidendes beitragen kann; und höchst tadelnswerth ist es, wenn der Urheber solcher Ideale selbst resignirt die Hände in den Schooss legt, um günstigere Zufälle abzuwarten. Man kann nicht leugnen, dass einige dieser Vorwürfe auf unsern Idealisten fallen. Für unmöglich zwar hält er die Herbeiführung seines Ideals nicht[3]); und er gibt der Verpflichtung, die er habe, Mittel und Wege der Annäherung zu bezeichnen, selbst Ausdruck[4]). Aber die Verwirklichung schien ihm doch nur unter so singulären Umständen möglich, wie sie nach seinem eigenen Ausdruck nur die Noth, das Wunder und der Zufall, nicht aber bewusstes Streben und Ringen herbeizuführen vermag[5]). Er

[1]) Vgl. § 30. [2]) Vgl. Rep. 472 B ff., 484 C f.
[3]) Rep. 456 C, 473 D, 499 C, 501 E ff.
[4]) a. a. O. 472 E: .... *πῇ μάλιστα καὶ κατὰ τί δυνατώτατ' ἂν εἴη ... ὡς ἂν ἐγγύτατα τῶν εἰρημένων πόλις οἰκήσειεν ..*
[5]) a. a. O. 499 B ff.: .... *ἀνάγκη τις ἐκ τύχης ... ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ...*

hatte gewiss seine schriftstellerische Laufbahn mit energischen, ja umwälzenden Reformabsichten begonnen. Aber am Ende hielt er, obwohl das Heil von den „Philosophen“ kommen sollte[1]), sich selbst trotz dem für berechtigt, anstatt willenskräftig daran zu arbeiten und Mitarbeiter dafür zu suchen, dass politische Gewalt und philosophische Einsicht zusammenkämen, auf alle Agitation und allen Kampf zu verzichten, die Waffen zu strecken und inzwischen für sich persönlich irgend ein Schutzdach zu suchen, bis der Sturm vorübergebraust wäre, die gegenwärtigen Staatsangelegenheiten sich selbst überlassend[2]). Selbst die Erziehung des wahren Philosophen und die Erhaltung der „reinen“ Natur desselben stellte er in der corrumpirten Gesellschaft verzweifelt und apathisch der göttlichen Fügung anheim[3]). Nach unsern ethischen Begriffen ist dies Verhalten des Idealisten als ein incorrectes zu bezeichnen. Wir haben auch unter den widrigsten Umständen zu wirken, zu streiten und Helfer zu suchen für dasjenige, was wir für das Beste halten und nicht kleinmüthig und für die Reinheit unserer gedachten Ideale zärtlich besorgt es dem blossen Zufall zu überlassen, wie viel er davon und wann er es verwirklichen will: der Zufall und die sich selbst überlassene feindliche Strömung wird wahrscheinlicher Weise das Übel immer nur schlimmer machen. Und wollte Jemand sagen, dass es oft besser — d. h. in unserem Sinne glückspendender, segensvoller — sei, die Ideale theoretisch vollendet herauszuar-

[1]) a. a. O. 473 D ff., 540 D ff.

[2]) a. a. O. 591 E ff.: .... *οὐκ ἄρα ... τά γε πολιτικὰ ἐθελήσει πράττειν .... ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἔν γε τῇ πατρίδι, ἐὰν μὴ θεία τις ξυμβῇ τύχη .... τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.* 496 A ff.: ... *οὔτε ξυναδικεῖν ἐθέλων οὔτε ἱκανὸς ὢν εἷς πᾶσιν ἀγρίοις ἀντέχειν .... ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι .... ὑπὸ τειχίον ἀποστάς .... ἀγαπᾷ, εἴ πῃ αὐτὸς καθαρὸς .... βιώσεται* ... 500 B: *Οὐδὲ ... σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας* ... Vgl. 516 C.

[3]) Rep. 490 E ff.: ... *ἐὰν μή τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχῃ .... ὅ τί περ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ... θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς.*

beiten, als sie sofort in den Kampf der Parteien zu verstricken — was wir übrigens nicht leugnen —, so dürfte in Beziehung auf Platons Verhalten im Besonderen doch die Frage stehen bleiben, ob — ganz abgesehen von dem Werth seiner Ideale selbst — das Beispiel seiner quietistischen und empfindsamen Weltflucht nicht mehr geschadet als Segen gebracht habe. Niemals steht man so absolut allein Allen gegenüber, wie er uns glauben machen will. Er hatte eine zu grosse Neigung, praktische Fragen verhängnissvoll auf das Alles oder Nichts zu stellen[1]). So führte ihn der idealistische Drang, das absolut Gute in einem wohlorganisirten Staate auszuprägen, schliesslich dazu, nur sich selbst zu bedenken und die Reinheit seines Empfindens vor aller Berührung mit der Aussenwelt ängstlich zu behüten. Und seine zeitweilig so socialistisch gedachte Ethik bog in die ganz individualistische Bahn zurück, um hier demnächst noch viel gefährlichere Seiten des Idealismus zu entfalten.

Ehe wir dieselben in's Auge fassen, ist es nothwendig das höchste Object und letzte Ziel des Gedankens derer zu betrachten, welche die Leitung des vollkommenen Staates übernehmen sollen.

5. Das pädagogisch-dialektische (metaphysische) Thema der Republik; die Erziehung der Philosophen; die Idee des Guten.

Philosophen heisst er die Herrscher. Er zeichnet ihre Naturanlage und die Phasen ihrer Erziehung.

Sie haben von Natur eine leidenschaftliche Begierde nach Erkenntniss des ewig sich selbst gleichen, dem Werden und Vergehen enthobenen Seins[2]).

Dasselbe ist übersinnlichen Charakters, ein Reich von selbständigen Begriffen, von „Ideen“. Die gewöhnlichen

[1]) Vgl. 1. Band S. 124. Causalität des Ich, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., IV, 352 ff. [2]) Rep. 475 A, 485 B.

Menschen brauchen ihre Prädicate, ohne den Sinn und Gehalt des Begriffes an sich, der reinen Idee, erkannt zu haben; sie sprechen und disputiren über Gerechtigkeit, Schönheit u. s. w. und wissen nicht, was Gerechtigkeit, Schönheit selbst, an sich, rein für sich sind[1]. Sie werden die Verbindung mit dem sinnlichen Anwendungsgebiet der Begriffe nicht los; und doch können letztere im Irdischen, wo Alles in fortwährendem Fliessen ist, nur unvollkommen ausgeprägt sein. Man muss sie in ihrer vollkommenen Selbständigkeit und Mustergültigkeit erfassen.

Die wichtigste Erkenntniss dieser Art ist die der Idee des Guten. Sie ist die höchste Spitze des übersinnlichen Ideenreichs, der höchste Gegenstand alles Wissens. Sie ist es, durch welche das Gerechte und alles Andere, was recht, gut und schön ist, diese seine Qualität erhält[2]. Wer im Privat- oder öffentlichen Leben verständig handeln will, muss sie geschaut haben[3]. Wer sie nicht kennt, sie nicht zu bestimmen und im dialektischen Kampfe durchzufechten weiss, der kann kein Gutes richtig fassen und bringt sein Leben in traumhaftem Dämmer hin[4]. Sie mit dem Geiste zu schauen und mit dem Herzen zu ergreifen, das ist es, worauf alle philosophische Erziehung gerichtet werden muss.

---

[1] Rep. 517 D: .... *ἐν δικαστηρίοις ἢ ἄλλοθί που ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν .... καὶ διαμιλλᾶσθαι περὶ τούτου, ὅπῃ ποτὲ ὑπολαμβάνεται ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτὴν δικαιοσύνην μὴ πώποτε ἰδόντων.* Theaet. 175 B ff.: ... *Ὅταν ... ἐθελήσῃ τις αὐτῷ ἐκβῆναι ἐκ τοῦ τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ ἢ σὺ ἐμέ; εἰς σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας* .... Vgl. 538 C ff. Sympos. 211 E: .... *εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν* .... Phaedrus 247 D: ... *καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην .... οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως* ....

[2] a. a. O. 505 A: *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα .... ᾗ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.* 506 A: *δίκαιά τε καὶ καλὰ ... ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν.* 517 B: *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα .... πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.*

[3] a. a. O. 517 C: *δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

[4] Rep. 534 B: .. *ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ... τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών .... ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν .... καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθάνειν.*

Was ist Sinn und Inhalt dieser „Idee"? fragt Platon; und wir fragen es mit ihm. „Der Menge scheint die Lust das Gute zu sein[1]. Aber es gibt auch schlechte Lüste"[2]. Die zur Leitung berufenen Philosophen müssen besser wissen, was das Gute sei; sie werden sonst schlechte Hüter des Gerechten und Schönen sein[3].

Platon versucht es zunächst mit einer Analogie[4]. Das Gute ist im Gebiete des **reinen Denkens** dasselbe, was im Bereiche des sinnlichen Sehens die Sonne ist: diese ist übrigens selbst der sichtbare Abkömmling des Guten[5]. Gedacht und erkannt kann nur werden, worauf das Licht der Wahrheit und Wirklichkeit und des Seins fällt, wie Farben nur gesehen werden können im sinnlichen Lichte. Wie letzteres von der Sonne ausgeht, so ist Wirklichkeit, Sein und Erkenntniss von der Idee des Guten abhängig. Sie verleiht der Vernunft die Kraft zu erkennen und den erkennbaren Objecten Wirklichkeit. Sie ist nicht Wesen und Sein, sondern Quelle und Ursprung desselben, über dasselbe an Dignität hinaus. Das Gute danach noch der Lust gleich zu setzen wäre eine Profanation[6]: es ist zu heilig und göttlich dazu.

---

[1] a. a. O. 505 B: .... *τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν.*

[2] a. a. O. C; vgl. o. S. 48, Anm. 2.

[3] a. a. O. 506 A: *δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα, ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν, οὐ πολλοῦ τινὸς ἄξιον φύλακα κεκτῆσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα.*

[4] a. a. O. 507 C ff.

[5] 508 B: ... *τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον* ... 517 C: ... *ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα.*

[6] 507 D: ... *ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον .... ἥ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται τά τε χρώματα ἔσται ἀόρατα. Τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου; Ὃ δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, φῶς. ... ἀνάλογον ἑαυτῷ ... Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μέν, οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται. ... Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γι-*

Die beste Vorbereitung, um das Intelligible und seinen letzten Grund, das Gute, zu erkennen, liegt in der reinen, abstracten Mathematik[1]); sie zieht vom Irdischen und Veränderlichen ab und leitet auf das Ewige, Jenseitige. Sie geht daher in der wissenschaftlichen Vorbildung der künftigen Archonten dem Unterricht in der Philosophie oder Dialektik voran[2]). Aber die Mathematik operirt noch an sinnlichen Objecten, Bildern, und sie ruht auf Voraussetzungen[3]). Erst die Dialektik steigt, in reinen, alles Warnehmungsgehalts entkleideten Begriffen (Ideen) denkend, zu dem voraussetzungslosen Prinzip alles Erkennens und Seins, eben der Idee des Guten auf[4]). Sie ist insofern der Abschluss aller Wissenschaft[5]).

Damit ist denn das Gute dieser Welt der sinnlichen Erkenntniss ganz entrückt und zur Centralsonne einer Welt von überirdischen, abstracten, reinen Begriffen gemacht, welche die Gemeinschaft mit der Warnehmung wie der Lust weit von sich weist. —

γνώσκοντι τὴν δυναμιν ἀποδιδόν .... τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν .... οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος .... οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις. Εὐφήμει, ἦν δ' ἐγώ. Vgl. 517 C.

[1]) a. a. O. 521 D ff.: ... ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν ... ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν .... τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν .... ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὁρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει ....

[2]) a. a. O. 531 D: πάντα ταῦτα προοίμιά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ νομου, ὃν δεῖ μαθεῖν.

[3]) a. a. O. 510 B, 533 BC.

[4]) a. a. O. 510 B ff.: .... ἐπ' ἀρχὴν ἀνυποθετον ... ἰοῦσα .... αυτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη .... τοῦ νοητοῦ ... αὐτὸς ὁ λογος ἅπτεται ... αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη, 532 A: ... ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ, ἐὰν μὴ ἀποστῇ, πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει .. οἱ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας (532 E), 533 C ff.

[5]) a. a. O. 534 E: ... δοκεῖ ... ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ δια-

Eine solche Ansicht zu kritisiren oder gar zu widerlegen, ist unendlich schwer. Mit gläubigen Ahnungen, kühnen Postulaten und sehnsuchtsvollen Hoffnungen geistreich verwoben, kann sie sich immer hinter die Ausflucht retten, dass die Sprache nur ein dürftiger, unzureichender Ausdruck für den eigentlichen Sinn und Gehalt dessen sei, was gefühlt und gedacht werde und dargestellt werden solle. Man kann mit kritischen Bemerkungen höchstens denen zu genügen hoffen, welche prinzipiell der Meinung sind, dass die Ethik in ein Gebiet des Geistes falle, das man auch mit der Sprache durchleuchten könne. Ihnen ist es aber auch alsbald deutlich, dass wir keine Ethik brauchen können, deren Grundbegriff aus derjenigen Sphäre absolut hinausweist, in welcher unsere irdischen Interessen und die Quellen und Wurzeln unserer durch Sprache ausprägbaren Begriffe liegen; dass Ethik, wie fein sie auch gefasst werde, doch immer der Ausdruck menschlicher, irdischer, nachweisbarer Gefühle sein muss, und dass eine wissenschaftliche Erklärung ethischer Begriffe nur auf dem üblichen Wege genetisch-analytischer Ableitung gefunden werden könne; und dass es überhaupt mehr als fraglich ist, ob irgend ein „Begriff" gedacht werden kann, der nicht sinnlichen Ursprungs ist: so dass das onus probandi dem Vertreter der reinen Vernunft zufällt. Er muss uns zeigen, dass seine Ideen und reinen Begriffe aus keiner sinnlichen Erfahrung nach den gewöhnlichen Gesetzen psychologischer Entwickelung entstanden sein können; er muss uns ihren Inhalt sprachlich bestimmter und klarer als mit blossen Analogien zu bezeichnen wissen. Wir möchten wenigstens von der Idee des Guten mehr erfahren, als dass sie in einem nicht sinnlichen und doch nach Analogie der Sichtbarkeit allein zu bezeichnenden Reiche das Analogon unserer Sonne sei, deren Licht nicht bloss die Farben sichtbar mache, sondern auch allem Sichtbaren Werden, Wachsthum und Nahrung reiche,

---

λεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων.

ohne selbst Werden zu sein [1]): Welche Aussagen von der Sonne — nebenbei bemerkt — nicht einmal wahr sind; denn nur das Leben, das organische Wachsthum ist — zu erheblicherem Theile, auf der Erde — von unserer Sonne abhängig, die selbst auch geworden ist und sich weiter in fortwährendem Wechsel und Wandel befindet; und die „Farben" sind nicht etwas, was vor dem auffallenden Lichte an sich wäre und durch dasselbe nur zur Sichtbarkeit käme.

Indessen dergleichen Ausstellungen können billiger Weise bei Seite gelassen werden und stehen auch an sachlichem Werth unvergleichlich gegen die Cardinalfrage nach dem Sinn und Inhalt des überirdischen Guten selbst zurück.

Platon weiss uns über die Idee des Guten ausser dem Allgemeinen, was von allen Ideen gilt, dass Alles, was nach ihnen praedicirt wird, an ihnen „theil hat", und um dieser „Theilnahme" willen das Praedicat zulässt [2]), nichts über den Gehalt des Guten speziell mitzutheilen, was über jene gefühlvollen, aber vagen und schiefen Analogien, die Abneigung gegen die Vermischung mit der Lust und die zum Theil logischen, zum Theil mathematischen, zum Theil aesthetischen, zum Theil teleologischen Bestimmungen hinaus käme, die wir früher reproducirt und in ihrer Unzulänglichkeit erwiesen haben [3]).

Fassen wir aber die Lehre von der „Theilnahme" selbst näher in's Auge, so ruht sie, abgesehen von der — irrthümlichen — Meinung, dass die Sinnenwelt im Grunde eine chaotisch wechselnde (heraklitisch fliessende) Materie ent-

---

[1]) Rep. 509 B: *Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.* Vgl. 516 B f.

[2]) Phaedon 100 C ff.: .... *ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη .... τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά .... καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω ... οὐκ .. ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ .... εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἄλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν ....*

[3]) Vgl. o. S. 71, 73, 34 ff., 40 ff, 44 f., 46 ff.

halte, welche nur widerwillig und unvollkommen die Ausprägung von Gesetz und Ordnung ertrage, auf der Voraussetzung, dass auch die Ideen nur mangelhaft im Irdischen zur Darstellung gekommen seien, und dass man zwar, um sie zu erkennen, von concreten Beispielen ausgehen könne, aber nur, um sie als Ansatzpunkte und Zuleitungswege [1]) zu dem wahrhaft Paradigmatischen und Reinen zu benutzen, das nur mit dem reinen Geiste erkannt werden könne. Um die Ideen des Gerechten, Guten und Schönen in ihrer Reinheit zu erkennen, dazu seien Augen und Ohren eher störend als förderlich; man müsse sich ihrer möglichst entäussern [2]).

Indessen so wenig wir — natürlich — gemeint sind, anzunehmen, dass es nicht erlaubt oder gar unmöglich sei, den aus der Vergleichung der Einzelfälle abstrahirten Vulgärbegriffen ähnliche, verwandte, und doch modificirte, verbesserte als **Ideale** gegenüberzustellen, — wir statuiren solche auf theoretischem Gebiete so gut, wie auf praktischem —: so kann doch keine Rede sein weder davon, dass für solche Verbesserungen Bedürfniss oder Möglichkeit in so universaler Weise vorliege, wie sie die Ideenlehre voraussetzt, noch dass solche Umwandlungen durch irgend etwas Anderes angeregt oder an irgend etwas Anderem in ihrem Werthe bestimmt werden könnten, als an menschlichen Be-

---

[1]) Sympos. 211 A ff.: ... *ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν .... ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον* .... Rep. 511 B: ... *τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος .... οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς ....*

[2]) Rep. 507 B: .... *τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ.* Phaedon 65 D: *φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; φαμὲν μέντοι νὴ Δία. Καὶ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν; πῶς δ' οὔ; ἤδη οὖν πώποτέ τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες; οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς .... ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειε καθαρώτατα, ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον .... αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος .... ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ξύμπαντος τοῦ σώματος ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν* ... 79 A: *τούτων μὲν κἂν ἅψαιο κἂν ἴδοις .... τῶν δὲ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἐστὶν ἀειδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά .... δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές ....*

dürfnissen, noch endlich dass zu ihrer Ausbildung irgend ein Weiteres erfordert werde, als die gewöhnlichen Mittel aller Begriffsbildung: die Abstraction, Analyse, Combination, Privation, Analogie, Fortbildung in majus oder minus u. s. w.

Platon ist in eine ganz masslose und zweckwidrige Verehrung des abstracten Denkens, als ob es etwas spezifisch Anderes, durchweg Vornehmeres, absolut „Reines" sei, hineingerathen. Und er hat die Thatsache, dass concentrirtes Denken, welcher Art es auch sei, alles rings umher vergisst, auch leiblicher Schmerzen nicht achtet und im Falle der Beachtung alles Warnehmbaren und zu grosser Hingabe an die leiblichen Bedürfnisse nicht aufkommen kann [1]) — bei der Neuheit der Sache [2]) entschuldbar, aber doch irrthümlich und für die Folgezeit verderblich — zur Verunglimpfung des Leibes und der Warnehmung selbst, auf der denn doch auch die abstractesten Gedanken letztlich ruhen, und an der sie sich immer wieder zu orientiren haben, aufgebauscht und gemissbraucht.

Was noch einmal die Idee des Guten anbetrifft, so wird man ja, nachdem der Sprachgebrauch fixirt und die für die Ethik brauchbaren Constituentien herausgesondert und genetisch erklärt sind, auf dem durch die Geschichte vorgelegten oder auf einem — aus Gründen — neuzueröffnenden Wege zu Modificationen und Umbildungen schreiten können, die dem Gegebenen gegenüber als Ideale zu bezeichnen sind. Aber etwas Jenseitiges und Substanzielles [3]) oder ursprünglich in der menschlichen Vernunft Gegründetes und bisher nur versteckt Gebliebenes würde man damit nicht, wenigstens in keinem relevanten Sinne dieser Worte, aufgestellt haben. Und die Beziehung auf die Lust dürfte man dabei schlechterdings nicht los werden; es gibt nichts,

[1]) Vgl. Phaedon 66 D.

[2]) Doch leistete schon Sokrates in der Concentration des Denkens Erstaunliches (vgl. Sympos. 220 C f.).

[3]) Selbst ein so begeisterter Platoniker wie Krohn bemerkt (der plat. Staat, S. 123), dass die Hypostase von Adjectiven kaum einem Verständniss mehr begegnen werde.

woran man das Gute sonst anknüpfen könnte. Auch Platon hat auf seinem Wege trotz aller Entschlossenheit des Wollens kein Resultat erlangt, was die Lust abstreifte und doch einen in sich gegründeten Werth des Guten herausstellte. Sein Versuch, der Ethik mit Metaphysik aufzuhelfen, ist eine wissenschaftlich unfruchtbare Velleität geblieben: wissenschaftlich unfruchtbare; denn culturhistorisch, praktisch ist er an verhängnissvollen wie an segensreichen Folgen fruchtbar genug geworden.

Eine verhängnissvolle Folge tritt gleich bei Platon selbst recht kräftig heraus; wir finden sie in seinem leben- und weltverachtenden Ascetismus, der historisch durch den Pythagoreismus hindurch auf orientalische (aegyptische mit eingeschlossen) Quellen zurückführt [1]) und in dem philosophischen Systeme Platons auf der substanziellen Unterscheidung von Körper und Seele und der Voraussetzung ruht, dass wir nur in einer Welt der Erscheinung leben.

Wir haben diesen Gedankengängen nunmehr unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

6. Das Thema des Phaedon. Die ascetische und die religiöse Seite der platonischen Ethik; die Unsterblichkeit der Seele.

Von einer Ansicht über Leib, Seele und Welt, nach welcher zwar allerdings der ganze Inbegriff von warnehmbaren Objecten, der eigene Leib mit einbegriffen, etwas radical Anderes ist, als das Bewusstsein von Seiten seiner

[1]) Steinhart, Einl. zum Theaetet, S. 61: „Gewiss können wir diese ideale (!) Auffassung als den Anfangspunkt einer bis dahin in Griechenland wenig gewöhnlichen, später aber sehr verbreiteten, mehr dem Orient angehörigen Lebensansicht ansehen; .... sie zuerst hat die contemplative Zurückgezogenheit von der Welt und die Gleichgiltigkeit gegen das praktische Wirken .... als eine wesentliche Forderung an die wahren Philosophen aufgestellt."

wechselnden Stimmungen und mit seinen abgeleiteten Vorstellungen, nach welcher aber diese polaren Gegensätze unauflöslich auf einander bezogen sind, insofern Bewusstsein nicht entsteht und fortbesteht ohne Relation auf warnehmbare Objecte und letztere in ihrer warnehmbaren Constitution nur da sind für warnehmende Subjecte; nach welcher weder Objecte noch Subjecte isolirt für sich, sondern nur correlativ für einander bestehen; nach welcher zwar die objective Welt, indem sie uns nach Raum und Zeit in's Unendliche weist und nur bruchstückweise in jedem gegegebenen Lebemoment zur vollen Actualität kommt, den Gedanken, sie möchte blosse „Erscheinung" sein, in einem gewissen Sinne wohl nahe zu legen vermag, und welche die Möglichkeit, hinter oder über dem correlativen Sein ein absolutes zu denken, ebenso wenig leugnet, wie die Denkmöglichkeit anderer idealen und absoluten Begriffe, welche aber Ethik nur als eine Wissenschaft für die Welt der Erfahrung, der Erscheinung, der Correlation von Subject und Object zu fassen vermag: von solcher — der positivistischen — Ansicht war Platon weit entfernt; diese perhorrescirte er[1]).

Die Seele war ihm wirklich ein für sich bestehendes, unkörperliches, einfaches Wesen[2]), das belebende Princip alles Organischen, das ohne seine Action todt und starr wäre. Zwar hat er den Gegensatz von Seele und Leib so radical nicht gefasst als Descartes[3]); er gibt nicht bloss den Menschen sondern auch den Thieren, ja sogar den Pflanzen eine Seele[4]); aber die Keime auch zur cartesianischen Lehre liegen in ihm. Die Denkseele ist ein besonderer, göttlicher

---

[1]) Vgl. 1. Band, S. 183 ff.

[2]) Phaedon 79 B ff.: ... *Τί οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὁρατὸν εἶναι ἢ οὐχ ὁρατόν; οὐχ ὁρατόν. Ἀειδὲς ἄρα. Ναί .... ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι* .... 95 C: *ἰσχυρόν τι* ...

[3]) Vgl. 1. Band, S. 63 ff. Martin, Etudes sur le Timée I, 363: Platon est loin d'avoir défini la différence profonde de la nature pensante et de la nature corporelle.

[4]) Theaet. 167 B, Tim. 77 BC.

Theil der alle animalischen Seelen in dieser Beziehung überragenden Menschenseele.

Jede Seele ist nach ihm werthvoller als ihr Leib[1]). Was aus seinen — physiologischen — Processen zu ihr aufsteigt, ist ein Fremdes, das sie duldet, ein Leiden.[2]). Sie liegt in den Fesseln des Leibes[3]): es ist natürlich, dass sie sich nach Freiheit sehnt. Die Objecte, die sie jetzt vor sich hat, sind, durch leibliche Organe percipirt, selbst körperlich: ewig fluthendes Werden, Schwanken und Schweben zwischen Sein und Nichtsein, eine Welt, in der die wahrhaft, d. h. beständig, ewig seienden und in ihrem reinen Fürsichsein immer sich selbst gleichen Ideen niemals sind, sondern nur vorübergehend erscheinen[4]).

Diese dualistische und „idealistische" Kosmologie und Biologie hatte die Geringschätzung des Leibes und irdischen Lebens, der aus dem Leibe aufsteigenden Bedürfnisse und Interessen und der zu ihrer Befriedigung nothwendigen Güter und Arbeiten, weiter eine pessimistisch — melancholische Lebensansicht und einen allen Culturfortschritt lähmenden Ascetismus im Gefolge. Wir versuchen diese Ausläufer darzustellen.

Der Leib ist ein Grabmal, ein Kerker, eine Last der Seele[5]); sie erkrankt, wenn sie in ihn eingeht. Er hindert die geistige Freiheit, indem schon die regelmässige Ernährung unzählige Mühwaltungen auferlegt, die noch gesteigert werden, wenn er selbst krank wird[6]), Er hindert die concentrirte Forschung und die reine Erkenntniss[7]). Er hindert auch das Aufkommen des idealen Communismus und des

---

[1]) Vgl. Phaedon 91 D, Rep. 403 D, 445 AB, 585 D, 591 B, Gorg. 465 C, 477 C.

[2]) Vgl. Descartes, Traité des passions, art. 17, 19, 27 ff.

[3]) Rep. 514 B, 516 E, Phaedon 67 D, 82 E.

[4]) Rep. 514 A ff.

[5]) Gorg. 493 A, Phaedon 81 C, 95 D. Vgl. Brandis, Gesch. d. gr. röm. Philos. I, 86.

[6]) Phaedon 66 B.

[7]) Phaedon 65 A ff., 79 A ff., 83 A; 1. Band S. 57, Anm. 4; o. S. 75 f.

ewigen Friedens[1]). Man muss sich aus theoretischen und praktischen Gründen möglichst von ihm frei machen[2]). Das Leben ist kein so hohes Gut, dass es sich verlohnte, auf künstliche Mittel zu seiner möglichst langen Erhaltung zu denken[3]). Um Speise, Trank, Aphrodisia, Kleider und Schuhe muss man sich nicht mühen. Die Bedürfnisse sind auf das allernothwendigste Maass zu beschränken[4]); leiblicher Lüste, Begierden und Besorgnisse muss man sich überhaupt möglichst enthalten[5]): in ihnen liegt etwas Thierisches[6]). Jeder Genuss, den man dem Leibe gewährt, nagelt die Seele fester an ihn an[7]). Keiner führt übrigens zu einer dauernden Beruhigung und Befriedigung; den leiblichen Begierden dienen, heisst mit einem Siebe schöpfen oder am Gewand der Penelope weben[8]). Die Betriebsamkeit für Ansammlung materieller Güter muss man Andern überlassen[9]). Mauern, Häfen, Schiffswerfte u. s. w., womit die Politiker die Staaten gross zu machen glauben, sind ohne Sittlichkeit eitel Plunder[10]). Auch Gesundheit hat nur

---

1) Phaedon 66 C: *Καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τουτου ἐπιθυμίαι. διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι ἡμῖν γίγνονται.* Vgl. 68 B.

2) Vgl. o. S. 75, Anm. 2. Phaedon 65 D: .... *ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ* .... 66 E: *ἀπαλλακτέον αὐτοῦ .... ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη .... ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς .... χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι ... καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν ... μόνην καθ' αὑτήν.*

3) Gorg. 511 B, Phaedon 117 A u. ö.

4) Rep. 558 D ff., Phaedon 67 A.

5) Phaedon 64 D ff., 82 C, 83 B, 114 DE.

6) Rep. 586 A, 591 C.

7) Phaedon 83 C f.: .... *ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ* ...

8) Gorg. 493 B ff., Phaedon 84 A: .... *ἀνήνυτον ἔργον πράττειν, Πηνελόπης τινὰ ἐναντίως ἱστὸν μεταχειριζομένης· ἀλλὰ γαλήνην* ....

9) Rep. 485 E: *ὧν γὰρ ἕνεκα χρήματα μετὰ πολλῆς δαπάνης σπουδάζεται, ἄλλῳ τινὶ μᾶλλον ἢ τούτῳ προσήκει σπουδάζειν.*

10) Gorg. 519 A: *ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασι τὴν πόλιν.*

Werth, wenn sie einer tugendhaften Seele dient[1]). Unrecht leiden ist besser als unrecht thun[2]). Wer die Ideenwelt geschaut hat, nimmt nur ungern, ja widerwillig an den gewöhnlichen Bestrebungen der Menschen theil[3]). Die Menge kämpft um die falsche Helena. Nur wer der reinen Contemplation sich ergiebt, findet wahre Lust: Lust der Seele, nicht des Leibes[4]). Um zur reinen Geistigkeit und zur Schau der Idee des Guten schon in diesem Leben zu gelangen, ist eine radicale Sinnesänderung, eine innere Umkehr nothwendig; diese ist die echte Philosophie[5]); die reine, freie Beschäftigung mit den Ideen ist die wahre Phronesis[6]).

Von hier aus war nur noch Ein Schritt zur Verherrlichung des Todes und zum Unsterblichkeitsglauben[7]). Das

---

1) Vgl. o. S. 46 f.; Rep. 591 C.: .... *οὐδὲ πρὸς ὑγίειαν οὐδὲ τοῦτο πρεσβεύων, ὅπως ἰσχυρὸς ἢ ὑγιὴς ἢ καλὸς ἔσται, ἐὰν μὴ καὶ σωφρονήσειν μέλλῃ ἀπ' αὐτῶν, ἀλλ' ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα ξυμφωνίας ἁρμοττόμενος.* 2) Gorg. 469 C ff.

3) Rep. 500 B: *Οὐδὲ ... σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίπλασθαι.* 516 D: *δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν .... ἢ .... ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ .... ἐκείνως ζῆν;* 517 C: .. *οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσι τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν.* Vgl. Sympos. 211 E: ... *εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές καθαρὸν ἄμικτον ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων ... καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς.*

4) Rep. 581 D ff., 584 E ff.: ... *βοσκημάτων δίκην .... ἀνάγκη .... ἡδοναῖς ξυνεῖναι .... εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις .... ὥσπερ τὸ τῆς Ἑλένης εἴδωλον.* 485 D: .... *περὶ τὴν τῆς ψυχῆς, οἶμαι, ἡδονὴν αὐτῆς καθ' αὑτὴν εἶεν ἄν, τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος ἐκλείποιεν.* Vgl. u. S. 89, Anm. 1.

5) Rep. 518 C: .... *ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη. τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν,* 521 C: ... *ψυχῆς περιαγωγή, ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδος ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.*

6) Phaedon 79 D: *Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ .... αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ .... τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται.*

7) Vgl. ausser dem Phaedon: Rep. 496 E, 608 C ff., Gorg. 522 E ff.

ganze irdische Leben ist nun bloss noch ein Abschnitt einer ewigen Existenz, ein Jammerthal übrigens[1]), aus dem erlöst zu werden für den Weisen der höchste Gegenstand der Sehnsucht ist. Erst nach dem Tode kann er hoffen das Seiende ganz zu erkennen, wie es ist[2]). Die Erlösung geschieht durch Ablösung der Seele von dem Grunde alles Übels: der Materie, dem Leibe. Die Seele des Weisen sucht schon während des Lebens willentlich die Gemeinschaft mit ihm aufzuheben[3]). Der Tod ist Scheidung, Reinigung der Seele vom Leibe, Wiederherstellung ihrer Selbständigkeit[4]). Aller materiellen und socialen Verhüllungen entkleidet, wird nun ihre selbsteigene natürliche und erworbene Constitution sichtbar[5]). Für diejenigen, welche sich schon während des Lebens durch Hinwendung zum Intelligiblen und durch Ertödtung des Fleisches von der Sinnlichkeit frei und rein gemacht haben, thut sich nach dem Tode ein leidfreies, glückseliges Leben auf.[6]) Diejenigen aber, welche das Materielle für das einzige Sein halten[7]) und daher ihre Seele dem Leibe und seinen Lüsten in den Dienst geben, haben die schlimmsten Strafen und Bussen zu gewärtigen[8]). Platon ist selbst von dieser Aussicht fest überzeugt[9]). Das „Hier“ und „Dort“, „oben“ und „unten“ ist ihm ein stehender Gegensatz[10]). Für ihn

[1]) Theaet. 176 A ff.

[2]) Phaedon 66 E: ... *Εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστι κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασι· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἔσται ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὔ.*

[3]) Phaedon 80 E: .... *οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ... ἑκοῦσα εἶναι.*

[4]) Gorg. 524 B, Phaedon 64 C, 67 C, 70 A, 77 D, 78 B, 80 E.

[5]) Gorg. 524 D: *ἔνδηλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ .... τά τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα, ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἑκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος* ... Rep. 611 B ff.

[6]) Phaedon 67 C, 84 B, 85 C, Theaet. 177 A.

[7]) Phaedon 81 B; vgl. Theaet. 155 E, Soph. 246 AC, 247 C.

[8]) Gorg. 493 f., 524 E ff., Theaet. 176 D, Phaedon 83 D, 113 D ff., Rep. 614 B ff. [9]) Phaedon 63 E, Gorg. 523 A.

[10]) Vgl. z. B. Sympos. 245 D, 250 AE, Theaet. 176 B, Gorg. 527 A f., Rep. 484 C f., 496 E, 498 C, 529 A, Phaedon 67 E, 68 B, 69 C ff., 70 C, 95 C.

gibt es neben (über und unter) der Welt des irdischen Leibeslebens ein Reich der Geister. Ihre Zahl ist immer dieselbe[1]). Sie gehen in mancherlei Wandlungen ein.

Der Philosoph sucht durch eine Reihe von „Beweisen“ die Grundlagen seines Glaubens zu erhärten; doch stichhaltig ist keins seiner Argumente. Und seine das jenseitige Leben und die dasselbe mit dem Diesseits verknüpfenden Wanderungen und Wandlungen im Detail ausmalenden Erzählungen mag er selbst nur für freie, halbspielerische Phantasieschöpfungen und „Mythen“ ausgeben.

Unter den Argumenten für die Unvergänglichkeit der Seele beruht dasjenige, auf welches der Autor und seine Anhänger und Verehrer am meisten Gewicht legen, das sogenannte ontologische[2]) auf einer naiven petitio principii. Natürlich wird „die Seele“ unsterblich sein, wenn es sicher ist, dass es ihr „Wesen“ ist, lebendig zu sein und wenn man unter Wesen dasjenige versteht, was nicht aufgehoben werden kann, ohne die Sache selbst aufzuheben. Aber wir wissen von dieser sogenannten Seele nichts weiter, als was wir im Bewusstsein antreffen; und dieses spricht von „Lebendigkeit“ nur, so lange wir es haben, d. h. so lange wir eben leben[3]).

Es redet auch nicht von einer Substanz, sondern — innerhalb gewisser Grenzen — von einer persönlichen Iden-

[1]) Rep. 611 A.

[2]) Phaedr. 245 C: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον .... μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον .... ἀρχὴ δὲ ἀγένητον .... ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι* ... Phaedon 105 C: .... *ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι, ζῶν ἔσται; Ὧι ἂν ψυχή, ἔφη .... Ἡ ψυχὴ ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν; Ἥκει μέντοι, ἔφη. Πότερον δ' ἔστι τι ζωῇ ἐναντίον ἢ οὐδέν; Ἔστιν, ἔφη. Τί; Θάνατος. Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μή ποτε δέξηται* ...

[3]) Vgl. Kant Kr. d. r. V., W. W. II, 292: „Denn wir selbst können aus unserem Bewusstsein darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich sind oder nicht, weil wir zu unserm identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewusst sind und so allerdings nothwendig urtheilen müssen, dass wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewusst sind, eben dieselben sind“.

tität zwar (die indessen zur Annahme einer metaphysischen Substanz in keiner Weise verpflichtet)[1], daneben aber auch von einem ruhelosen Wechsel nicht bloss der Inhalte, die ihm als Objecte vorschweben, sondern auch seiner eigenen Intensität und Klarheit[2]): welche letztere Thatsache Platon — unbegreiflicher Weise — geradezu leugnet[3]). Wir sind aber allerdings zu Zeiten mehr oder weniger „Seele"; zu Zeiten bei hellerem und stärkerem, zu Zeiten bei dumpferem und matterem Bewusstsein. Wer kann nun wohl angesichts dieses unablässigen Fliessens, von dem das Bewusstsein berichtet, mit Platon behaupten, dass die Seele dem ewig sich selbst Gleichen verwandter[4]) sei als der materiellen Welt im Raume. Andere waren der Meinung, dass eher die äussere Erscheinung etwas Stehendes, Bleibendes und Identisches an sich habe[2]). Jedenfalls halten wir in der objectiven Welt reservatis reservandis mindestens die Atome und die Naturgesetze für identisch und unvergänglich.

Die Atome sind uns ausserdem das „Einfache", Unauflösbare. Der Seele aber mag selbst Platon das Charakteristicum unauflösbarer Einfachheit, das unsterblichkeitsgläubigen Platonikern seitdem so unzählige Mal als Argument gedient hat, nur mit Einschränkung beilegen[5]); und er kann es auch nicht anders gegenüber seiner Lehre von der Dreigetheiltheit der Seele[6]). Er stellt freilich die vollkommene Zusammensetzung der Einfachheit gleich[7]): was aber, wenn diese „Vollkommenheit" die Unvergänglichkeit involviren soll, wiederum eine petitio principii ist. Wir unsererseits gewahren im Bewusstseinsleben freilich neben der Vielheit der Inhalte und Strebungen auch eine bindende Einheit; aber wir wagen daraus nichts Weiteres für die Zeit zu schliessen, wo das Bewusstsein abreisst. Wir begnügen uns mit der Thatsache, wie sie liegt.

[1]) Vgl. Locke Ess. conc. hum. und. II, 27; Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 454, Anm.

[2]) Vgl. 1. Band, S. 204, Anm. 1.

[3]) Phaedon 93 B: Ἦ οὖν ἔστι τοῦτο περὶ ψυχήν, ὥστε καὶ κατὰ τὸ σμικρότατον μᾶλλον ἑτέραν ἑτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ μᾶλλον ἢ ἐπ' ἔλαττον καὶ ἧττον αὐτὸ τοῦτο εἶναι, ψυχήν; Οὐδ' ὁπωστιοῦν, ἔφη.

[4]) Phaedon 80 A.

[5]) a. a. O. B: ... ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου.

[6]) Vgl. o. S. 65, Tim. 69 C ff., 89 E.

[7]) Rep. 611 B, Tim. 41 B.

Von den übrigen platonischen Argumenten ist das in der Republik[1]) vorgetragene, dass die der Seele eigenthümliche „Krankheit": die Unsittlichkeit, sie nicht, wie die Krankheit den Leib ruinire, zwar hypothesi concessa thatsächlich richtig: das Bewusstsein als solches wird wenigstens nicht direct durch Unsittlichkeit beeinträchtigt. Aber das Argument selbst ist erstens ein wenig empfehlendes Corollar zu der sonst so oft zwischen körperlicher Gesundheit und seelischer Tugend aufgestellten Analogie. Zweitens würden Andere wahrscheinlich etwas Anderes als die Unsittlichkeit unter Seelenkrankheit verstehen; und dieses Andere beeinträchtigt allerdings die „Seele", das Bewusstsein, wie die Krankheit den Leib. Jedenfalls hat die Seele ihren Marasmus so gut wie der Leib.

Die Rücksicht auf die ausgleichende Gerechtigkeit[2]), die weiter zur Begründung herangeholt wird, kann nur für ein Postulat des sittlichen Bedürfnisses ohne Beweiskraft gelten.

So bleibt, wenn man von dem in der Lehre von der Anamnesis enthaltenen erkenntnisstheoretischen Apriorismus[3]) absieht, der von dem Autor selbst nicht für ausreichend erachtet wird, die ewige Fortdauer der Seele zu begründen[4]) und an sich selbst hier[5]) kein Interesse für uns bietet, von den platonischen „Beweisen" nichts weiter übrig, als die nicht unrichtige und für die Ethik überhaupt wohl brauchbare, für die Thesis selbst aber völlig unmassgebliche Unterscheidung zwischen tastbarem, sichtbarem

[1]) 608 E ff.

[2]) Phaedon 107 C ff.; vergl. Vergeltung und Zurechnung a. a. O. S. 174 f.

[3]) a. a. O. 72 E ff.

[4]) a. a. O. 87 A ff.

[5]) Vgl. 1. Band S. 59, Anm. 1.

Körper und dem, was aus seinen mechanisch auflösbaren Processen aufsteigt einerseits und den (mindestens vorläufig) nur nach psychologischen Gesetzen und aus Willensentschlüssen und dahinter stehenden Motiven erklärbaren immanenten seelischen Phänomenen andererseits. Gewiss ist es richtig, dass das Bewusstsein, die Seele nicht sichtbar ist[1]; nur kommt sie damit nicht in die von Platon daraus geschlossene Verwandtschaft mit seinen „Ideen"; die Ideen sind Objecte; die Seele steht immer auf der subjectiven Seite des correlativen Seins. Mag auch mindestens ein Theil der seelischen Ereignisse naturnothwendige Resultante leiblicher Processe sein, so sind doch auch wir der Meinung, dass das Bewusstsein vielem, was „Natur" durch „mechanische" Processe in ihm erregt und was es leidentlich bedroht, von sich aus selbstthätig entgegenhalten kann, dass der Wille in unserm Leben die entscheidende Führung hat und dass die willkürlichen Bewegungen unseres Leibes und unsere durch dieselben ausgeführten Handlungen nicht einseitig aus physicalischen Gesetzen erklärt werden können: was alles auch in Platons Erörterungen entweder direct (nur etwas übertrieben oder humoristisch gefärbt) oder implicite ausgesprochen ist[2]. Aber all dies lässt sich ja schlechterdings nicht zu Unsterblichkeitshoffnungen ausbeuten. Die führende Selbständigkeit des Wollens, die übrigens immer

[1] Phaedon 79 C.

[2] Phaedon 93 A ff.: .... *τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων ἔσθ' ὅ τι ἄλλο λέγεις ἄρχειν ἢ ψυχήν, ἄλλως τε καὶ φρόνιμον; Οὐκ ἔγωγε. Πότερον ξυγχωροῦσαν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πάθεσιν ἢ καὶ ἐναντιουμένην; λέγω δὲ τὸ τοιόνδε, οἷον καύματος ἐνόντος καὶ δίψους ἐπὶ τοὐναντίον ἕλκειν, τὸ μὴ πίνειν .... καὶ ἄλλα μυρία που ὁρῶμεν ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα .... ἡγεμονεύουσά τε ἐκείνων πάντων .... καὶ ἐναντιουμένη ὀλίγου πάντα διὰ παντὸς τοῦ βίου καὶ δεσπόζουσα πάντας τρόπους* .... 98 C ff.: .. *ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῷ πράττει, κἄπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἑκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι ξύγκειταί μου τὸ σῶμα ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων, καὶ τὰ μὲν ὀστᾶ ... τὰ δὲ νεῦρα .... ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν, ὅτι ... ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ... ἐπεὶ νὴ τὸν κύνα .... ταῦτα τὰ νεῦρα τε καὶ ὀστᾶ .... εἰ μὴ δικαιότερον ᾤμην* ....

eine relative bleibt, entwickelt sich erst allmählich aus psychischen Zuständen, die selbst so sehr von materiellen Verbindungen und leiblichen Processen abhängig sind, dass anfänglich auf das Bewusstsein fast ganz die Praedicate passen, welche Platon in seiner Widerlegung der Theorie, dass die Seele eine vom Leibe und seiner Zusammensetzung abhängige Harmonie sei, ablehnend und abschätzig zum Vortrag bringt[1]. Und alle überkommene und erworbene Kraft der Seele und ihres Wollens hört sofort zu wirken auf, wenn die Fügung des Leibes die natürlichen Bedingungen der Fortexistenz versagt. Platons Auseinandersetzungen gegenüber sehen wir keine anderen Mittel, unsere zum Theil ererbte, zum Theil von aussen angebildete, zum Theil selbsterworbene Persönlichkeit über den Tod hinaus fortzusetzen, als die, welche Diotima in Platons Symposion angibt: d. h. unsere Werke und unsere Kinder[2].

Wichtiger für unsere Zwecke, als unbegründete Hoffnungen zu zerstören, ohne welche übrigens die praktische Ethik der Menschen, auch in Griechenland vor den Orphikern und Pythagoreern, Jahrhunderte lang ausgekommen war, die also doch wohl auch für die wissenschaftliche Ethik keine absolute Nothwendigkeit besitzen mögen: wichtiger ist der Hinweis auf die eigenthümlichen Charakterzüge, welche die Ethik durch die orphisch-platonische Unsterblichkeitslehre und die ihr von Platon zum Fundament gegebene Kosmologie, Biologie und Metaphysik erhalten hat.

Von der Ascetik und Weltflucht war schon die Rede[3]. Damit hängt zusammen die Loslösung des Individuums von socialen Aufgaben. Nach den extrem socialistischen und centralistischen Anwandlungen, von denen Platon in den ersten Büchern der Republik sich ergriffen zeigt, kommt es fast wie ein Abfall von sich selbst heraus, wenn er nun das Individuum zu einer solchen Wichtigkeit auf-

[1] a. a. O. 92 E ff.

[2] Vgl. Causalität des Ich, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. IV, S. 223 f.

[3] o. S. 68 f., 79 f.

bläht, dass es ewig wie die Welt gesetzt und seine Geschichte in den universalen Weltprocess verflochten erscheint[1]). Bisher hatte man der Ethik ein so weites Gebiet der Herrschaft nicht eröffnet.

Die ganze wechsel- und wandlungsreiche, abwechselnd auf Erden und im Jenseits spielende Geschichte des Menschen wird auf die Voraussetzung gestellt, dass eine gewisse rein geistige, in Begriffen schwebende, contemplative Thätigkeit die höchste Aufgabe für uns sei; mehrfach wird dieselbe den ewigen Erkenntnissobjecten, den Ideen, gegenüber, als ein Schauen bezeichnet. Nur eine gewaltsame innere Umkehr kann schon in diesem Leben dazu führen[2]).

Es ist schon von Andern hervorgehoben worden, liegt übrigens auch auf der Hand, dass in allen diesen Aufstellungen einerseits für Aristoteles' Eudaemonie der wissenschaftlichen Forscher und für das Ideal des Weisen, wie die stoische Schule es aufzustellen liebte, und andererseits für die Anpreisung des streng ascetischen und beschaulichen Lebens bei den Neuplatonikern der Keim gegeben ist. Sie enthalten aber auch den Keim für die Lebensauffassung christlicher Märtyrer und Mönche und für die Jenseitigkeitshoffnungen des christlichen Volkes wie christlicher Theologen[3]).

Nachdem das Individuum erst einmal als etwas unvergleichlich und selbständig Werthvolles aus dem gesellschaftlichen Zusammenhange herausgelöst ist, kommt sofort als höchstes Ziel seines Strebens die individuelle Eudaemonie

[1]) Vgl. Phaedr. 245 C ff., Rep. 611 A ff., Tim. 41 A ff. — Auch sonst stellt Platon das Menschenleben unter so ausgeweitete Beziehungen, vgl. z. B. Legg. 903 B ff.; Phaedr. 270 C: *Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;* Wie Platoniker diese Ausweitung des Blickes auffassen, kann man z. B. an Siebeck, Gesch. der Psychologie, S. 177 sehen: „In der plat. Philosophie kommt zum ersten Male .... zum Bewusstsein, dass der letzte Grund für die erfahrungsmässige Eigenthümlichkeit des Seins und Geschehens im Ethischen zu suchen sei".

[2]) Vgl. o. S. 81, Anm. 5.

[3]) Vgl. Thom. von Aquino, Summ. th. I, 75 f.

oder Seligkeit wieder zum Vorschein: die reine Erkenntniss, das Schauen des ewig Seienden ist höchste Beseligung. Und die ganze Ethik läuft im Wesentlichen wieder auf das sokratische Unternehmen hinaus, den Menschen über die höchste Form der Glückseligkeit aufzuklären und ihm die Wege zu verreden, die von derselben abführen. Auch Platon bleibt trotz innerlichster Abneigung gegen die „Lust" Eudaemonist: er setzt nur an Stelle der niedrigen, trügerischen, gemischten, nicht ausreichend befriedigenden Lust die höchste, reinste, festeste, allgenugsame[1]). Es ist dies aber nach allem Ringen in letzter Instanz im Wesentlichen doch nur ein Rückfall in den calculirenden Egoismus des Dialogs Protagoras: welcher nur darum nicht mehr in die abstossenden Gelüste und Krafttrotzigkeiten des Kallikles[2]) sich ergiesst, weil die überschwängliche Erhebung des Blicks in's Jenseits für das irdische Leben soviel Maass, Selbstbeherrschung, Rücksicht und Entsagung zur Folge hat[3]), dass damit die gewöhnlichen Anforderungen sogar bei Weitem übertroffen werden, bis am Ende selbst die Ertödtung aller Sinnlichkeit und Eigensucht und das stille Unrechtleiden als das Räthlichste erscheint.

Die positivistische Ethik kann weder von jenen rettenden Verstiegenheiten, noch von den individualistisch-eudaemonistischen Einseitigkeiten Gebrauch machen und hofft

[1]) Vgl. z. B. Rep. 583 B ff.: ... *οὐδὲ παναληθής ἐστιν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις .... Οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιούτοις ἀεὶ ξυνόντες .... πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε οὔτε ἠνέχθησαν, οὐδὲ τοῦ ὄντος τῷ ὄντι ἐπληρώθησαν οὐδὲ βεβαίου τε καὶ καθαρᾶς ἡδονῆς ἐγεύσαντο .... ἀνάγκη καὶ ἡδοναῖς ξυνεῖναι μεμιγμέναις λύπαις, εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς .... ὥσπερ τὸ τῆς Ἑλένης εἴδωλον ὑπὸ τῶν ἐν Τροίᾳ Στησίχορός φησι γενέσθαι περιμάχητον ἀγνοίᾳ τοῦ ἀληθοῦς;*

[2]) Vgl. o. S. 17 f.

[3]) Phaedon 107 C: ... *εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον .... ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν δεινὸς εἶναι .... οὐδεμία ... ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι.* Vgl. Theaet. 176 D ff., Gorg. 493 B f., 522 E ff., Rep. 608 C ff.

eine Theorie (nicht der Glückseligkeit, sondern des Sollens) gründen zu können, ohne in die Gefahren des Quietismus, der entwürdigenden Demuth und weichlichen Selbstbescheidung, der Schwärmerei für die Armuth, das Leiden u. s. w. hineinzugerathen, wie sie noch viel mehr als durch Platon selbst durch die spätere Ausbildung seiner transscendenten und ascetischen Grundgedanken besonders in christlicher Zeit[1]) eröffnet worden sind. Empfehlungen nach dieser Richtung mögen unter Umständen im Kampfe gegen einen alle Sittlichkeit aufzehrenden Materialismus und Egoismus eine gewisse Bedeutung erhalten können; an sich ist aller Ascetismus als solcher werthlos[2]). —

Schliesslich bedarf noch die religiöse Seite der platonischen Ethik eines Wortes.

Instinctiv bringt der religiöse Mensch die sittlichen Gebote, die an ihn ergehen, je unausweichlicher sie ihm erscheinen und je pietätsvoller er sie respectirt, gewöhnlich mit dem Willen der Gottheit in Verbindung, welche Anschauung sogar, wie wir sahen, in eine Form ausarten kann, nach welcher der blosse Wille Gottes als solcher der Ursprung und Grund aller Moral sein soll[3]).

Bei Platon spielt die Beziehung auf Gott und das Göttliche nicht überall die gleiche Rolle. Nur selten sieht er mit der Volksreligion die Anforderungen der aus überkommener Sitte oder aus selbständiger Erkenntniss abgeleiteten Pflicht als Willensäusserungen der Götter an. Eine Hauptstelle dieser Art[4]) sucht den bei seiner pessimisti-

[1]) Vgl. u. A. Matth. 5, 4; 9 ff.; 8, 19 ff.; 10, 37 f.; Luc. 6, 20 ff. 16, 19 ff.; 18, 22 ff.; o. S. 10f. Luther predigte den revoltirenden Bauern erbarmungslos: Leiden! Leiden! Kreuz! Kreuz!

[2]) Vgl. J. Bentham, Introd. to the princ. of Morals and Legislation, ch. 2.

[3]) Vgl. o. S. 10 ff.

[4]) Phaedon 61 C ff. Vgl. auch Legg. 903 B ff., wo die Pflichten des Einzelnen — in pädagogischem Mythos (*ἐπῳδῶν γε μὴν προσδεῖσθαί μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν*) — als Bruchstücke des grossen auf das Beste des Ganzen gerichteten Weltplans Gottes dargestellt werden: *ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ .... ὧν ἓν καὶ τὸ σόν .... μόριον εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν .... ὅπως ᾖ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δὲ ἕνεκα ἐκείνου. πᾶς γὰρ ἰατρὸς καὶ πᾶς ἔντεχνος δημιουργὸς παντὸς μὲν ἕνεκα πάντα ἐργάζεται, πρὸς τὸ κοινῇ ξυντείνων βέλτιστον, μέρος μὴν ἕνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἕνεκα ἀπεργάζεται ....* eine Stelle, welche, indem sie den Centralismus, der in der Republik socialistisch war, kosmologisch wendet, den Gegensatz gegen die individualistische Ansicht der Unsterblichkeitslehre noch schärfer hervortreten lässt, als es dort geschah.

schen Lebensanschauung naheliegenden Einwand zu entkräften, dass man ja die hoffnungsreiche Erlösung vom Leibe am bequemsten und einfachsten durch Selbstmord erreichen könne. Der Philosoph entgegnet: „Wir sind Eigenthum Gottes, der für uns sorgt; er ist unser Herr und Herrscher; er hat uns auf diesen Posten gestellt; wir dürfen ihn nicht eigenmächtig verlassen, sondern müssen warten bis er uns abruft“[1]): in welcher Wendung wie in einem typischen Beispiel noch ganz die kindliche Unterwerfung unter den höheren Willen, wie sie der religiösen Vulgärmoral eigen ist, ausgeprägt erscheint.

Verwandt mit dieser Stelle sind die nicht seltenen anderen, wo der im gewöhnlichen oder im eigenartig platonischen Sinne sittlich Handelnde gottgeliebt genannt wird; die Gottesgunst ist dabei als Gewähr für die durch die Sittlichkeit zu gewinnende Seligkeit gedacht; denn dem Gottgeliebten muss schliesslich Alles zum Besten dienen[2]).

Weiter wird die sittliche Aufgabe selbst als Anähnlichung an Gott bezeichnet[3]). Gott wird in diesem Sinne

[1]) a. a. O.: *Οὐ θεμιτὸν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτιννύναι .... ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν 'οὐδ' ἀποδιδράσκειν .... ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς* (67 A). Vgl. o. S. 49, Anm. 1.

[2]) Rep. 612 E ff.: .... *Τῷ δὲ θεοφιλεῖ ..... πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα ... ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνηται ἐάν τ' ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι.* Vgl. 501 C, Symp. 212 A, Phaedr. 273 E, Phil. 39 E f. u. ö.

[3]) Theaet. 176 B: ... *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι .... οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιότατος.* Rep. 613 B: ... *εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.* Vgl. Phaedon 80 ff.

als gut, neidlos und gerecht charakterisirt[1]). Hieran schliesst sich die Wendung, dass es Aufgabe des Menschen sei, das Göttliche in das menschliche Leben einzubilden[2]).

Im Timaeus stehen dem höchsten Gotte oder Weltbildner als untergeordnete, schon geschaffene „Götter“ die Gestirne gegenüber, denen die Bildung des Lebendigen auf der Erde aufgetragen wird[3]).

Alle diese Ausdrucksweisen und Aufstellungen können — mit Ausnahme der zuerst erwähnten, ganz kindlichen, die aber auch aus der Consequenz des Systems herausfällt — als popularisirende Einkleidungen der Metaphysik und Kosmologie des Philosophen gefasst werden, wonach der letzte Grund alles Seins das Gute ist: Gott ist die Idee des Guten; wonach ferner die sichtbare Welt Erscheinung und Nachbild des Ideenreiches ist: die ewig sich selbst gleichen Ideen sind das Göttliche und göttlich ist das Leben in den Ideen und der Idee des Guten gemäss, göttlich auch die körper- und begierdenbefreite Geistigkeit[4]); wonach endlich alles Lebendige auf der Erde unter Einwirkung der Sonne und der übrigen Gestirne entstanden gedacht wird.

Platon hat ausser diesen gelegentlichen und geschmeidigen Anbequemungen im Interesse der Volkspaedagogik, die vulgäre Tradition reformirend, die Grundgedanken seines ethischen Systems in zweckmässig erdichtete religiöse Mythen gekleidet, die er selbst mit fast roher Bezeichnung Täuschungen und Lügen nannte[5]), seinem geistesaristokratischen Standpunkte gemäss ihre Auflösung in die philosophische Wahrheit nur einem kleinen Bruchtheile der Erwachsenen[6]) vorbehaltend; denn die Menge ist ihm von Natur

---

[1]) Theaet. 176 C, Tim. 29 E, Phaedr. 247 A, Rep. 379 A ff. 617 E, Phaedon 97 C, Phileb. 28 D ff.

[2]) Rep. 500 CD.

[3]) a. a. O. 39 E ff.

[4]) Vgl. Phaedon 80 A ff., Theaet. 176 E u. ö.

[5]) Rep. 376 E ff.; 459 C ff.: .... *συχνῷ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας* ....

[6]) a. a. O. 428 E.

unphilosophisch, ganz unfähig, wissenschaftliche Einsicht zu gewinnen[1]).

Eine positivistische Ethik wird, indem sie es im Einzelfalle der sozialpolitischen und paedagogischen Technik überlassen muss, je nach den Zeitumständen die hergebrachte religiöse Einkleidung im Interesse der Unmündigen beizubehalten oder umzubilden — welche Umbildung, wenn sie praktisch wirksam werden soll, jedenfalls vorsichtiger und schonender anzufassen sein wird, als Platon vorschlug — die positivistische Ethik wird sich als Wissenschaft darauf beschränken müssen, den psychologischen und historischen Ursprung und Grund der moralischen Gesetze selbst aufzudecken und denselben den Weg zur Fortbildung anzuweisen. Da sie, wie alle positivistische Wissenschaft, nicht in der Lage ist, über den Kreis des erfahrungsmässig und nach Gesetzen der Erfahrung Constatirbaren hinaus Aufschlüsse zu geben, da sie insonderheit von dem absoluten Indifferenzpunkt und Urgrund alles correlativen Seins „Erkenntniss“ zu haben nicht praetendiren kann, so wird sie zwar zugeben, dass diejenigen psychologischen Motive, welche Volksreligionen mit ihren Legenden und Dogmen zu erzeugen pflegen, vielfach auch bei der vulgären Begründung und Ausgestaltung der Moral mitgespielt haben und noch fortwährend mitspielen; sie wird aber für die wissenschaftlich Mündigen diese Beziehungen — wie Platon — abzustreifen suchen, ohne wie dieser es nöthig zu finden, die Ethik mit anderweitiger Metaphysik zu unterbauen.

Es liegt uns indessen zunächst ob, nicht sowohl die positivistische Ethik in ihre Verzweigungen und Consequenzen zu verfolgen, als die hauptsächlichsten Nachwirkungen der platonischen Ethik zu überblicken. Denn wie brüchig und unzureichend uns Platons Aufstellungen auch erschienen sind, so haben doch die in ihnen sichtbaren Motive das philosophische Denken der Folgezeit auf das nachhaltigste beherrscht. Es ist nothwendig sich mit den bedeutendsten Erscheinungen dieser Geistesrichtung auseinanderzusetzen.

[1]) Pol. 297 B, Rep. 494 A. Vgl. o. S. 58, Anm. 6.

Zweiter Abschnitt: Die späteren Ausgestaltungen der Ethik Platons.

7. Die vermeintliche Nothwendigkeit der Religion (und Metaphysik) für die Moral.

Unter den positivistischen Erinnerungen gegen die Ethik Platons, wie sie die vorigen Paragraphen darbieten, dürfte keine, soviel ich begreife, im Kreise der — bewussten und unbewussten — Platoniker einen grösseren Unwillen hervorrufen, als die zuletzt aufgestellte Behauptung, dass die wissenschaftliche Moral der Religion und Metaphysik entrathen könne und sich entschlagen müsse. Wenn man bedenkt, welcher Aufwand von Rhetorik allüberall und alltäglich gemacht wird, um die Religion als die unersetzliche und unverlierbare Grundlage aller Sittlichkeit darzustellen, wie viel Bemühungen ferner darauf gerichtet werden, den ethischen Ansichten einen metaphysischen Unterbau nicht bloss zu geben sondern als nothwendig zu erweisen, so möchte man fast glauben, dass die These, Religion und Metaphysik seien sowohl für die Begründung der Moral als Wissenschaft wie für die Erzeugung einer sittlichen Gesinnung entbehrlich, einen ähnlichen Eindruck hervorbringen müsste, wie Platon ihn erwartete, als er seinen Sokrates den befremdenden Satz aufstellen liess, dass die Leiden der Welt nicht eher aufhören würden, als wenn die Regierung der Staaten in die Hände der „Philosophen“ käme. Da sagte Glaukon: O Sokrates, Du hast eine solche Rede gethan, dass Jeder die erste beste Waffe ergreifend gegen Dich losgehen wird; wenn Du Dich nicht vertheidigst und ihnen entkommst, werden sie Dich sicher zu Schanden schlagen[1]).

[1]) Rep. 473 D ff.: .... *ἡγοῦ ἐπὶ σὲ πάνυ πολλούς τε καὶ οὐ φαύλους νῦν οὕτως οἷον ῥίψαντας τὰ ἱμάτια γυμνούς, λαβόντας ὅτι ἑκάστῳ παρέτυχεν ὅπλον θεῖν ... οὓς εἰ μὴ ἀμυνεῖ τῷ λόγῳ καὶ ἐκφεύξει, τῷ ὄντι τωθαζόμενος δώσεις δίκην.*

Wir fühlen die Verpflichtung, unsere Behauptung gegen Missverständnisse sicher zu stellen.

Wir sind weit davon entfernt zu leugnen, weder dass die ethischen Begriffe der Menschen grossentheils unter dem Einfluss religiöser Stimmungen und transscendenter Vorstellungen sich entwickelt haben, noch dass auch gegenwärtig das Gefühl des Sollens, der Pflicht, der sittlichen Verbindlichkeit für Viele, vielleicht für die meisten Menschen nur so weit lebendig und wirksam ist und begründet erscheint, als sie dasselbe mit dem Willen „Gottes“ in Zusammenhang zu bringen vermögen: das Pflichtgefühl erhält durch religiöse Beziehungen unter allen Umständen mehr Ernst, Würde, Feierlichkeit und Kraft[1]). Wir leugnen nicht, dass die Vorstellungen von Gott als dem allgegenwärtigen Urgrund oder dem allmächtigen Urheber alles sinnfälligen Seins, insonderheit unser selbst, als dem Ideal ferner aller sittlichen Vollkommenheit, als dem Lenker alles Weltgeschehens, der Alles zum guten Ende hinausführt, der auch für uns väterlich sorgt, aber andererseits uns auch straft, wenn wir wider seine Gebote handeln, dass die Gottesfurcht und Gottesliebe, das Gefühl der Gottesgemeinschaft, Gotteskindschaft u. dgl., dass die Erwartung persönlicher Fortexistenz behufs jenseitiger Belohnung und Bestrafung unermesslich viel zur Reinigung und Veredelung der sittlichen Anschauungen und zur Erziehung und Besserung der

[1]) Eine höchst drastische und zugleich so zu sagen prärogative Instanz dieser Art trat uns kürzlich in Kundgebungen des Fürsten Bismarck entgegen. Er soll nach den Aufzeichnungen von M. Busch „während des Krieges von 1870“ gesagt haben: „Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zusammenleben kann in geordneter Weise, das Seine thun und Jedem das Seine lassen, begreife ich nicht. Wenn ich nicht mehr Christ wäre, bliebe ich keine Stunde mehr auf meinem Posten ... Warum soll ich mich angreifen ... wenn ich nicht das Gefühl habe, Gottes wegen meine Schuldigkeit thun zu müssen .... Nehmen Sie mir diesen Glauben und Sie nehmen mir das Vaterland. Wenn ich nicht ein strammgläubiger Christ wäre, ... so würden Sie einen solchen Bundeskanzler gar nicht erlebt haben.“

Menschen beigetragen hat und noch für lange Zeit beitragen wird: reine und echte Frömmigkeit ist zu Thaten der Entsagung, Hingabe, Barmherzigkeit und Samariterliebe befähigt, zu denen das nüchterne Pflichtgefühl nur in seltenen Fällen und nicht annähernd mit derselben Nachhaltigkeit und Inbrunst sich angetrieben findet. Kurz: wir leugnen den culturhistorischen und paedagogischen Nutzen, den die Religiosität den Menschen gebracht hat und voraussichtlich noch weiter bringen wird, auf keine Weise.

Was wir leugnen, das ist die Möglichkeit, diese Gefühle Jedem zugänglich zu machen, das ist die angebliche Pflicht für Jeden sie zu haben, das ist die wissenschaftliche Beweisbarkeit der ihnen zu Grunde liegenden Ideen, das ist die vermeintliche sociale Unentbehrlichkeit und Unersetzlichkeit, das ist der Anspruch, dass in ihnen etwas stecke, was übernatürlich geoffenbart und durch „Wunder" beglaubigt werden musste.

Die Glaubensvorstellungen beruhen auf keiner spezifisch anderen „Offenbarung", als die übrigen Geisteserzeugnisse des Menschen; sie stiegen und steigen natürlich und menschlich, oft nur allzumenschlich aus dem Bewusstsein empor. Wie wenig sie auf absolute Wahrheit Anspruch haben, beweisen sie durch sich selbst; die einzelnen Religionen, Kirchen und Confessionen stehen sich sogar dermassen einander widersprechend und feindlich gegenüber, dass der draussen Befindliche den Eindruck gegenseitiger Aufhebung erhält. Gewiss führen über die Sphäre des sinnlich und erfahrungsmässig Constatirbaren mancherlei Sehnsuchten, Bedürfnisse, Ahnungen, Hoffnungen und Phantasien hinaus; aber für keine ihrer Positionen kann ein irgendwie zulänglicher Beweis erbracht werden. Ebenso wie die Physik sich der transscendenten Ursachen entschlagen hat und mit immanenten Gesetzen auszukommen weiss, so muss auch die wissenschaftliche Ethik und Socialpolitik es versuchen, dem sittlich Guten ohne Excursionen in's Uebersinnliche seinen Werth zu gründen. Die ethischen Verbindlichkeiten wachsen aus menschlichen Verhältnissen natürlich hervor; wie viel

Unterstützung, Fortbildung und Vervollkommnung ihnen nachträglich auch aus religiösen Hilfsbegriffen erwachsen mag: das ursprüngliche Motiv, menschliche Freiheit durch moralische Normen zu binden, ist in irdischen Bedürfnissen gelegen. Und unzählige Male wird die Pflicht auch von denen erfüllt, welche nicht glauben um Gottes willen dazu verbunden zu sein. Wollte man selbst auch zugeben, was man schwerlich kann, dass religiöser Sinn, die Scheu vor dem unsichtbar Göttlichen früher dagewesen sei, als die Anfänge der Sittlichkeit: jetzt, nachdem die Naivetät und Jugendfrische des Glaubens von allen Seiten kritisch bedrängt und beeinträchtigt ist, darf man wohl mit Kant behaupten, dass nicht Religion die Pflicht, sondern eher das Pflichtgefühl die Religion wissenschaftlich zu stützen im Stande wäre[1]).

Es ist wissenschaftlicher Seits zu hoffen, dass Moral auf allgemeingültigerem, festerem und vorhaltigerem Grunde ruhe, als auf zarten Illusionen und einander widerstrebenden Glaubensvorstellungen. Jedenfalls muss es einmal versucht werden, den reinmenschlichen Grund aller Ethik und Sittlichkeit selbständig blosszulegen und zu erwägen, was er für sich zu wirken im Stande sei. Zumal da man sich doch nicht verhehlen kann, wie oft die Religion neben den segensreichen, der Sittlichkeit günstigen Wirkungen, die sie ausgeübt hat, für die Ausbildung der Humanität und aller ethischen Cultur unfruchtbar, ja schädlich und verderblich gewesen ist.

Die von der Religion als Gott wohlgefällig aufgelegten Übungen haben vielfach in unsittlichen, kindischen und grausamen Handlungen bestanden. Der religiöse Glaube

---

[1]) „Dasselbe gilt in Betreff der Metaphysik. Es ist an sich schon ein widersinniges Unternehmen, das Gewisse aus dem Ungewissen, das Klare aus dem Unklaren herleiten und ein in sich selbst der Festigkeit ermangelndes Gebäude auf einem schwankenden, völlig unsicheren Boden errichten zu wollen. Denn wenn auch unsere ethischen Begriffe noch einer festeren Begründung und klareren Fassung bedürfen, so sind sie doch noch viel gewisser und evidenter als die Gründe und Grundbegriffe der Metaphysik." (Ulrici, Naturrecht, 1873, S. 98.)

hat oft den wüstesten und einfältigsten Aberglauben und die hartnäckigste, aller Aufklärung widerstrebende Verdummung als Schatten nach sich gezogen. Nirgends findet man so leeres, grundloses und langweiliges und dabei so selbstgefälliges, trotziges und aufdringliches Phrasenthum als bei gewissen Gläubigen. Unter dem Deckmantel der Religion schleichen Herrschgier und Eigensucht umher. Religionsgemeinschaften sind es, welche staatlichen Ordnungen Unbotmässigkeit entgegenwerfen, welche den Frieden der Familien stören, welche die wissenschaftliche Forschung beeinträchtigen und befehden, welche frommen Betrug und heuchlerische, pharisaeische Maximen begünstigen, welche Ceremonien und opera operata über sittliche Gesinnungen stellen. Im Gefolge der Religionen geht soviel Menschenmäkelei, Intoleranz, Verdächtigung, Verketzerung, fanatische Verfolgungswuth, dass man schwer sagen kann, ob die religiöse Geistesrichtung mehr zur Verhetzung oder zur Versöhnung der Menschen beigetragen hat. Jedenfalls ist ihr Weg über Millionen von Leichen gegangen, zur Ehre des jeweiligen Gottes hingeschlachtet. Tantum relligio potuit suadere malorum! rief schon der römische Dichter aus: bei wie viel Leiden und Foltern hätte er seitdem die Religion als Rathgeberin antreffen können!

Angesichts dieses Sachverhalts sollten übrigens nicht bloss die Moralphilosophen, sondern auch die praktischen Staatsmänner die moralische abseits der religiösen Frage zu lösen suchen. Der Hochmuth, die Engherzigkeit und gegenseitige Verfeindung der Religionsparteien bereitet jedenfalls dem socialen Frieden und Fortschritt soviel Schädigungen, dass es fraglich ist, ob die moralische Wohlthätigkeit der Religiosität daneben so gross sei, um die ihrer unbenöthigten legal lebenden Bürger durch gelinden oder harten Zwang immer wieder an irgend ein concessionirtes Bekenntniss anzuschmieden. Dass alle Angehörigen eines Staates moralisch zu denken und zu handeln gewöhnt werden, ist politisch nothwendig; dass Alle religiös seien oder einer Kirchengemeinschaft angehören, das ist nicht nothwendig.

Es ist zu hoffen, dass je mehr die Regierung in die Hände zwar nicht platonisirender Philosophen, wohl aber von Männern kommt, die frei von Selbstsucht und Standesvorurtheil rein für das wahre Wohl der Gesammtheit und die Förderung der Cultur besorgt sind, der Staat den Kirchen gegenüber seine sittliche Aufgabe besser verstehen werde als bisher. Jetzt genügt er in dieser Beziehung meist weder den positivistischen noch auch nur den platonischen[1]) Erwartungen: die platonischen Seelenhirten würden jedenfalls viele der Dogmen, die uns jetzt unter staatlichem Schutz und Nachdruck als unverbrüchlich heilige Lehrsätze und absolute Wahrheiten aufgedrängt werden, nur soweit zulassen, als sie moralischen Nutzen hätten und als sie als Surrogate und paedagogische Einkleidungen philosophischer Wahrheit betrachtet werden könnten.

8. Die sittlichen Normen aus dem Naturzweck abgeleitet. Aristoteles und Andere.

Einen eigenthümlichen, lange und weithin vorhaltig gewesenen metaphysischen Unterbau hat Aristoteles der Ethik gegeben, indem er den schon von den Sophisten, von Sokrates und Platon in dieser Richtung — von jenen destructiv, von diesen constructiv — benutzten Terminus Natur[2]) auf Grund seiner physicalischen und biologischen Anschauungen begrifflich ausgestaltete und in durchgreifender Weise mit den sittlichen Normen in Verbindung brachte.

Sokrates' und Platons[3]) Vorgange folgend, sah er die Hauptaufgabe der Ethik darin, das höchste Gut zu suchen. Die von Platon aufgestellten formalen Kriterien desselben[4]) eignete er sich an[5]). Aber er verzichtete darauf, das Gute

[1]) Vgl. S. 58, Anm. 8; S. 192, Anm. 5 ff.
[2]) Vgl. o. S. 3, Anm. 1; S. 47 f.
[3]) Vgl. o. S. 21, Anm. 2 f.
[4]) Vgl. S. 40, Anm. 2 f.
[5]) Nic. Eth. 1094ª 2: *καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.*

im Kosmos oder irgendwo in der Welt des Unbeseelten zu suchen oder an eine abstracte, jenseitige Idee zu binden; es war und blieb ihm ausschliesslich das concrete menschliche Gut, die für Menschen in diesem Leben erreichbare Eudaemonie[1]): wogegen wir natürlich — abgesehen von den durch den individual-eudaemonistischen Ausgangspunkt dem ethischen Sollen drohenden Gefahren[2]) — unsererseits nichts einwenden können. Es war ein gesunder Abstieg aus Platons überhimmlischem Orte auf die Erde und in den Kreis, in welchem unser Leben und unsere Interessen spielen.

Wenn es nun weiter galt, der gesuchten menschlichen Eudaemonie einen Inhalt zu geben, so gewann Aristoteles — eben vermittelst des Begriffes „Natur“ — einen zwar logisch wenig motivirten, aber für das Ergebniss nicht ungeschickten Uebergang sogar auch zum Sollen.

Die Gedankenfolge ist diese: Die leblosen Naturkörper bewegen sich von Natur (*φύσει*) einsinnig, auf der Erde nach „oben“ oder „unten“, ihrem eigenthümlichen Weltorte zu. Die „natürlichen“ Bewegungen des Lebendigen sind die functionellen Bethätigungen seiner „Seele“; in ihnen erfüllt es seine Naturbestimmung. Seine Natur ist sein „Zweck“ (*τέλος*). Sie liegt in dem, was es bei völliger Ausreifung und Vollendung ist (auch den Kunstproducten kann man in diesem Sinne eine Natur zuschreiben)[3]). Die le-

1097a 15 ff.: .... *τὸ τέλος· τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες* .. ... *τέλειόν τι* .... *τὸ τελειότατον* ... *τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ. ταυτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν* ... b6: *φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ* ....

[1]) *Εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτὸ* (er hat sich darüber kritisch in der Metaphysik A 9 ausgelassen; vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienl. S. 62 ff.), *δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ* (Nic. Eth. 1096b 32 ff.); *τἀγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην* (1102a 15 f.).

[2]) Vgl. o. S. 21, 89 f.

[3]) Pol. 1252b 32 ff.: ... *ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν. οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας.* Vgl. o. S. 47 f.

bendigen Wesen auf der Erde gruppiren sich so, dass die vollkommneren die niedrigeren Formen des Daseins als Vorbedingung und Voraussetzung unter sich haben. Immer ist das Geringere des Besseren wegen da[1]). Pflanzen und Thiere hat die Natur des Menschen wegen gemacht[2]). Das animalische Leben erbaut sich auf der Grundlage vegetativer Processe; das menschliche Leben hat das vegetative und animalische Leibesleben unter sich. Das Wesen jedes Dinges besteht in seiner eigenthümlichen Natur, seiner spezifischen Differenz[3]). Das Wesen, die Natur jedes entwickelungsfähigen Dinges liegt in der Vollendung und Reife dieser seiner eigenthümlichen Natur[4]). Alles Lebendigen Aufgabe ist zu leben und sich zu bethätigen, sich zu bethätigen seinem eigenthümlichen Wesen gemäss, in dem ihm eigenthümlichen Werke[5]) und zwar so vollendet als möglich. Der Mensch vollendet seine Naturbestimmung in der vollkommenen, ausgereiften Bethätigung des spezifisch Menschlichen; dieses spezifisch Menschliche liegt in seiner Vernunft; dieselbe steht dem Unvernünftigen, Animalischen in ihm als ein Höheres, von Natur Werthvolleres gegenüber[6]). Der Mensch hat die Aufgabe, die Vernunft in

[1]) Pol. 1333a 20: *ἀεὶ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονός ἐστιν ἕνεκεν.*

[2]) Pol. 1256b 15 ff.: *τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τἆλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν .... ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν.*

[3]) Met. 1038a 19: *ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός.* b10: *πρώτη ... οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ ...*

[4]) de coelo 297b 21: *δεῖ ἕκαστον λέγειν τοιοῦτον εἶναι ὃ φύσει βούλεται εἶναι.*

[5]) Nic. Eth. 1097b 25 ff., 1106a 13 ff. u. ö.; vgl. Platon Rep. 352 D ff.: *δοκεῖ τί σοι εἶναι ἵππου ἔργον.*

[6]) Nic. Eth. 1097b 24 ff.: .... *τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον* ... *ἑπομένη δὲ αἰσθητική τις ἂν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὕτη κοινὴ .... παντὶ ζῴῳ. λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος* .... 1102a 23 ff.: *τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῷ καὶ φυτικῷ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι· τὴν τοιαύτην γὰρ δύναμιν .... θείη τις αν καὶ ἐν τοῖς ἐμβρύοις* ... *ταύτης μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐνεργεῖν μάλιστα* ... *ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα*

seinem inneren Triebleben wie in dem äusseren Verkehr mit den Menschen[1]) zur Herrschaft zu bringen. Der sinnlichen Lust nachjagen heisst auf das Niveau des Thieres hinabsinken[2]). Nur wenn er der Vernunft gehorcht, ist er ganz Er selbst; die Vernunft ist sein eigentliches Selbst[3]). Die höchste Vollendung der Natur des Menschen stellt sich dar, wenn er, befreit von dem Drang der Begierden und der praktischen Geschäfte des Verkehrs und Staatslebens, die Vernunft rein für sich bethätigt, wenn er in reiner Contemplation und Theorie der Wissenschaft lebt[4]).

Dem Stadium der Erfüllung seiner Naturbestimmung entsprechend begleitet Freude, Befriedigung, Lust sein Thun und Treiben. Die Lust ist das natürliche Zeichen, dass aller Widerstand der niedrigeren Natur niedergeworfen und die eigenthümliche höhere Natur, sein eigentliches Selbst, zum Siege gekommen ist[5]). Die höchste Glückseligkeit ist die theoretische. Aber sie muss durch die praktische hindurchgehen. Und letztere ist nur zu erreichen durch consequente Gewöhnung in der von der Natur vorgeschriebenen Richtung[6]). Gewöhnung erst führt jene Fertigkeit und Leichtigkeit der Vernunftherrschaft herbei, welche Freude im Gefolge hat[7]).

μέντοι πῃ λόγου ... διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ, τὸ δ' ... ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην .... τὰς μὲν διανοητικάς, τὰς δὲ ἠθικάς.

1) Nic. Eth. 1104 b 13: *ἀρεταί εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη.*

2) a. a. O. 1095 b 19.

3) a. a. O. 1168 b 25 ff.: .... *ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα οὕτω καὶ ἄνθρωποι .... καὶ ἐγκρατὴς ... λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν .... ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος* .... Vgl. o. S. 52.

4) Nic. Eth. 1177 a 12 ff.

5) Nic. E. 1099 a 7 ff.: *ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὑτὸν ἡδύς .... ἑκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτοιοῦτος .... οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.*

6) Nic. Eth. 1103 a 23 ff.: ... *ἑνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίγνονται* (b 21 f.).

7) Nic. Eth. 1104 b 3ff.: *σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγι-*

Von hier aus wird eine Brücke zu socialpolitischen Reflexionen geschlagen, in denen gleichfalls die Natur eine Rolle spielt[1]).

Der Mensch kann die Höhe seiner Naturbestimmung nach Aristoteles in der Regel[2]) nur im Gemeinschaftsleben erreichen. Auf dasselbe wird er durch seine natürlichen Bedürfnisse aber auch mit solcher Nothwendigkeit hingewiesen, dass man sagen kann, er sei von Natur ein „politisches“ Wesen[3]). Aus Familien wachsen Gemeinden, aus Gemeinden der Staat hervor[4]); erst er gibt volle, abschliessende „Autarkie“. Er ist insofern ebenso natürlichen Ursprungs wie die Familie. Des „Lebens“ wegen entstanden, besteht er des vollkommnen Lebens wegen[5]).

Der Krieg ist ein nothwendiges Übel; er darf nicht um seiner selbst willen, sondern er muss des Friedens wegen geführt werden. Der Staat ist nicht des Krieges, sondern des Friedens wegen da[6]). Seine Hauptaufgabe besteht darin, durch Institutionen, Gesetze und Erziehung der Entwickelung der Naturbestimmung der Menschen behülflich zu sein; und vor Allem besteht sie darin, denjenigen, welche dazu befähigt sind, den Boden und die Musse für theoretische, wissenschaftliche Arbeit zu bereiten[7]).

νομένην ἡδονὴν ... 1174 b 23: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή ... οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.*

1) Vgl. o. S. 55 ff. 2) Ausnahmen: Pol. 1253 a 3 f.; 27 ff.

3) Nic. Eth. 1097 b 8: *τὸ δ' αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην .... ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος.* Pol. 1252 a 24 ff.: *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον.* Vgl. o. S. 57, Anm. 1 ff.

4) Pol. 1252 a 26 ff.: .... *ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν* (Mann — Weib; Herr — Sclave) *οἰκία πρώτη .... ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη .... κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι .... ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν.*

5) a. a. O. b 29: *γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.* Vgl. o. S. 100, Anm. 3.

6) Pol. 1334 a 14: *τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας.*

7) Pol. 1332 a 31 ff.; 1333 a 30 ff.; 1337 a 11 ff.

seinem inneren Triebleben wie in dem äusseren Verkehr mit den Menschen[1]) zur Herrschaft zu bringen. Der sinnlichen Lust nachjagen heisst auf das Niveau des Thieres hinabsinken[2]). Nur wenn er der Vernunft gehorcht, ist er ganz Er selbst; die Vernunft ist sein eigentliches Selbst[3]). Die höchste Vollendung der Natur des Menschen stellt sich dar, wenn er, befreit von dem Drang der Begierden und der praktischen Geschäfte des Verkehrs und Staatslebens, die Vernunft rein für sich bethätigt, wenn er in reiner Contemplation und Theorie der Wissenschaft lebt[4]).

Dem Stadium der Erfüllung seiner Naturbestimmung entsprechend begleitet Freude, Befriedigung, Lust sein Thun und Treiben. Die Lust ist das natürliche Zeichen, dass aller Widerstand der niedrigeren Natur niedergeworfen und die eigenthümliche höhere Natur, sein eigentliches Selbst, zum Siege gekommen ist[5]). Die höchste Glückseligkeit ist die theoretische. Aber sie muss durch die praktische hindurchgehen. Und letztere ist nur zu erreichen durch consequente Gewöhnung in der von der Natur vorgeschriebenen Richtung[6]). Gewöhnung erst führt jene Fertigkeit und Leichtigkeit der Vernunftherrschaft herbei, welche Freude im Gefolge hat[7]).

μέντοι πῃ λόγου ... διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ, τὸ δ' ... ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην .... τὰς μὲν διανοητικάς, τὰς δὲ ἠθικάς.

[1]) Nic. Eth. 1104b 13: ἀρεταί εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη.

[2]) a. a. O. 1095b 19.

[3]) a. a. O. 1168b 25 ff.: .... ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα οὕτω καὶ ἄνθρωποι .... καὶ ἐγκρατὴς ... λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν .... ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος .... Vgl. o. S. 52.

[4]) Nic. Eth. 1177a 12 ff.

[5]) Nic. E. 1099a 7 ff.: ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὑτὸν ἡδύς .... ἑκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτοιοῦτος .... οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.

[6]) Nic. Eth. 1103a 23 ff.: ... ἑνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίγνονται (b 21 f.).

[7]) Nic. Eth. 1104b 3ff.: σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγι-

Von hier aus wird eine Brücke zu socialpolitischen Reflexionen geschlagen, in denen gleichfalls die Natur eine Rolle spielt[1]).

Der Mensch kann die Höhe seiner Naturbestimmung nach Aristoteles in der Regel[2]) nur im Gemeinschaftsleben erreichen. Auf dasselbe wird er durch seine natürlichen Bedürfnisse aber auch mit solcher Nothwendigkeit hingewiesen, dass man sagen kann, er sei von Natur ein „politisches" Wesen[3]). Aus Familien wachsen Gemeinden, aus Gemeinden der Staat hervor[4]); erst er gibt volle, abschliessende „Autarkie". Er ist insofern ebenso natürlichen Ursprungs wie die Familie. Des „Lebens" wegen entstanden, besteht er des vollkommnen Lebens wegen[5]).

Der Krieg ist ein nothwendiges Übel; er darf nicht um seiner selbst willen, sondern er muss des Friedens wegen geführt werden. Der Staat ist nicht des Krieges, sondern des Friedens wegen da[6]). Seine Hauptaufgabe besteht darin, durch Institutionen, Gesetze und Erziehung der Entwickelung der Naturbestimmung der Menschen behülflich zu sein; und vor Allem besteht sie darin, denjenigen, welche dazu befähigt sind, den Boden und die Musse für theoretische, wissenschaftliche Arbeit zu bereiten[7]).

νομένην ἡδονὴν ... 1174b 23: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ ... οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.

[1]) Vgl. o. S. 55 ff.

[2]) Ausnahmen: Pol. 1253a 3 f.; 27 ff.

[3]) Nic. Eth. 1097b 8: τὸ δ' αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην .... ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος. Pol. 1252a 24 ff.: ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Vgl. o. S. 57, Anm. 1 ff.

[4]) Pol. 1252a 26 ff.: .... ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν (Mann — Weib; Herr — Sclave) οἰκία πρώτη .... ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη .... κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι .... ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν.

[5]) a. a. O. b 29: γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δε τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν. Vgl. o. S. 100, Anm. 3.

[6]) Pol. 1334a 14: τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας.

[7]) Pol. 1332a 31 ff.; 1333a 30 ff.; 1337a 11 ff.

Das letzte Ziel aller staatlichen, häuslichen und selbsteigenen Erziehung ist (und muss sein), den naturgewollten Menschen zur Vollendung zu bringen. Er wird der grössten, jedenfalls der unverlierbarsten Glückseligkeit theilhaftig. Denn allerdings: auch den vollkommensten Menschen kann von aussen schweres, schmerzliches Unglück befallen. Man muss, um den Idealmenschen zu gewinnen, zu der vollendeten Humanität soviel Unterstützung seitens der zufälligen Umstände wunschweise hinzusetzen, dass jene Humanität Mittel und Gelegenheiten findet, sich ausgiebig zu bethätigen, und dass ihr heftige, schwere Schicksalsschläge — etwa solche, wie sie den Priamos betrafen — erspart bleiben[1]). Nicht als ob der vollkommene Mensch seine durchgebildete Charaktertüchtigkeit nicht auch im Unglück bewähren könnte; im Gegentheil: er wird es stolz, gross, schön und stark zu tragen wissen[2]). Aber die höchste Form der Glückseligkeit kann man ihm doch nicht zuschreiben, und insofern bleibt er hinter dem Ideal zurück[3]).

Da indessen über das Schicksal Niemand völlig Herr ist, so kann man dem Menschen als seine Arbeit und Aufgabe, als die Pflicht, die er erfüllen soll, nur dies zuweisen, dass er aus den gegebenen Umständen und Materialien ein so vollkommenes: durch Autarkie, Vernunftbethätigung und Eudaemonie so vollkommenes und „schönes“ Leben als möglich schaffe[4]). An erster Stelle werden darin

[1]) Nic. Eth. 1099ᵃ 31 ff.: *φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη ... ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα ....* 1179ᵃ 1 ff.: *οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα .... καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναιτ' ἄν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετήν ....* Vgl. Pol. 1331ᵇ 41 ff.

[2]) Nic. Eth. 1100ᵇ 20 ff.: *καὶ τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα καὶ πάντῃ πάντως ἐμμελῶς ὅ γ' ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς .... καὶ ἐν τοιούτοις διαλάμπει τὸ καλόν, ἐπειδὰν φέρῃ τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δι' ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὢν καὶ μεγαλόψυχος.* Pol. 1332ᵃ 19 ff.: *χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ καὶ πενίᾳ καὶ νόσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις τύχαις ταῖς φαύλαις καλῶς.*

[3]) Nic. Eth. 1100ᵃ 9 f.; Pol 1332ᵃ 20 f.

[4]) Nic. Eth. 1100ᵇ 36 ff.: *τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν .... οἰόμεθα .... ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν, καθάπερ .... καὶ σκυτοτόμον ἐκ τῶν δοθέντων σκυτῶν κάλλιστον ὑπόδημα ποιεῖν ....*

immer die sittlichen Fertigkeiten stehen müssen; sie sind der wesentlichste und dauerndste Bestandtheil aller menschlichen Glückseligkeit[1]).

Die theoretische Eudaemonie des Aristoteles fällt so sehr aus dem Rahmen der gewöhnlichen ethischen Begriffe heraus, dass es am besten ist, sie ganz ausser Acht zu lassen. Fragt man nun aber in Beziehung auf die tiefere Stufe seiner Eudaemonie: die naturgewollte Herrschaft der sogenannten Vernunft im Bereiche der menschlichen Triebe und des socialen Verkehrs, worin sie sich näher darstelle, diese Bethätigung der „ethischen Tugend“, so erhält man zunächst einen merkwürdigen Terminus dargereicht, der, wie verschiedene Aufstellungen bei Platon[2]), in pythagoreische Gedankenbildungen zurückzuweisen scheint[3]): Die Tugend, heisst es, stellt eine Mitte, ein Mittleres dar zwischen zwei Extremen, dem Uebermaass und dem Mangel[4]). Der Philosoph erweitert die platonische Liste der Tugenden[5]) und weist an jeder nach, zwischen welchen fehlerhaften Extremen sie liege: die Tapferkeit z. B. zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Freigebigkeit zwischen Knauserei und Verschwendung, die Freundschaft zwischen Schmeichelei und Feindseligkeit u. s. w.[6]). Die Mitte sei nicht „arithmetisch“ zu nehmen; sie sei analog den angemessenen Speiseportionen bei der Ernährung zu denken[7]); es

[1]) Nic. Eth. 1100ᵇ 9: *κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας ..... περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν.* Vgl. o. S. 89, Anm. 1.

[2]) Vgl. o. S. 27, Anm. 4, 35 Anm. 1, 41 Anm. 1.

[3]) Vgl. Nic. Eth. 1106ᵇ 30.

[4]) Nic. Eth. 1106ᵇ 37 ff.: *ἐν μεσότητι οὖσα .... μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν ....*

[5]) Nic. Eth. 1107ᵃ 33 ff.

[6]) a. a. O.: *περὶ ... φόβους καὶ θάρρη ἀνδρεία μεσότης ... περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν μεσότης μὲν ἐλευθεριότης, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις ἀσωτία καὶ ἀνελευθερία ...... ὁ μὲν ὡς δεῖ ἡδὺς ὢν φίλος καὶ ἡ μεσότης φιλία, ὁ δ' ὑπερβάλλων, εἰ μὲν οὐδενὸς ἕνεκα, ἄρεσκος, εἰ δ' ὠφελείας τῆς αὑτοῦ, κόλαξ, ὁ δ' ἐλλείπων καὶ ἐν πᾶσιν ἀηδὴς δύσερίς τις καὶ δύσκολος ..*

[7]) Nic. Eth. 1106ᵃ 37 f.: *οὐ γὰρ εἴ τῳ δέκα μναῖ φαγεῖν πολύ, δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλείπτης ἓξ μνᾶς προστάξει ...*

komme auf das jedesmal Nothwendige, Richtige und Beste an; dabei müsse auf verschiedene Punkte Rücksicht genommen werden, z. B. auf den Ort, die Zeit, den Zweck, die Art und Weise; wie bei der Ernährung, dürfe man in all diesen Punkten über das richtige Maass und das, was jedesmal sein solle[1], weder hinausgehen noch dahinter zurückbleiben.

Und dieses nach Umständen wechselnde Mittelmaass: wer bestimmt es in jedem Einzelfalle? Nach den Grundlagen der aristotelischen Ethik muss man erwarten, dass es die Natur bestimme. Aber dies würde die weitere Frage hervortreiben, womit wir diese Naturbestimmung treffen und erkennen? Welche Frage Aristoteles sich denn auch selbst vorlegt und dahin beantwortet, dass das Entscheidende die Vernunft (*λόγος*), die praktische Einsicht (*φρόνησις*)[2] sei.

Er fügt sogleich aufrichtig hinzu, dass dies zwar richtig, aber in keiner Weise deutlich sei[3]. Verfolgt man nun, auf weitere Bestimmungen begierig, die sich anschliessenden Entwickelungen über die praktische Einsicht[4], so sieht man sich zuletzt in den vitiösen Cirkel verstrickt, auf den

---

1) Nic. Eth. 1104^{b} 21 ff.: .. *φαῦλαι γίνονται τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν ἢ ἃς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ ἢ ὁσαχῶς ἄλλως* ..... 1106^{b} 21 ff.: *τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον* ... 1107^{b} 27 ff.: *ἔστι γὰρ ὡς δεῖ ὀρέγεσθαι τιμῆς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἧττον* .... 1119^{a} 28: *ᾧ καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὥς* .... ^{b} 14 ff.: .... *μετρίως καὶ ὡς δεῖ* .. 1122^{a} 32 ff.: *οὐχ ὑπερβάλλουσαι τῷ μεγέθει περὶ ἃ δεῖ, ἀλλ' ἐν οἷς οὐ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ λαμπρυνόμεναι* ... *τὸ πρέπον γὰρ δύναται θεωρῆσαι καὶ δαπανῆσαι μεγάλα ἐμμελῶς* .... *αἱ δὴ τοῦ μεγαλοπρεποῦς δαπάναι μεγάλαι καὶ πρέπουσαι.* ... 1123^{a} 19 f.: *ὁ δ' ὑπερβάλλων* .... *τῷ παρὰ τὸ δέον ἀναλίσκειν ὑπερβάλλει* .... *λαμπρύνεται παρὰ τὸ μέλος* ...., 1142^{b} 27: *ὀρθότης* ... *καὶ οὗ δεῖ καὶ ὥς καὶ ὅτι* ...

2) *μεσότητι* .... *ὡρισμένῃ λογῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* (Nic. E. 1107^{a} 1; vgl. 1104^{b} 24, 33, 1105^{b} 7), 1138^{b} 20: *τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει* .... *ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν.* Vgl. 1144^{b} 22 u. ö.

3) Nic. Eth. 1138^{b} 25.

4) a. a. O. 1139^{a} 7 ff.; 1140^{a} 24 ff.

wir auch bei Platon stiessen[1]. Die Phronesis, wird entwickelt, sei diejenige geistige Fertigkeit, welche auf dem Gebiete, wo der Mensch mit seinen Handlungen eingreifen kann, ihn gut und richtig beräth, indem sie das ihm Zuträgliche auswählt[2]. Diese Fertigkeit bedürfe der richtigen Zielbestimmung. Dieselbe könne nur von dem sittlichen Charakter ausgehen; denn die Schlechtigkeit verderbe den Blick für die richtigen Prinzipien und Zielpunkte des Handelns[3]. Danach steht es also so: Auf die Frage, welches die gute Handlungsweise sei, werden wir an eine durch die „Vernunft“ und praktische Klugheit näher zu bestimmende Mitte zwischen zwei Extremen verwiesen; aber die Vernunft trifft diese Mitte nur, wenn sie nicht durch Schlechtigkeit getrübt ist, wenn sie auf einer guten Gesinnung ruht. Der Cirkel ist offenbar.

Wollte man demselben etwa dadurch entgehen, dass man, so lange als der Charakter sich noch nicht dauernd dem Guten zugewandt hat, die Phronesis der Erzieher functioniren liesse, welche dann mit der ethischen Tugend zugleich das geistige Auge für die richtige Weise der Bethätigung zu schärfen hätten, so würde dieses Expediens einen regressus in infinitum heraufführen, den Aristoteles seiner ganzen Anschauungsweise nach gewiss perhorrescirt hätte[4].

---

1) Vgl. o. S. 54.

2) Nic. Eth. 1140^{a} 25 ff.: *δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα,* 1141^{b} 13 ff.: *ὁ δ' ἁπλῶς εὔβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν.*

3) Nic. Eth. 1144^{b} 7 ff.: *τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον* ... *τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετὴ* .... *ἂν μὲν ουν ὁ σκοπὸς ᾖ καλος, ἐπαινετή ἐστιν* .... *ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς* ..... *τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς* ...... *δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς αρετῆς.*

4) Vgl. meine Dissertation: *Εὐδαιμονία* Aristotelis .... quid velit et valeat, 1859, p. 4. Seine Unendlichkeitsscheu drängte ihm bekanntlich sogar ein kugelförmiges Weltall auf. Wir scheuen uns unsererseits weder vor unendlichem „Sein“, noch vor unendlichen Idealen. Vgl. o. S. 78, 67, 1.

Aber auch abgesehen von der hiernach unaufgelöst gebliebenen Schwierigkeit, wie der Mensch die Mitte, wo die Bethätigung der Sittlichkeit liegt, richtig treffen möge: auch die zu Grunde liegende Anschauung, dass diese Mitte der Naturbestimmung entspreche, und weiter, dass die Natur uns in diesen mittleren (übrigens mit den athenischen Cardinaltugenden sich deckenden) Handlungsweisen den Hauptbestandtheil unserer Glückseligkeit praeformirt und in unsere Hand gelegt habe, ist völlig unhaltbar. Der ganze Gedanke hängt an der Voraussetzung untrennbarer Zusammengehörigkeit von Lust und naturbestimmter, d. h. sittlicher, tugendgemässer Thätigkeit. Wir können aber — innerhalb gewisser Grenzen — ebenso gut an andern, als an den nach landläufiger Ansicht sittlichen Handlungen Freude empfinden; es kommt alles darauf an, worauf wir eingewöhnt werden. Die sittlichen Gewohnheiten haben in vielen Fällen und Beziehungen keinen Lustvorzug vor den unsittlichen; letztere können sogar bei manchen Individuen in erblichen Anlagen eine beträchtliche Begünstigung zu freudebegleiteter Angewöhnung enthalten.

Aristoteles denkt aber auch an die individuelle „Natur" so gut wie gar nicht; Natur ist ihm nur das Spezifische. Die positivistische Ethik, welche den Thatsachen entsprechend nominalistisch und darwinistisch über die menschliche „Art" urtheilen muss, würde die aristotelische „Natur" zunächst zu individualisiren haben.

Aber auch in dieser Form sind die Grundgedanken des Stagiriten undurchbringbar. Die Naturen der Menschen, d. h. hier diejenigen Anlagen und Dispositionen, deren freie Entwickelung und Bethätigung Freude zu bereiten im Stande ist, sind so mannigfaltig und verschlungen, dass sie — wieder innerhalb gewisser Grenzen — nach den verschiedensten Seiten hin das gleiche innere Glück verheissen[1]). Gewöhnlich bestimmen äussere Umstände die Auswahl aus einer Reihe gleichwerthiger Möglichkeiten. Gerade Aristoteles,

1) Vgl. Nic. Eth. 1103a 19 ff.

der die Ausübung der Sittlichkeit durchweg nach Analogie technischer Virtuositäten behandelte[1]), hätte begreifen müssen, dass es für die sittlichen Fertigkeiten ebenso wenig in der Natur bestimmte, eindeutig und fest vorgezeichnete Bahnen gibt, wie für artistische oder technische Vorzüge[2]). Sittlichkeit und Unsittlichkeit sind gleich natürlich. Ja letztere würde sich von innen heraus noch viel regelmässiger entwickeln, wenn nicht etwas ganz Anderes als die innere Natur, wenn nicht das Gesellschaftsinteresse und die in seinem Dienste arbeitenden, die Natur oft schwer zügelnden Erziehungs- und Strafmassregeln fortwährend dagegen hielten. Es dauert lange und kostet Mühe, dem von Platon so schön bezeichneten Ziele sich zu nähern, dass die Menschen bös zu handeln entweder nicht mehr fähig oder nicht mehr Willens sind[3]). Und zieht man die aristotelische Zusammenstellung der Tugenden mit Virtuositäten heran, so halten sich diejenigen vielleicht doch für die grössten Lebensvirtuosen, welche, allen gesellschaftlichen Anforderungen, allen Normen, Gesetzen, Sitten zum Trotz, ihre Willkür und ihren Egoismus spielen lassen und auf ihre individuelle Weise „glückselig" zu werden suchen; welche — platonisch geredet — jene „äusserste Ungerechtigkeit" üben, gerecht zu scheinen und ungerecht zu sein[4]).

Dies führt auf den Cardinalpunkt des aristotelischen Irrgangs. Das sittlich Verbindliche kann überhaupt nicht an erster Stelle in demjenigen angesetzt werden, was uns selbst Befriedigung, Glückseligkeit schafft. Dies ist aber durchweg des Philosophen Voraussetzung[5]). Platon wird dem entsprechend sehr getadelt, dass er im Staate nur an

1) *ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ* (a. a. O. 1097b 26), *ὥσπερ κιθαριστοῦ* (1098a 9), *καθάπερ καὶ στρατηγὸν ... καὶ σκυτοτόμον* (1101a 3) *ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν* (1103a 32), *ὥσπερ εἰ τοῦ κιθαρίζειν* (Pol. 1332a 25).

2) Vgl. o. S. 50, Anm. 4 f.

3) Vgl. o. S. 59, Anm. 5.

4) Vgl. o. S. 4, Anm. 2; S. 17 f.

5) Vgl. noch Nic. Eth. 1141b 29 ff.: *δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα ...*

die Eudaemonie des Ganzen und nicht an die der Einzelnen dachte[1]): womit wir freilich — wenn auch aus andern Gründen — unsererseits auch nicht zufrieden sind[2]); das Individuum hat nicht bloss Pflichten, sondern auch Rechte; es ist mehr als Auge, Hand oder Fuss am Staatskörper; der Staat ist überhaupt kein Organismus im echten Sinne; seine Eudaemonie ist und besteht nur in dem Wohlgefühl seiner Bürger.

Die eudaemonistische Grundansicht des Aristoteles hat in Verbindung mit der Lehre von dem Naturzwecke noch eine weitere Consequenz gezeitigt, die im Interesse der Ethik abzulehnen ist, nämlich die, dass die sittlichen Aufgaben des Menschen nicht bloss überhaupt auf endliche, sondern sogar nur auf Ziele, die in diesem individuellen Leben erreichbar sein müssen, gerichtet sind. Von Pflichten, die über das Einzelleben hinausweisen, oder gar von unendlichen Aufgaben des Menschengeschlechts kam ihm bei seiner Scheu vor dem Unendlichen[3]) nichts in den Sinn.

Wenn man schliesslich die concreten Einzelvorschriften, welche aus der angeblichen Naturbestimmung bei Aristoteles fliessen, näher prüft, so stösst man immer wieder auf die zum Theil allgemeingültigen, zum Theil nationalbeschränkten Anschauungen seiner Zeit, hie und da durch individuelle Vorschläge de lege ferenda ein wenig modificirt. Man wird oft an das berühmte neuere Wort, dass

1) Pol. 1264 b 17 ff; vgl. o S. 59, Anm. 6 ff.

2) Vgl. o. S. 60 ff.: Bei Aristoteles kommt der Tadel um so frappirender heraus, da er die oben (S. 62) gerügte Verwechselung von Staat und individuellem Organismus recht kräftig mitmacht (Pol. 1253 a 16: *καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χείρ .....*).

3) Vgl. o. S. 107 Anm. 4. Nic. Eth. 1094 a 18: *εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ... καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν)* ..... 1097 a 33: *εἴ τι τῶν πρακτῶν ἁπάντων ἐστὶ τέλος .... τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτήν ...*, Met. 994 b 13 ff.: *οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐθὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν.*

das Wirkliche das Vernünftige sei, erinnert; bei Aristoteles ist das wirklich Geltende oder das ihm selbst Plausible das „Natürliche“.

Der frappanteste Beleg für diesen Sachverhalt ist die Theorie des Philosophen von der „natürlichen“ Sclaverei. So wenig er geneigt ist, alle Ausschreitungen der Praxis zu vertheidigen, so bekämpft er doch die radical mit dem Hergebrachten brechende Ansicht derer eifrig, nach welchen die Sclaverei und die ihr entsprechende despotische Herrschaft überhaupt wider die Natur und nur eine willkürliche, auf Gewalt beruhende positive Einrichtung sein sollte[1]). Dass die Sclaverei in der Natur begründet sei, beweist er zunächst — sehr wunderlich — durch Analogien: Wie es unbeseelte Besitzthümer gibt, so muss es auch beseelte geben; an die Hausthiere schliesst sich, die Reihe natürlich fortsetzend, der Sclave an; nur die Ärmeren müssen sich mit Hausthieren begnügen[2]). Wie es für technische Unternehmungen Handlanger gibt, so bedarf man auch für umfassende praktische Pläne der Diener; solche Diener sind die Sclaven u. s. w.[3]) Der durchschlagende Gesichtspunkt ist[4]): Es gibt unter den Menschen so auffallende, in der Natur begründete Unterschiede, nicht bloss des Leibes, sondern auch der intellectuellen und moralischen Begabung, dass es für gewisse Menschenklassen vortheilhafter ist, wenn sie nicht nach ihrem eigenen Willen leben, sondern als Sclaven dem Willen Anderer eingefügt werden[5]). Es ist recht, sie im Falle des Widerstrebens — wie die Thiere — in die von der Natur ihnen zugewiesene Lebensstellung mit Gewalt hinein zu bringen[6]).

1) Pol. 1253 b 20 ff.: ... *παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν ... βίαιον γάρ.*

2) *ὁ γὰρ βοῦς ἀντ' οἰκέτου τοῖς πένησιν ἐστίν* (Pol. 1252 b 11).

3) Pol. 1253 b 23 ff.

4) Es darf vielleicht angemerkt werden, dass derselbe einigermassen mit der Lehre von der spezifischen Menschennatur contrastirt. Vgl. o. S. 101.

5) Pol. 1252 a 34, 1254 a 14, 1255 a 2, b 5.

6) Pol. 1256 b 23 ff.: *ἡ γὰρ θηρευτικὴ .... ᾗ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ*

Ein Unbefangener hätte es vielleicht diesen Thesen gegenüber als eine disputable Sache betrachtet, ob es wirklich Menschen gibt, die so thierisch zurückgeblieben oder so verwildert sind, dass es — und zwar nicht bloss für sie, sondern auch für die Gesammtheit — vortheilhaft wäre, sie den Thieren gleich dauernd unter Zwang zu halten. Wir haben übrigens factisch Fälle solcher Art in Verbrechern, Unzurechnungsfähigen und unheilbar Arbeitsscheuen jederzeit vor uns. Es ist aber eine unnütze Einmischung von Hypothesen in Thatfragen, diese Ermittelungen durch die Rücksicht auf einen vorgeblichen Naturwillen zu verwickeln, zumal doch auch diese sogenannte Natur nur so weit für die praktische Schlussfolgerung verwerthet wird, als sie in persönlichen Vortheilen zum Vorschein kommt. Gerade so, wie auch sonst der Naturzweck nur in der mit der Thätigkeit verknüpften Lust erkennbar ward.

Die Nutzenfrage, abgelöst von dem vorgeblich dahinter stehenden Naturwillen zu stellen, ist in unserm Falle um so räthlicher, als unser Philosoph selbst zugestehen muss, dass jener Wille der Natur oft nur verkümmert zum Ausdruck kommt. Oft wolle die Natur Etwas, vermöge es aber unter Entwickelungswiderständen nicht durchzubringen[1]). Da mag es wohl manchmal geschehen, dass naturgewollte Herrscher factisch wie „Sclaven" verkümmert und verkrüppelt in's Leben treten, wie Sclaven aussehen und wie Sclaven denken, und trotz der Natur und dem Willen der Natur wie Sclaven behandelt werden.

Nach all diesem können wir nicht anders: wir müssen den metaphysisch-teleologischen Unterbau, welchen Aristoteles der Ethik zu geben versucht hat, im Wesentlichen als misslungen betrachten; welche Verurtheilung natürlich die Anerkennung nicht ausschliesst, dass auf dieser Grundlage mancher ansprechende, brauchbare und feine Gedanke zur

---

θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον.

1) Pol. 1254ᵇ 27 ff.: *βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις* ..... 1255ª f: ...... *ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται.*

Aufstellung gekommen ist. Was uns aber hier nicht zu beschäftigen hat; wir werden seiner Zeit von dem einen oder andern dieser Gedanken unten Gebrauch machen[1]).

Der Terminus Natur hat auch nach Aristoteles in der Ethik eine weitreichende Verwendung gefunden. Einmal ist es die Natur des Menschen, ein ander Mal die Natur der Dinge und Verhältnisse, was die sittliche Handlungsweise bestimmen soll. Man kann nicht sagen, dass mit Wendungen dieser Art irgend Etwas zu Tage gefördert worden wäre, was nicht auch ohne sie so fest gestanden hätte, wie es jedesmal gerade stand. Der Ausdruck ist eine jener Abbreviaturen und Devisen geworden, in welche Schulen und Parteien ihre Grundgedanken zu verdichten pflegen.

Das Schlagwort hat zunächst Stoikern wie **Epicureern**[2]), hat also zur Bezeichnung innerlich grundverschiedener Normen gleich gut gedient. Als mit den Neuplatonikern orientalische Ascetik und Ekstatik verheerend über alles „Natürliche", Irdische und Menschliche hereinbrach, hörte vorläufig die Berufung auf die Natur als normative Potenz auf. Die mittelalterliche Kirche und Wissenschaft war mehr oder weniger, weil transcendent und auctoritätsgläubig, naturfeindlich gestimmt. Als aber mit der Renaissance gegen die scholastisch-spiritualistische Geistesrichtung eine Reaction sich Bahn machte, war sogleich das Feldgeschrei „Natur" wieder am Platze. Naturreligion nannte Lord Herbert von Cherbury gewisse von ihm ausgesonderte Kernwahrheiten des Christenthums. Naturrecht nannte Hugo Grotius unter Anlehnung an einen altrömischen Begriff[3]) gewisse aus der Menschennatur, aus der Sprache, Vernunft und geselligen

---

1) Vgl. auch o. S. 66, Anm. 4.

2) *τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν*, naturae convenienter vivere. Vgl. Herbart, WW., IX, 244, 316; unten § 17.

3) Vgl. M. Voigt, Die Lehre vom jus naturale, S. 305 ff.

Natur des Menschen — seiner Meinung nach — ableitbare, durch den (ciceronianischen) consensus gentium bewährte einfache Menschenrechte, wie das Recht auf Leben, Freiheit, Integrität des Leibes, sowie die Verbindlichkeit, die Verträge zu halten. Natürliche Theologie nannten die Rationalisten des vorigen Jahrhunderts die Summe der unabhängig von der Offenbarung gewinnbaren religiösen Dogmen. „Natur" predigte in schillerndem Sinn und im Gegensatz gegen einige Ausartungen der modernen Civilisation J. J. Rousseau. Natur! jubelten ihm unter Herders Führung die deutschen Jünglinge der Sturm- und Drangperiode nach. Auf die natürlichen Menschenrechte berief sich die französische Revolution wie Kant. Natur ist auch heute noch der Terminus, den Alle diejenigen gern im Munde führen, welche für das grundlegend Normative nicht mit den Gläubigen jederzeit Gottes Willen in Anspruch nehmen mögen.

Am gewöhnlichsten, aber auch in ihrem Ergebniss am widersprechendsten sind, so viel ich beobachten kann, die Berufungen auf die Natur, wenn es gilt die Verhältnisse der Geschlechter zu regeln. Die Geschlechtsdifferenz für so bedeutungslos zu halten, wie Platon[1]), oder gar wie unter Berufung auf Jes. 56, 3 gewisse christliche Gnostiker[2]), das fällt heute wohl Niemand ein; wenn irgendwo, spricht hier deutlich die Natur, was sie „will". Aber in welcher Form dieser Wille ausgeführt werden soll, darüber herrscht unter gleicher Berufung auf die Natur äusserste Meinungsverschiedenheit. Dem Einen ist die Monogamie, dem Andern die Polygamie, dem Dritten die Ehe auf Zeit oder die ganz freie Liebe das allein Natürliche. Unter Berufung auf dieselbe Natur wird einmal das Weib als die Sclavin des Mannes oder unmündig wie das Kind, ein ander Mal als der zartesten Schonung oder sogar Verehrung würdig betrachtet u. s. w. Für den Unbefangenen liegt die Sache so: Er erkennt gewisse Reize als gegeben an, nennt sie

[1]) Vgl. o. S. 57, Anm. 7. [2]) Clemens, Strom. 3, 13.

vielleicht auch Antriebe der „Natur"; aber er behandelt es als eine ganz offene und nicht durch die Berufung auf die Natur, sondern anderweit zu beantwortende Frage, wie viel von jenen natürlichen Antrieben — aus sittlichen Gründen — befolgt werden darf und soll. Der Mensch braucht nicht und hat die Befugniss nicht, sich ohne Weiteres zum Sclave der „Natur" zu machen. Als das Unnatürlichste müssten gewiss Virginität und kinderlose Ehe gelten, werden auch gelegentlich so praedicirt; und doch sind sie — sittlich betrachtet — jene nicht unerlaubt, zeitweilig sogar sittlich geboten[1]) und die Fortsetzung dieser nicht verwerflich. Und manche Frauen sind „von Natur" unfruchtbar.

Meist ist „Natur", wie gesagt, weiter nichts als eine bequeme, oft nicht einmal besonders glückliche Verdichtung anderweit begründeter Gedanken. Es ist leicht an einem paar Beispielen dies deutlich zu machen. Sehr schön sagt Goethe im Wilhelm Meister: „Wenn die Natur verabscheut, spricht sie es laut aus . . . das Geschöpf, das falsch lebt, wird früh zerstört. Unfruchtbares, kümmerliches Dasein, frühzeitiges Verfallen . . . das sind die Früchte, die Kennzeichen ihrer Strenge". Aber wovon der grosse Dichter und Lebensphilosoph abrathen will, das liess sich füglich auch ohne die Zuhilfenahme des vieldeutigen und abgegriffenen Wortes durch den blossen Hinweis auf die strengen Folgen verreden. Nach Kant widerspricht der Selbstmord der Bestimmung der Natur[2]). Aber die Natur zerstört ja fortwährend selbst das Leben, zu dessen „Beförderung", wie der Philosoph sagt, sie „antreibt" Und die Beförderung, die sie will, ist oft wider die Pflicht. Letztere gebietet oft, das Leben zu opfern. Sie

[1]) Vgl. die Erörterung des Widerstreits zwischen Zeugungskräftigkeit und Unfähigkeit, eine Familie zu erhalten, bei Kant im „Muthmassl. Anfang der Menschengesch." (WW. VII, 374 Anm.); es ist derselbe nur eins der dort ventilirten Beispiele des Widerstreits zwischen Naturbestimmung und sittlicher Bestrebung überhaupt. Übrigens ist der kleine Aufsatz auch sonst lehrreich theils für die Leerheit und Willkürlichkeit, theils für die moralische Unbrauchbarkeit des sogenannten „Naturzwecks". [2]) Grundl. zur Met. der Sitten (WW. VIII, 48).

ist es auch, die den Selbstmord verbietet. Es gilt für beides zu sagen: warum? Die Natur ist zu beidem unzureichend. Besonders ausgiebig operirt Ihering im „Zweck im Recht" mit der in der Natur der Dinge selbst liegenden Bestimmung[1]: Die „Natur" zeichnet dem Hausherrn, dem Richter seine Stellung vor; die dem Einzelnen aufzuerlegenden Opfer ergeben sich „aus der Natur des Gesellschaftsverhältnisses"; Ehelosigkeit ist gegen die „Natur"; Gemeinsamkeit der öffentlichen Wege, Plätze, Flüsse ist ein durch die „Natur" selber vorgezeichnetes Verhältniss u. s. w. Aber schwerlich kann auch hier die Berufung auf die Natur irgend etwas begründen, was nicht anderweit, z. B. durch die Rücksicht auf das allgemeine Beste oder die Gerechtigkeit schon hinlänglich begründet ist oder leicht zu begründen wäre.

Die wunderlichste Form nimmt der Natur-Appell an, wenn das Massgebende nicht als Natur überhaupt, sondern als die höhere, als die wahrhaft eigene, als unsere wahre, ideale u. s. w. Natur angesprochen wird[2]: wo denn die leere Tautologie und öde Wortweisheit aus allen Fenstern herausschaut. —

Mit den aristotelischen Gedankenläufen hat Christ. Wolfs Moral[3] einen — übrigens mehr als zufälligen — Zusammenhang. Die Forderung: „Du sollst dasjenige thun, was Dich und Deinen oder Anderer Zustand vollkommen macht", wird als Gesetz unserer vernünftigen „Natur" gefasst. Doch spielen in dem Inhalt der Vollkommenheit ausser der aristotelischen Teleologie[4] noch aesthetische[5])

---

1) Zur Abwechselung findet sich dort für „Natur" auch der Terminus „Idee" ein: „Idee des Eigenthums, der Gesellschaft" u. s. w.

2) Vgl. z. B. Spir, Moralität und Rel.² 1878.

3) Vgl. Philosophia practica universalis, ... Pars posterior .... qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur, 1739.

4) Vgl. o. S. 99, Anm. 5; 101, Anm. 6.

5) Philos. pr. § 9: Perfectio vitae moralis consistit in consensu actionum liberarum omnium inter se et cum naturalibus .... Enimvero in

und anderweitige Bestandtheile des Platonismus mit, die erst später behandelt werden können. —

Die Individualisirung des aristotelischen Naturbegriffs, die wir oben als eine für uns Moderne nothwendige Mindestforderung herausstellten, hat in Folge der zum Theil dem Christenthum, zum Theil der fortschreitenden Aufklärung und Emancipation zu verdankenden — übrigens schon bei Platon angelegten[1] — Erhöhung des Werthes der Einzelpersönlichkeit eine breite Ausführung gefunden. Nach dieser Wendung des Gedankens ist jedem Menschen eine eigenthümliche Idealnatur als Zielpunkt seines Strebens vorgesetzt; oder wie einer der geschmackvollsten Vertreter dieser Ansicht — Schiller (unter Berufung auf Fichte) — sich ausdrückt: „Jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit übereinzustimmen die grosse Aufgabe seines Daseins ist[2]". Indessen schwerlich enthält die individuelle Anlage nur Eine Idealform der Reife in sich[3]; schwerlich hängen die individuellen Ideale ausschliesslich von unserer Natur ab; und schwerlich ist es unsere sittliche Aufgabe, eines derselben so lücken- und opferlos als möglich durchzusetzen, mögen darüber auch noch so viele Ideale Anderer zu Grunde gerichtet werden. Die ganze Auffassungsweise krankt an der aristotelischen Eudaemonisirung der Sittlichkeit. Und nimmt man, um die angedeuteten Irrthümer zu verbessern, in die individuelle Bestimmung und den „idealischen Menschen" die Anforderungen der Umgebung mit auf, so geht der ganze Ansatz in die leere Tautologie und Wortkrämerei über, die wir oben[4] in der Berufung auf „unsere höhere, wahre und ideale Natur" kenntlich machten. Abgesehen davon, dass die individuelle Naturbestimmung die nothwendige Vereinzelung noch gar nicht aus-

---

consensu qui, datur in varietate seu qui est plurium a se invicem differentium in uno, perfectio consistit. Vgl. o. S. 43 ff.; unten § 10.

1) Vgl. o. S. 87 f.

2) Briefe über aesth. Erziehung, Br. 4.

3) Vgl. o. S. 108 f.

4) vor. S.

reichend gibt: bei dem unablässigen Wechsel der Umstände müsste das Individuelle nach dem Temporären, wohl gar Momentanen zu noch weiter detaillirt werden. —

Endlich verdienen im Zusammenhang mit der physicoteleologischen Moral des Aristoteles noch zwei Gedanken Erwähnung, welche wir der romantischen Fäulnises unseres Jahrhunderts verdanken.

Der eine hat die aristotelische Voraussetzung, dass alle niedrigeren organischen Formen nur der Menschen wegen da sind und dass auch unter den Menschen ganze Classen von der Natur zu „Sclaven“ bestimmt sind[1]), zu der Meinung ausgebildet, dass der höchste Zweck alles Lebens und Treibens der Menschen doch nur der sei, jene aristokratischen Individuen zu erzeugen, welche höhere Culturideale hinstellen, oder wie Andere, noch deutlicher werdend, sich ausdrücken: um „Genie's“ zu produciren, etwa wie — Arthur Schopenhauer und Richard Wagner: woneben uns Andern dann nur die Rolle zufiele, diesen bevorzugten, genialen Naturen die Existenz und die freie Entwickelung zur höchsten Vollkommenheit zu ermöglichen, dem Werden und glücklichen Gedeihen dieser schönen prächtigen Blüthen der Menschheit so zu sagen den Humus zu bereiten.

Indessen: abgesehen davon, dass vielleicht selbst der Natur es mehr auf die Früchte als auf die Blüthen ankommt; für uns sind jedenfalls die nützlichen und brauchbaren Früchte mehr werth, als die schönen Blüthen. Sollte die allgemeine Freude an den Wirkungen der Genie's die Beeinträchtigungen nicht aufwiegen, die wir durch ihre Freiheiten und Ausgriffe erleiden, so müsste es uns „die Natur“ nicht verdenken, wenn trotz ihres Willens, dass jene aristokratischen Naturen uns zu Allem benutzten, dessen sie zu ihrer Entwickelung und Ausgestaltung bedürftig

[1]) womit weiter die platonische Lehre zusammenzustellen ist, dass Ackerbauer und Handwerker nur den — sittlich mehr oder weniger gleichgültigen — Unterbau für das reine aristokratische Menschenthum der Wächter bilden; vgl. o. S. 58, Anm. 6; 60, Anm. 2; 101, Anm. 2; 111.

wären, wir uns unserer Rechte wehrten. Sie müsste schon dulden, dass, was sie selbst auch gewollt haben mag, wir Menschen unter einander zu einem befriedigenden Gleichgewicht der socialen Kräfte und Ansprüche zu kommen versuchten. Wenn ihr vorgeblicher Wille nicht anderweit gerechtfertigt werden kann, lässt sich der Verdacht nicht niederhalten, dass die Berufung auf ihn nur die Ausflucht einer schlechten Sache sei.

Die andere Ansicht hat sehr redselig und in widerwärtiger Pointirung der Pessimist Eduard von Hartmann ausgebildet. Danach befindet sich die Welt bis in ihre übersinnlichen Wurzeln hinein im Argen und bedarf der „Erlösung.“ Unsere Aufgabe ist, die Zwecke des absoluten Unbewussten zu bewussten Zwecken unser selbst zu machen und so viel als möglich dazu beizutragen, dass das Absolute von seiner durch die Qual des Weltprocesses ihm bereiteten Unseligkeit befreit werde. Da das Wollen immer wieder zum Dasein und damit zum Elend führe, so sei Aufhebung des Wollens durch das Wollen das höchste Ziel alles Strebens. „Gott kann die Welt nur erlösen, indem er durch sie erlöst wird; . . . Ebensowenig kann Gott mich . . . erlösen; denn sofern ich Erscheinung bin, bedarf ich keiner Erlösung, sofern ich aber Wesen, bin ich Er selbst und kann er mich nur dadurch erlösen, dass er sich selbst erlöst. Wohl aber kann ich Gott erlösen: die Sittlichkeit ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges[1])“.

Eine positivistische Kritik kann diesen Phosphorescirungen geistiger Fäulniss gegenüber nichts weiter thun, als bescheiden ihre Unfähigkeit erklären, von der transscendenten Unseligkeit, dem Processe des Absoluten und seinem Ziele etwas aussagen zu können, und daneben höchstens noch constatiren, dass der metaphysische Unterbau der Ethik, von dem Viele alles Heil erwarten, auch in den grundlosen Sumpf gerathen kann[2]).

[1]) Vgl. Philos. des Unbewussten [4] S. 737 ff.; Phänomenologie des sittl. Bewusstseins, S. 577, 845, 848, 870 f.

[2]) Vgl. Verhandlungen der philos. Gesellsch. zu Berlin, Heft XIII/XIV.

9. Die logisch-mathematische Deduction des Guten. Die englischen Platoniker des 17. und 18. Jahrhunderts; Kant.

Einer der kenntnissreichsten, nachdenklichsten und überzeugtesten Vertreter der platonischen Ansicht, dass es einen in sich selbst gegründeten, selbstevidenten Vernunftbegriff, eine ewige, unveränderliche Idee des Guten und Gerechten gebe, die man nur kennen zu lernen brauche, um ihren absoluten, von keiner Lustfolge abhängigen Werth zu begreifen, ist in moderner Zeit sicher der Cambridger Professor Ralph Cudworth († 1688) gewesen[1]). Seine späteren Gesinnungsgenossen haben seine Aufstellungen nur des Weiteren ausgeführt. Wir wollen uns gleichwohl sofort den letzteren zuwenden; sie liegen den gegenwärtig noch wirksamen Anschauungen doch bedeutend näher.

Auf den Satz des Widerspruchs und die logisch-mathematische Stringenz glaubte der Newtonianer und theologische Apologet Samuel Clarke († 1729) die objective und absolute Gültigkeit des Sittlich-Guten gründen zu können[2]). Die sittlichen Normen seien für den unbefangenen und durch Leidenschaften nicht getrübten Blick so augenscheinlich (manifestly) und selbstverständlich (evidently) wahr, wie das Licht der Sonne[3]), oder wie der Satz, dass das Ganze grösser sei als der Theil. Eigenwille sei ebenso absurd (unreasonable), als die Praetension, die Zahlenverhältnisse oder die Eigenschaften der mathemati-

[1]) Vgl. vor Allem sein posthumes Werk: Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, 1731; von Mosheim in's Lat. übersetzt und mit dem Systema intellectuale zusammen herausgegeben 1733.

[2]) Vgl. R. Zimmermann, Sam. Clarke's Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Rationalismus in England, Denkschriften der Kais. Ak. der WW., philos.-hist. Cl., Bd. XIX, 1870.

[3]) .... to deny the truth of these things is the very same thing as if a man, that has the use of his sight, should at the same time, that he beholds the sun, deny, that there is any such thing as light in the world (Works, London 1732 ff.; II, 609).

schen Figuren ändern zu wollen. Man dürfe gegen die Allgemeingültigkeit der Moral nicht einwenden, dass die Wilden davon nichts wissen, sie kännten auch keine Mathematik. Iniquity sei dasselbe im Praktischen, wie falsity oder contradiction im Theoretischen; der Mensch schäme sich des Einen wie des Andern. Das sittlich Gute sei das Schickliche (fit), das Folgerichtige (suitable); sittliche Handlung und Gesinnung sei fitness, suitableness. Wie in der Mathematik alle Schlüsse wahr sind, die sich aus den unveränderlichen Raumverhältnissen und -Differenzen ergeben, so sei in der Moral wahr, weil folgerichtig, Alles, was sich aus den nothwendigen und ewigen Unterschieden und Beziehungen (relations, respects, proportions, differences) des menschlichen Willens zu andern Personen und den Dingen ergiebt. Fitness und unfitness sind völlig analog der uniformity und difformity in comparing the respective figures or bodies[1]). Die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Betragens von Personen zu einander fliesst aus dem zwischen ihnen bestehenden Verhältniss[2]) mit gleicher Nothwendigkeit, wie aus den Eigenschaften mathematischer Figuren deren Congruenz oder Incongruenz oder in der Mechanik aus den verschiedenen Distanzen und Lagen, welche verschiedene Gewichte zu einander einnehmen, deren verschiedene Kräfte und Wirkungen aufeinander. Aus der unendlichen Superiorität Gottes folgt als schicklich (certainly fit), dass die Menschen ihn ehren, anbeten und ihm gehorchen. Die Glückseligkeit des Tugendhaften ist ein schickliches, das Leiden desselben ein unschickliches Verhältniss; nur jene entspricht der Natur beider Verhältnissglieder. Selbst diejenigen, welche den natürlichen und absoluten Unterschied des Guten und Bösen leugnen und alle Gesetze von einem positiven Vertrag abhängig machen, setzen, indem sie die Verbindlichkeit der Verträge selbst nicht weiter beweisen[3]), eine in der Sache selbst begründete original fitness voraus.

[1]) Es ist ersichtlich, dass diese grundlegenden Verhältnisse völlig auf Iherings „Natur der Dinge“ (o S 116) hinauskommen. [2]) Vgl. R. Zimmermann, a. a. O. S. 329 ff. [3]) Vgl. o. S. 113 f. die Meinung des H. Grotius.

Ähnliche Gedankenwendungen nimmt Clarke's Zeitgenosse William Wollaston († 1724)[1]. Das sittlich Gute ist verbindlich, weil es wahr ist; jede unsittliche Handlung involvirt falsche Urtheile. Die Ermordung des Cicero durch C. Popilius Laenas sei gegen die „Wahrheit", sei praktische Lüge (falsehood): denn Cicero war sein Wohlthäter. „Wenn ich ein Thier martere, so sage ich damit aus: Ich halte dies Thier für ein empfindungsloses Wesen. Wenn ein Mensch den andern ermordet, so sagt er damit aus: 1) ich kann diesem Menschen das Leben wiedergeben, 2) ich vernichte durch die Ermordung eines Menschen nichts als das Leben; was beides falsch ist"[2].

Alle diese Ausdeutungen, Entwickelungen und Anschauungen sind als Zeichen der zähen Nachwirkung platonischer Motive und Denkgewohnheiten und der Mächtigkeit des Bedürfnisses, das Gute absolut festzulegen, interessant und lehrreich. Inhaltlich betrachtet haben sie einen theils naiven, theils convulsivischen Charakter. Die Berufung auf die Vernunft der gegebenen Verhältnisse und die Wahrheit der Dinge schliesst schon immer die Voraussetzung ein, dass nur Eine Auffassung der Dinge und Verhältnisse die correcte, die sittlich gute sei: was auf eine Tautologie oder eine petitio principii hinauskommt. Was will man demjenigen entgegnen, der die Suitableness der Gifte und Sprengstoffe in ihrer Verwendung zum Morden und Zerstören findet? Das Gute lässt sich nicht logisch oder mathematisch aufschöpfen. Es ist nichts abstract Theoretisches, bloss Intellektuelles; ohne Rücksicht auf Gefühle und Interessen ist kein moralischer Impuls zu verstehen[3]. Sehr lehrreich steht bei Clarke hinter der Rücksicht auf die „Relationen" der Dinge bei Gott: the welfare of the whole universe, bei den Menschen: the good of the public[1]. —

1) Vgl. Garve, Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, 1798, S. 127 ff., Drechsler, Über Wollastons Moralphilosophie, 1801.

2) „Denn ich wollte ihm eigentlich nicht das Leben rauben, sondern nur ihn für mich unschädlich machen; ich wollte seine äussere Thätigkeit hindern, nicht die seiner Vernunft".

3) Vgl. o. S. 43.

Als ein Nachklang Clarke-Wollastonscher Gedanken ist diejenige Seite der Moral Kants zu betrachten, nach welcher die Verbindlichkeit des sittlich Guten aus dem Begriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aus der blossen Form des Gesetzes als solchen abgeleitet und die Unsittlichkeit einer Maxime dadurch erwiesen werden soll, dass sie, generalisirt gedacht, in Widersprüche führt. Er beruft sich zwar nicht direkt auf die Logik, sondern auf eine dem Platon und Aristoteles[2] nachgebildete „praktische Vernunft"; aber schon Herbart[3] hat bemerkt, dass diese vermeintlich praktische Vernunft, „wenn man sie genau nach ihren Worten auffasst", doch nur „eine logische Vernunft" sei. „Sie weiss dem so hochgehaltenen Imperative keinen andern Inhalt zu geben, als nur die logische Allgemeinheit[4]; und wenn sie vorgelegte Maximen beurtheilt, hat sie für deren Richtigkeit nur das logische Kriterium, dass sie, allgemein gedacht, sich widersprechen." Stünden nicht vor aller kritischen Reflexion schon gewisse praktische Nothwendigkeiten fest, die, durch etwas Anderes als die „Form" der „Allgemeinheit" bestimmt sind, so wäre überhaupt gar nichts da, woran der „Widerspruch" hervorträte. Um z. B.[5] die „allerkürzeste und doch untrügliche" Antwort auf die Frage, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmässig sei, zu finden, fragt Kant sich selbst[6]: Würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime,

1) Vgl. D. Hume, Inqu. conc. the princ. of mor. a. a. O. p. 425 n.

2) Vgl. o. S. 54, 106.

3) WW. IX, 274.

4) „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!" (Kr. der pr. Vern. § 7); oder: „Handle so, dass Du wollen kannst, Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden, der Zweck mag sein, welcher er wolle" (Zum ewigen Frieden, WW. VII, 278). Vgl. WW. VIII, 22; 47; 63; 67; 137; IX, 26 f.; 234 f.

5) Vgl. o. S. 115, Anm. 2; Vergeltung und Zurechnung a. a. O. S. 297, Anm. 3.

6) Grundl. zur Met. d. Sitten, WW. VIII, 23.

mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen, als ein allgemeines Gesetz ... gelten soll? ... nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben ... mithin meine Maxime ... sich selbst zerstören müsse." Der Leser wirft fragend ein: Wie so „sich selbst"? doch nur deshalb, weil sie die — als objectiv werthvoll vorausgesetzte — Möglichkeit, Versprechen mit Vertrauen erweckender Kraft zu geben, zerstört! „Wenn nicht bestimmt ist, was dabei herauskommen soll, lässt sich überhaupt jede beliebige Maxime zu einem allgemeinen, für alle gleichen Gesetze erheben"[1]). So läuft, näher betrachtet, auch das logische Verfahren Kants in eine petitio principii hinein.

Im Übrigen wird Niemand weder die Wollastonsche Anweisung, alle integrirenden Momente der Handlung in Betracht zu ziehen, noch die von Kant empfohlene Methode, den Fall generalisirt zu denken, verurtheilen. Nur jene kann uns davor behüten, dass nicht etwas Anderes geschieht, als wir „eigentlich wollen", dass wir keiner „Fahrlässigkeit" (culpa) schuldig werden; und diese ist das beste Mittel, aus der individuellen Befangenheit herauszukommen und die Sachlage objectiv[2]) anzuschauen. Freilich ist diese Kantische Methode letztlich doch nichts weiter, als die etwas vornehmere Formulirung des alten Gedankens, bei Allem, was man einem Andern thun will, sich an dessen Stelle zu denken[3]).

---

[1]) Rümelin, Reden u. Aufsätze, N. Folge, 1881, S. 327; Vgl. die ganze Kritik, S. 325 ff.

[2]) Vgl. Leibniz Nouv. Ess. (Erdm. 214b f.): Ne faites à autrui que ce que vous voudriez qu'il vous soit fait à vous-mêmes .... Le véritable sens de la règle est, que la place d'autrui est le vrai point de vue pour juger équitablement, lorsqu'on s'y met. Auf dem Wege zwischen dem biblischen: Was Du nicht willst, dass man Dir thue, das thue dem Andern auch nicht! und dem kantischen kategorischen Imperativ darf man wohl auch Adam Smith's sympathy des durch Leidenschaften und Egoismus nicht eingenommenen, unparteiischen Zuschauers ansetzen; vgl. Kant, a. a. O. S. 11. Wir werden von all diesen Positionen unten Gebrauch zu machen wissen.

[3]) Vgl. u. § 20.

10. Der aesthetische Gesichtspunkt. Herbart und Andere.

Dass die Ethik eines so durch und durch künstlerisch angelegten Volkes, wie das griechische, näher das athenische war, aesthetische Färbung erhielt, ist begreiflich. Es ist nicht von ungefähr, dass, wenn es galt, neben dem *ἀγαθόν*, das auch als das Nützliche (= *ὠφέλιμον*, *χρήσιμον*) gefasst werden konnte, dem Guten ohne Nützlichkeitsbeziehungen einen Ausdruck zu geben, zu dem *καλόν*, dem Schönen gegriffen wurde, und dass der Athener den Inbegriff aller sittlichen Vollkommenheit durch Kalokagathie bezeichnete. Wir sehen, wie auch Platon bei seiner Bestimmung des Guten nicht bloss fortwährend das Schöne mit in Gedanken hatte, sondern jenes so sehr diesem näherte, dass schliesslich selbst die spröde und strenge Gerechtigkeit als eine Art von Harmonie gefasst wurde[1]). Selbst der nüchterne Stagirit konnte sich diesen nationalen Impulsen nicht entziehen. In der verständlichen Verlegenheit, der sittlichen Hexis zwischen den Missbildungen den richtigen Ort zu bestimmen[2]), müssen ihm u. A. auch Ausdrücke dienen, welche mehr oder weniger dem Gebiete des Schönen angehören: Maass, Symmetrie u. s. w.[3]) Auch im späteren Alterthum hat das Schöne — daneben auch das Erhabene[4]) — zur Zeichnung des sittlich vollendeten Lebens Züge geliehen. Das aequam memento des Horaz und die tranquillitas animi des Cicero haben unverkennlich aesthetische Prägung[5]).

---

[1]) Vgl. o. S. 22, 43 ff., 63, Vergeltung und Zurechnung, a. a. O.S. 301.

[2]) Vgl. o. S. 105 ff.

[3]) *καλόν*, *αἰσχρόν* (z. B. Nic. Eth. 1100^b 21, 1115^a 13, 30 f., 34, ^{b}6, 13, 24, 1216^a 12, 14, 1119^a 18 u. ö.); *σύμμετρον* (1133^b 19, 1173^a 26), *μέλος* (1123^a 22), *ἐμμελῶς* (1100^b 21, 1122^a 35, 1124^a 31, 1128^a 18), *πρέπον* (1122^a 23, 35, ^{b}28). [4]) Vgl. z B. Cicero, de fin. II, 14. 46.

[5]) Vgl. auch Cic. de Off. I, 47: .... Quam similitudinem .... ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constan-

Nach der cynisch-ascetisch-mönchischen Auffassung, wie sie das Mittelalter zum grossen Theil beherrschte, brachte die Renaissance die antike Verherrlichung des schönen Lebens zurück. Im 18. Jahrhundert kam Lord Shaftesbury[1], der Leser des Platon und Horaz, eine über Furcht und Hoffnung erhabene, rein philosophische Moral suchend, sofort wieder auf Schönheit, Ordnung, Gleichgewicht und Harmonie; die Tugend ist nicht mönchisch finster, sondern liberal, geistreich, schön und liebenswürdig gefasst; auch die Sprache der Ethik nimmt ein sinnlich anmuthendes, geschmackvolles Gewand an[2]).

Ein weiterer interessanter Typus aesthetisirender Moral ist demnächst, wenn wir Wolfs „Vollkommenheit[3])" und Kants Anläufe in der vorkritischen Zeit[4]) hier übergehen, am Ende des vorigen Jahrhunderts in unsern grossen Dichtern zum Vorschein gekommen. Schön zu empfinden steht höher als vernünftig zu wollen[5]). Grazie und Anmuth geht über Würde. Die Frauen werden als die Entzünderinnen schöner Gefühle höher geschätzt als der Mann. Goethe wird gerühmt als Einer unter Tausenden, dem es gelungen ist, „ein schönes vollendetes Ganze aus sich zu machen[6])". Und Goethe gab der Erziehung seines Wilhelm dieselbe Tendenz. Man feierte Maass und Besonnenheit, die griechische Sophrosyne, nicht aus religiösen oder socialen

tiam, ordinem in consiliis factisve conservandum putat cavetque ne quid indecore effeminateve faciat.

1) Characteristics of men, manners, opinions and times (1. Aufl. 1711), treat. 4: Inquiry concernig virtue and merit.

2) Vgl. Herder, Adrastea (WW. zur Ph. und Gesch. VIII, 129 ff.).

3) Vgl. o. S. 116, Anm. 5.

4) Vgl. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, W. W. IV, 412: „Ich glaube, ich fasse Alles zu sammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur" ....; Nachricht von der Einrichtung seiner Wintervorlesungen, Winter 176 5/6, a. a. O. I, 297: „Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson .... werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten"...

5) Schiller, Votivtafeln, 1796.

6) Schiller an H. Meyer, 21. VII. 1797.

oder Klugheits-Gründen, sondern aus aesthetischen. Der Satz: der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er „spielt", soll nicht bloss „das ganze Gebäude der aesthetischen Kunst", sondern auch „der noch schwierigeren Lebenskunst tragen": wie er „längst schon in dem Gefühle der Griechen lebte und wirkte"; „nur dass sie in den Olympus versetzten, was auf der Erde sollte ausgeführt werden. Von der Wahrheit desselben geleitet, gaben sie die Ewigzufriedenen von den Fesseln jedes Zweckes, jeder Pflicht, jeder Sorge frei und machten den Müssiggang und die Gleichgültigkeit zum beneideten Loose des Götterstandes"[1]). „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der aesthetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheines, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt ... Wo ist dieser Staat des schönen Scheines zu finden? Dem Bedürfniss nach existirt er in jeder feingestimmten Seele; der That nach möchte man ihn wohl nur ... in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo ... eigene schöne Natur das Betragen lenkt"[2]).

Nachdem darauf die Romantiker, trotzdem dass Kant[3]), besorgt um die ehrfurchtgebietende Majestät des moralischen Gesetzes[4]), gegen die Vermischung der Pflicht mit der „Anmuth" ausdrücklich Einsprache erhoben hatte, Schillers Staat des schönen Scheins in ihren auserlesenen Zirkeln recht selbstgefällig verwirklicht hatten, machte Herbart, sonst wenig romantisch beanlagt, mit vollem historischen und philosophischen Bewusstsein von der Tragweite seines Thuns, systematischen Ernst mit der Aesthetisirung der Moral.

Das Motiv, von dem er ausging, war aller Billigung

1) Schiller, Briefe über aesth. Erz., Br. 15.

2) Schiller, a. a. O. Br. 27.

3) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (WW. X, S. 24, Anm.).

4) Er fasste es „gleich dem auf Sinai" (a. a. O.).

werth: seine Absicht war, die Sittenlehre von metaphysischen, psychologischen und erkenntnisstheoretischen Zweifeln und Theorien unabhängig zu machen und unbeweglich fest auf sich selbst zu stellen, ohne die „Sprachröhren" zur Hand zu nehmen, durch welche bisher Theologen und kantianisirende Philosophen den Geboten grösseren Nachdruck zu geben versucht hatten: er wollte lieber schwächer, aber deutlicher reden[1]). Mit Kant (und Platon)[2]) einverstanden, dass das Gute nicht auf die flüchtige, vergängliche, eitle, sinnliche Lust, die „Materie des Begehrens" und die gemeine Klugheit gegründet werden dürfte[3]), mochte er doch nicht wie Kant mit dem feierlichen Pflicht-Imperativ anfangen: das Sollen, sagt er, sei erst etwas Secundäres, eine aus einem wirklich Ursprünglichen abgeleitete Folge; wirklich ursprünglich sei ein willenloses Vorziehen und Wohlgefallen[4]). Den Faden englischer Moralisten fortspinnend[5]), erklärte er, dass das sittlich Gute ohne alle Rücksicht auf die Frage, „wieviel dadurch könne ausgerichtet werden"[6]) und „ob sich ein Wille danach richtet oder nicht"[7]), unmittelbar in unwillkürlichen, absoluten, evidenten[8]) Geschmacksurtheilen über Verhältnisse, in's besondere über Willensverhältnisse erfasst werde. Er stellte in diesem Sinne fünf „Ideen" auf, die er selbst den aesthetischen beizählte. Diese Verbindung und Anlehnung hatte

1) WW. III, 60; VI, 387; I, 74; 253; IX, 356.
2) Vgl. o. S. 28, 39 u. ö.
3) W.W. VI, 353 ff.; IX, 19 ff.; 293.
4) a. a. O. II, 81; 323 ff.; 333.
5) Er selbst nennt Ad. Smith's Theorie der moralischen Gefühle (1759); Shaftesbury (vgl. o. S. 126) liegt dem Inhalt nach noch näher; Trendelenburg weist (Histor. Beiträge III, 141) auf Dav. Hume hin; Zimmermann setzt a. a. O. (vgl. o. S. 91 f.) Sam. Clarke hinzu. Ist man erst soweit, so darf man wohl auch Chr. Wolf (vgl. o. S. 90), Platon und die Pythagoreer nicht vergessen. Vgl. Vergeltung und Zurechnung a. a. O. S. 298 ff.
6) Vgl. o. S. 55, Anm. 3.
7) WW. VI, 387; I, 51.
8) WW. I, 241: „die Evidenz des Schönen, Guten, Rechten, des mathematisch Wahren" .... Vgl. o. S. 120 f.

für ihn ebenso wenig wie für Platon[1]) etwas Verfängliches. Er sah vor Allem darin keinen Rückfall in die perhorrescirte Lust: „Eigentlich ist keine wahre Schönheit sinnlich"[2]); auch das Schöne bestand ihm — irriger Weise[3]) — nur in Formen und Verhältnissen. Die auf das moralische Verhalten bezüglichen, die „praktischen" Ideen gehören ihm übrigens nicht zum successiven, sondern zu dem (weit einfacheren) simultanen Aesthetischen; man kann sie eher harmonisch als melodisch nennen[4]).

Die fünf harmonischen Verhältnisse, welche den sittlichen Beifall begründen sollen, sind bekannt[5]), und ihre Unzulänglichkeit ist leicht zu durchschauen:

1) Harmonie zwischen Einsicht (Geschmack[6]), Urtheil) und Willen (innere Freiheit). Herbart kannte „die bösartige Schlauheit" dessen zu gut, der, um Andere tyrannisiren zu können, sich selbst in strenger Zucht, Besonnenheit und Fassung erhält[7]), als dass er die Folgsamkeit gegen jedes beliebige Urtheil, die Unterordnung des Willens unter die blosse Klugheit hätte sittlich nennen mögen. Und wäre nicht die Uebereinstimmung des Thieres mit seinem dumpfen Instinct, die Uebereinstimmung des ungebildeten Gewohnheitsmenschen mit seinen stagnirenden Vorurtheilen auch „innere Freiheit"? Soll sie ethisch höher stehen, als der innere Zwiespalt des reflectirenden Bewusstseins, das, mühsam von den anerzogenen Befangenheiten sich emanzipirend, zu höheren Einsichten erst den Durchgang sucht? Die übergeordnete Einsicht, die Herbart meint, ist als die rechte Einsicht, die innere Freiheit als die Einstimmung des Willens mit den übrigen Werthurtheilen zu denken[8]).

1) Vgl. o. S. 43 f.
2) WW. I, 49.
3) Vgl. F. Vischer, Kritische Gänge, Neue Folge, 5. u. 6. Heft; Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 302 f.
4) WW. II, 350.
5) Vgl. WW. VIII, 33 ff.
6) a. a. O. S. 34: der platonischen σοφία (Vgl. o. S. 54, Anm. 1).
7) WW. XII, 478.
8) Vgl. WW. X, 36, IX, 293.

So nothwendig diese Verweisung auf die anderen Ideen ist, so sehr lässt sie das bloss aesthetische Verhältniss der Einstimmung als solches sittlich leer erscheinen[1]).

2) Kräftige Intensität eines reichhaltigen und doch concentrirten, weil systematisch gegliederten Wollens; Einheit in der Mannigfaltigkeit (Vollkommenheit)[2]). Auch dieses Verhältniss ist an sich ethisch indifferent[3]); ja es kann, wenn die systematische Concentration und Zuspitzung auf das Schlechte trifft, eine äusserst gefährliche und verheerende Form annehmen, eine um so gefährlichere und verderblichere, je intensiver die Kraft ist, welche die innere Systematik der Begierden erzeugt. Wolf fand es seinerseits wenigstens nothwendig, der inneren Uebereinstimmung den consensus cum naturalibus hinzuzufügen.

3) Harmonie der verschiedenen Willen (Wohlwollen). Abgesehen davon, dass in der Terminologie eine fast platonische Gewaltsamkeit liegt[4]), insofern das Wohlwollen nicht gegen- und wechselseitig die Willen zu binden braucht, sondern es genügt, wenn hier ein Wille, eine Neigung, dort aber nur Bedürfnisse vorliegen; abgesehen davon: für die Sittlichkeit ist die Form der harmonischen Zustimmung wieder nicht die Hauptsache, sondern der Inhalt der Bedürfnisse und das Object und Motiv des Wohlwollens. Man kann und darf nicht Jedem wohlwollen und nicht jede Erwartung erfüllen.

4) Aufhebung des Streits, der missfällt (Vertrag, Recht). „Recht ist Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge.“ Aber nicht aller Streit missfällt und nicht aller soll missfallen. Nicht bloss, dass duobus litigantibus eigensüchtig der Dritte sich über die ihm nützliche Kraftvergeudung und Schädigung seiner Rivalen freut. Viele freuen sich am eigenen Streiten und

1) Vgl. o. S. 54 f.; S. 106 f.

2) Vgl. o. S. 116, Anm. 5.

3) Vgl. Kant, Beobachtungen, a. a. O. S. 405 f.

4) Vgl. o. S. 64; auch Herbart fasst die *δικαιοσύνη* als „die Harmonie des ganzen Verhältnisses“ (WW. VIII, 34).

Processiren dermassen, dass ihnen nichts darüber geht. Schon Homer und Hesiod haben jener den *πόλεμος*, dieser die *ἔρις* um ihrer nützlichen Wirkungen willen gerühmt. Auch Gegenstand uninteressirten, ästhetischen Wohlgefallens kann der Streit sein: er ist jedenfalls Gegenstand einiger der vollendetsten Kunstwerke, z. B. des von Herbart selbst so hochgeschätzten Homer. Und für und gegen manche Dinge und Menschen soll man aus sittlichen Gründen streiten und sich nicht — etwa wie Herbart in Göttingen — in platonischem Quietismus bei Seite halten[1]). Herbart freilich perhorrescirt auch bei entschieden verkehrten und den übrigen Ideen zuwiderlaufenden Rechtszuständen den Rückfall in die „Unvernunft“ des Streits dermassen, dass er dem Benachtheiligten keinen Abhilfeversuch gestattet! Nur dem, „welcher im Vortheil ist,“ soll es „unbenommen“ sein, „die Riegel, die er bisher bewachte, hinwegzuschieben“, damit „neue Verträge neues, besseres und festeres Recht bestimmen[2])“. Man darf wohl bezweifeln, dass dieser bescheidene Appell des leidenden Gehorsams und der Loyalität von der Ästhetik dictirt sei — der Ästhetiker Schiller urtheilte über diesen Punkt jedenfalls anders[3]) —; und wenn, dass das schönselige, platonische[4]) (und kantische)[5]) Stillehalten das sittlich Rechte sei. Im Übrigen ist ja zuzugestehen, dass Verträge und Rechtsordnungen in dem Missfallen an den üblen Folgen des Streits und in dem Gefallen an den Segnungen gesicherten Friedens eine ihrer Wurzeln haben. Aber weder das Missfallen noch das Gefallen sind hier ästhetischen Charakters[6]).

1) Vgl. Ihering, Kampf um's Recht[3], 12 ff.; er bekennt sich „in offenem Gegensatz zu dem Herbartschen Postulat des Missfallens am Streit umgekehrt des Gefallens am Streit für schuldig, sei es für eigenes Recht, sei es für das der Nation“.

2) WW. VIII, 52.

3) „Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden“ ....

4) Vgl. o. S. 81, Anm. 2.

5) Vgl. dessen Rechtslehre, WW. IX, 164 ff.

6) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 178 ff., 304 ff.

5) Gebührende Vergeltung des von Andern zugefügten Wohls oder Wehe's; Dankbarkeit, Lohn, Strafe (Billigkeit). Wir sind nicht gemeint zu leugnen, dass in der gebührenden Vergeltung ein sittliches Moment liege; nur würden wir es wieder nicht ästhetisch begründet glauben; und die Formen der Vergeltung als Billigkeit zusammenzufassen, halten wir für eine neue terminologische Gewaltthat[1]).

Indem sich alle fünf Ideen harmonisch ergänzen, soll nach Herbart das Gesammtbild des sittlich Guten herauskommen. Der Philosoph beachtete nicht, dass die drei letzten Ideen sich zu der postulirten harmonischen Ergänzung nur unvollkommen eignen. Nicht bloss, dass sich Rechtsordnungen und Verträge denken lassen, die zwar dem Streit vorbeugen, auch die Einstimmung aller Betheiligten finden, die aber den Prinzipien „gebührender Vergeltung" gar nicht entsprechen: nach Herbart sollen sie sogar bestehen bleiben, wenn die Benachtheiligung empfunden wird, falls nicht der im Vortheil Befindliche die Riegel löst. Weiter: Recht und Gerechtigkeit (Herbarts Billigkeit) einerseits und Wohlwollen (Nachsicht, Gnade, Liebe) und Billigkeit (im gewöhnlichen Sinne) concurriren innerhalb desselben Kreises fortwährend der Art mit einander, dass in jedem Einzelfalle die Frage entsteht, nach welcher der beiden sich gegenseitig ausschliessenden Seiten die Entscheidung fallen soll. Es bedarf übergreifender Gesichtspunkte, um die eine oder die andere Verfahrungsart als anwendbar nachzuweisen. Herbart selbst bemerkt, dass die Idee der Billigkeit zwar die Möglichkeit gibt, gestraft zu werden, aber nicht, zu strafen. Es kann sehr wohl geschehen, dass an Stelle des begründeten Rechtsanspruchs der Verzicht, an Stelle der Vertragspflicht die freie Wohlthat, an Stelle der Strafe die Gnade jeweilich das sittlich Correcte ist.

Die Hauptsache ist, dass die Substanzialität des Guten unter allen Umständen nicht in das Schöne, oder gar in

[1]) Vgl. Trendelenburg, a. a. O. S. 154 ff.

formale Verhältnisse auffliegen darf. Die Ästhetik kann das sittlich Gute so wenig umschliessen, dass vielmehr die Bethätigung des Schönen: wann, wo, in welcher Art und in welchen Formen und Grenzen es sich zu äussern habe, durchweg von der Moral die höchste, nicht die ästhetisch, sondern die absolut höchste Norm und Direction zu empfangen hat. Die positivistische Moral ist dem Schönen als einer Quelle der Lust und zwar relativ reiner, d. h. mit Unlust vergleichsweise wenig gemischter Lust[1]), gewiss nicht abgeneigt; sie nimmt es im Gegentheil als ein werthvolles Bestandstück in ihre Ökonomie auf. Aber was gut sei, untersteht an erster Stelle andern als ästhetischen Gesichtspunkten. Wenn das sittlich Gute sich zugleich schön, in harmonischen Verhältnissen darstellt, so ist das eine mehr oder weniger zufällige Folge; das Entgegengesetzte ist ebenso gut möglich. Oft genug widerstreitet der peinliche, strenge Ernst des Sittlichen der freien, heiteren Schönheit; insofern hatte Kant Schillers Verherrlichung der Anmuth gegenüber recht[2]); das sittlich Gute muss oft unanmuthig, unmelodisch und disharmonisch sein; und es gibt schöne Formen genug, welche einen Inhalt einschliessen, der entweder überhaupt nicht oder nicht hier und jetzt zur künstlerischen Darstellung hätte kommen sollen.

Wird gar die Ausbildung des schönen Charakters als die sittliche Idealaufgabe hingestellt, so liegt darin nicht bloss eine tadelnswerthe Uebertreibung des Individuums, seines Werthes, seiner Rechte und Freiheiten, sondern auch sehr viel weiche Zerflossenheit, sittlich stumpfe Passivität und selbstsüchtiger Aristokratismus. Die Verwirklichung, welche Schillers Staat des schönen Scheins in den schönseligen Zirkeln der Romantiker fand, macht einen abschreckenden Eindruck. Nicolai's Eifer gegen diese frauenhafte Spiel- und Traumwelt war zwar etwas plump, hausbacken und spiessbürgerlich; aber im Grunde vertrat er

[1]) Vgl. o. S. 32.
[2]) Vgl. o. S. 127, Anm. 3.

einen berechtigten Gegensatz. Was an seiner Kritik unwirksam blieb, das ergänzte das Verdict der Schlacht von Jena. Goethe führte seinen Wilhelm und Faust zu praktischen Aufgaben über. Während sich „die Horen“ einst Alles zu besprechen versagten, „was sich auf Staatsreligion und politische Verfassung bezieht“, stecken wir jetzt leidenschaftlich bewegt in diesen unzarten, die Schönheit des Lebens oft stark beinträchtigenden Discussionen. Und während einst Schiller für den reizenden Vorzug der Frauen schwärmte, in beschränkterem Kreise eine in sich vollendete Harmonie entwickeln zu können, suchen wir jetzt auch den Horizont und die Aufgaben der Frauen zu erweitern. Wir streben danach, auch das „schöne“ Geschlecht urtheils- und erwerbsfähig zu machen.

11. Der Gesichtspunkt der objectiven Ehre und Würde; noch einmal Kant.

Für platonisirend kann man den Versuch, die sittlichen Anforderungen aus dem Begriff der Ehre abzuleiten, insofern halten, als Platon dem Menschen mehrfach einschärfte, dass seine höhere Stellung in der Schöpfung ihm gewisse Ehrenpflichten, vor Allem die Pflicht, nicht zum Vieh hinabzusinken, auferlege [1], und als die Verpflichtung auf die blosse Ehre dem platonischen Grundgedanken völlig entspricht, die Werthschätzungen nach dem Lustüberschuss durch qualitative, ausserhalb des Lustcalcüls stehende Rücksichten zu ersetzen. Aber der Gesichtspunkt der Ehre hat allerdings eine Herrschaft, welche die Grenzen der Einwirkung des Platonismus, auch der indirekten Einwirkung bedeutend überragt. John Locke setzt einmal geradezu das entscheidende Merkmal aller antiken Philosophie (im Gegensatz zur christlichen und hobbistischen) [2]) darein, dass sie

[1]) Vgl. o. S. 53, Anm. 2 ff.; S. 80, Anm. 6; S. 81, Anm. 4.
[2]) Vgl. o. S. 12 f.

Pflichtverletzungen unehrenhaft (dishonest), unter der Würde des Menschen (below the dignity of a man) findet [1]). Sicher hat das griechische καλόν neben der Beziehung auf das Schöne, wovon im vorigen Paragraphen die Rede war, ebenso wie das lateinische honestum — dieses ja schon durch die Etymologie — die Richtung auf den Ehrbegriff. Aber das noblesse oblige ist überhaupt ein weithin herrschender Gedanke. Er regiert, um von einander recht entfernte Gebiete zu bezeichnen, die moralischen Reflexionen nicht bloss des Neoptolemos in Sophokles' Philoktet sondern auch Don Rodrigos in den spanischen Cidromanzen und Tellheims in Lessings Minna von Barnhelm.

Ein besonderer Vorzug dieses Prinzips ist es, dass es nicht bloss verpflichtet, sondern dass es auch das Rechtsgefühl spornt und kräftigt. Man hält das für gut, für ein Recht und für eine Pflicht, was der persönlichen Würde, den Bedingungen der Selbstachtung entspricht; man scheut sich vor alle dem, was die innere Selbstprüfung zu einem geringschätzigen Urtheil veranlassen würde.

Die Anforderungen an das Selbst und die eigene Persönlichkeit setzen sich übrigens aus verschiedenen allgemeineren Ehrenpflichten, die sich in dem Individuum schneiden, zusammen. Es ist einmal diese, einmal jene Seite der Ehre, die unser Handeln lenkt, je nachdem unsere Persönlichkeit von dieser oder jener Seite sich ergriffen findet und sich ansieht. Da kommt zunächst das Alter und das natürliche Geschlecht in Betracht. Man will und soll kein „Kind“ mehr sein: nicht fahrig, leichtsinnig u. s. w. Feiges, dumpfes, apathisches Ertragen von Insulten und Erniedrigungen erscheint als des Mannes unwürdig. Lucretia und Virginia wussten, was weibliche Ehre sei. Andere Pflichten legt die Ehre der Familie auf: die Dönniges entehrte nach dem Urtheil des Vaters durch ihr Verhältniss zu dem jüdischen Sozialisten Lassalle die Familie. Jeder Stand und Beruf hat seine Ehre: der Bauer eine andere, als der Officier und

[1]) Ess. conc. hum. und. I, 3. 5.

Kaufmann[1]). Die Völker und jeder Patriot in ihnen fühlen nationale Ehrenpflichten; dem Hellenen legte seine bewusste Superiorität dem Barbaren gegenüber entsprechende Leistungen auf; der Franzose hat ein fast zu prononcirtes nationales Ehrgefühl, die Gloire der Nation stachelt jeden Einzelnen; wir Deutschen fangen auch an, uns individuell zu schämen und zu indigniren, wenn die Ehre der Nation im Ausland einen Makel erhält; einem Puristen gestattet die Würde der Muttersprache den unnützen Gebrauch von Fremdwörtern nicht. Wer über seinem Patriotismus die Rücksicht auf den Culturfortschritt der Menschheit nicht aus den Augen verliert, fühlt auch ganz universale, kosmopolitische Ehrenpflichten, fühlt z. B., dass die Ehre der Menschheit insofern in Africa „verpfändet" liegt, als es „unwürdig" ist, „eine zahlreiche Rasse dem Menschenhandel der Araber zur Beute werden zu lassen, statt sie zur wahren Menschlichkeit zu erheben"[2]). Jeder sittliche Mensch fühlt mehr oder weniger, was er seiner Superiorität als Mensch schuldig ist. Von M. Kohlhaas sagt ein Schriftsteller[3]), dem dieser Gedanke besonders am Herzen liegt: „Dass er seine Würde als Mensch behauptet hat, erhebt sein Herz über die Schrecknisse des Todes."

Unter den Theoretikern hat nach der aufgereckten Art, mit welcher die Stoa auf Ehre und Würde hielt, Niemand nachdrücklicher, feierlicher und platonischer, als Kant diesen Gesichtspunkt für die Ethik ausgebeutet[4]). Und während jene, den aristokratischen Neigungen ihrer Vorgänger

[1]) Ein fauler Bauer, der seinen Acker nicht in Stand hält oder leichtsinnig das Seinige durchbringt, ist bei seinen Standesgenossen ebenso verachtet wie ein Offizier, der nicht auf seine Ehre hält, bei Seinesgleichen . . . . (Ihering, Kampf um's Recht[3], 51 ff.). Eine reiche Bäuerin hielt es unter ihrer Würde denken zu müssen, künftig sollte bei ihrem Leichenschmause aus geborgten Gläsern getrunken werden, und schaffte bei Lebzeiten die nöthige Anzahl an.

[2]) A. Kirchhoff, deutsche Revue II, 169.

[3]) Ihering, a. a. O. S. 86.

[4]) Schon 1764, wo er noch ganz unter dem Einfluss seiner ästhetisirenden britischen Autoritäten stand (Vgl. o. S. 126, Anm. 4), nahm er

Platon und Aristoteles entsprechend, nur an eine gewisse vornehme Auslese der Menschheit dachten, predigte Kant, durch die demokratischen und universalistischen Ansichten des Christenthums hindurchgegangen[1]), allen Gotteskindern, was die menschliche Würde, die Würde der bei ihm wie bei Platon in das Jenseits, in das Übersinnliche hinausweisenden Bestimmung von ihnen fordere. Und zwar predigte er es mit ganz platonischer Feierlichkeit, Lustscheu und Thierverachtung: Alle Gegenstände der Neigungen haben nur bedingten Werth; die Neigungen, als Quellen der Bedürfnisse, haben so wenig einen absoluten Werth, dass vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch jedes vernünftigen Wesens sein muss. Nur vernünftige Wesen, wie der Mensch, existiren als Zwecke an sich selbst: ihre „Natur" zeichnet sie als „Personen" vor den „Sachen" als Etwas aus, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf; sie sind ein Gegenstand der „Achtung". Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, dass Du die Menschheit sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst[2]). Pflicht kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt. Der Mensch ist zwar unheilig genug; aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. Die Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft leicht bemerklich. Sie hindert z. B. jeden auch nur mittelmässig ehrlichen Mann an einer sonst unschädlichen Lüge, dadurch er sich oder einem geliebten Freunde Nutzen schaffen könnte, bloss darum, um sich im Geheimen in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen. Und den um der

(neben der „Schönheit") auch auf die „Würde" der menschlichen Natur Rücksicht.

[1]) Vgl. o. S. 117.

[2]) Grundlegung, WW. VIII, 56 f.; Vgl. vor. S., Anm. 4.

Pflicht willen Leidenden hält das Bewusstsein aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe. U. s. w.[1]).

Wenn man Lehren dieser Art mit kritisch-analytischem Auge betrachtet, so sieht man alsbald eine gewisse Verwandtschaft mit den teleologischen Anschauungen hervortreten: Was nach den Einen Ehre und Würde gebieten, entspricht demjenigen, was nach den Andern die Natur der Menschen und Dinge bestimmt: es ist etwa die Bestimmung einer irgendwie im Vorrang gegen Anderes gedachten Natur.

Aber während die Natur eine für uns unzugängliche Macht ist, deren Willen zu treffen wir nie gewiss sein können, stellt sich der Anspruch der Ehre sinnfällig und greifbar vor uns hin; und zwar doppelt: 1) als eine Zumuthung Anderer, 2) als innere Aneignung der fremden Erwartung.

Damit erscheint aber andererseits auch das von der Ehre abhängige Sollen auch mit der ganzen Willkür behaftet, die subjectiven Ansichten so lange eigen ist, als nicht objective Gründe — wie sie der Teleolog in der Naturbestimmung zu besitzen meint — herbeigebracht sind. Bedarf aber der aus der Ehre und Würde deducirte Imperativ noch weiterer Begründung, so haben diese Termini, wie wir es freilich auch von der sogenannten Natur behaupten mussten, nur als bequeme Abbreviaturen und Verdichtungen anderweitiger Gedankenreihen, die den eigentlichen nervus probandi enthalten, Werth.

Blickt man auf die Erfahrung und das Leben, so findet man nicht, dass diese eigentlich begründenden Gedanken den Vertretern der Ehre immer gegenwärtig seien. Eine analytische Betrachtung lehrt etwa, dass eine Gruppe zusammengehöriger Menschen Ehren halber darum auf gewisse Pflichten hält, weil sich allmählich unter ihnen die Ueberzeugung festsetzen musste, dass nur unter Einhaltung

[1]) Kr. der prakt. Vern. a. a. O. S. 214 ff.

dieser Pflichten die Gruppe ihre Existenz, resp. ihre bevorzugte Stellung im Leben zu behaupten vermöchte. Aber in den meisten Mitglieder der Societät lebt nur die Folge dieser Ueberzeugung als blindlings angenommenes oder instinctives Gefühl fort. Aus Erwägungen eines nach Zahl und Einsicht beschränkten Kreises hervorgegangen und nun in Traditionen und Instincten der gedankenlosen Menge festgesetzt, entziehen sich diese Ehrgefühle derjenigen Controle und Nachbesserung, die allein zu objectiv gültigen und absolut verbindlichen Normen führen kann. Selbst gesetzt den Fall, die distinguirte Gruppe, welche die Ehrgebote ursprünglich aus sich erzeugt hat, wäre sich über die zur Fortführung ihrer bevorzugten Stellung nothwendigen Mittel und Wege vollkommen klar gewesen, sie hätte die ihr nützlichen Ansprüche und Aufgaben richtig getroffen: so stünde moralphilosophischer Seits sofort die Frage vor der Thür, ob das, was dieser sich heraushebenden und abschliessenden Gesellschaft nützlich ist, wohl allgemein zuträglich, und ob die Auszeichnung, welche jene sich vindizirt, eine innerlich berechtigte sein möchte.

Factisch gebietet die sogenannte Ehre mancherlei sittlich Indifferentes[1]) und noch mehr sittlich Bedenkliches.[2])

Eine objectiv gültige Norm kann auf diesem Boden offenbar nur dann hervortreten, wenn der gesellschaftliche Vorzug, worauf sich die Ehransprüche letzten Grundes berufen, selbst innerlich begründet ist und die für die Aufrechterhaltung desselben erwählten Maximen die wirklich zweckgemässen sind. Für die Moral müssten an erster Stelle diejenigen Ehrenpflichten und Ehrenrechte Bedeutung besitzen, welche nicht in zufälligen und wechselnden, historisch bedingten, sondern in permanenten Lebensverhält-

[1]) Z. B. wenn Jemand findet, dass nationale Ehre gebiete, das th aus deutschen Wörtern zu beseitigen; oder wenn ein Anderer meint, seine Ehre erlaube ihm nicht, ohne Handschuhe zu gehen oder im Omnibus oder Einspänner zu fahren.

[2]) Z. B. das Duell. Vgl. Vergeltung und Zurechnung a. a. O. S. 324 f.

nissen ihre Wurzel haben. An erster Stelle diejenigen, welche dem Menschen als solchem zukommen.

Was die Kant'sche Auszeichnung des Menschen angeht, so ruht sie auf den beiden höchst zweifelhaften Voraussetzungen der platonischen Anthropologie: 1) dass der Mensch ursprünglich und specifisch durch die sogenannte Vernunft vom Thiere unterschieden sei; und 2) dass ihn seine „Bestimmung" über sich selbst, als einen Theil der Sinnenwelt hinausweise. Wir kennen keine über unsere Sinnenwelt hinausführende „Bestimmung" des Menschen; auch können wir einen absoluten (mehr als graduellen) Unterschied weder in Beziehung auf die Gegenüberstellung Mensch und Thier noch in Beziehung auf Geist und Sinnlichkeit zugeben.

Und wenn wir selbst den Menschen für etwas absolut Anderes hielten, als — platonisch und kantisch gesprochen — das Vieh, so dass z. B. für ihn eine Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur parat stünde, von welcher im Reiche der Thiere kein Analogon und keine Vorstufe zu finden wäre; selbst wenn wir zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen animalischem Bedürfniss und menschlicher Cultur eine unüberbrückbare Kluft aufrissen: so bliebe doch immer noch zu beweisen, warum ein solches Wesen absolut als Selbstzweck gedacht werden müsse, warum es in Folge dessen keine Lüge, auch keine unschädliche, ihm und seinen Freunden aber nützliche sich erlauben dürfe u. s. w. Es müsste denn sein, dass diese Würde der sogenannten Vernunft als selbstevident angesehen werden sollte: was zu glauben zwar auf Grund der Geschichte unserer Culturentwicklung und des Kantischen Lebens insbesondere leicht war und psychologisch begreiflich ist, auch für pädagogische Zwecke fruchtbar und nützlich sein mag, dem wissenschaftlichen Erklärungsbedürfniss aber auf keine Weise genügen kann.

12. Zwischenbetrachtung: Die Heteronomie und Autonomie in der Moral.

Die bisher besprochenen platonisirenden Versuche, den Grund des sittlich Guten zu finden, knüpfen mehr oder weniger an ein Festes an, das ausserhalb des individuellen Geistes, sei es in Naturbestimmungen, sei es in objectiven Formen und Verhältnissen, sei es in festgewurzelten Anschauungen unserer Umgebung gegründet ist. Ein nicht immer in den Consequenzen und Ergebnissen, wohl aber im Princip und in der Methode radical von dieser Grundlegung abweichender Gedankenzug geht von dem eigenen Innern des Menschen aus, sucht dort, sei es in Gefühlen oder Urtheilen, das ewig gültige Gesetz des Handelns. Es ist meines Erachtens keine unerlaubte Erweiterung einer schon gebräuchlichen Ausdrucksweise, wenn man den von Kant für seine aprioristische Vernunftmoral geprägten Terminus „Autonomie" auf alle Standpunkte ausdehnt, nach denen der Mensch das Gesetz in sich selbst findet. In dieser Anwendung des Wortes wird im Gegentheil derjenige Gebrauch wieder mit eingeschlossen, der in dem locus classicus dieser Anschauungsart sich darbietet: Paulus, ad Rom. II, 14 f.[1]). Hier vertreten Herz und Gewissen die Kantische Vernunft.

Wir stellen mit Kant der Autonomie die Heteronomie gegenüber. In allgemeinstem Sinne würde man die bisher besprochenen Standpunkte mehr oder weniger als heteronom bezeichnen können, insofern sie ein dem Menschen äusserlich Gegenüberstehendes als Norm für ihn aufrichten.

---

[1]) *ὅταν γὰρ ἔθνη, τὰ μὴ νόμον* (extrinsecus) *ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* .... (Vgl. 1. Band, S. 147 ff. Leibniz, Nouv. Ess. Erdm. 194[b], 215[a]). Die historische Verbindung mit Platon besteht in dem syncretistischen Stoicismus und Platonismus des letzten vorchrist-

Indem wir nunmehr zu der autonomen Moral übergehen, finden wir es gerathen, von vornherein einen Unterschied hervorzuheben, der für das Folgende Wichtigkeit erlangen wird: ich meine den zwischen ursprünglicher und angebildeter, erworbener Autonomie. Es ist nämlich, wie die Erfahrung lehrt und wie schon Aristoteles richtig bemerkte[1], möglich, dass Anmuthungen, die uns zunächst heteronom gegenübertreten, allmählich unsern Willen und Charakter dermassen durchdringen und gewinnen, dass wir mit Freuden thun, was wir sollen, dass wir nicht mehr anders können und nicht mehr anders wollen, als im Sinne des Gesetzes handeln, dass wir uns mit der Pflicht dermassen identisch wissen, dass wir uns selbst nunmehr das Gesetz geben. Wir nennen diesen Zustand erworbene Autonomie.

Zunächst haben wir den Standpunkt der ursprünglichen Autonomie zu beleuchten.

Der einfachste und naivste Fall ursprünglicher Autonomie führt gar nicht zur Sittlichkeit: es ist der Fall der Autonomie der natürlichen Begierde[2]). Er führt bei consequentester und reichster Durchbildung zu der das Ganze des Lebens ökonomisch überschlagenden, calculirenden Klug-

lichen Jahrhunderts, wie er z. B. durch Philon von Larissa dargestellt ist.

[1]) Vgl. o. S. 102, Anm. 6 f.

[2]) Kant nennt ihn heteronom. Indessen bei einem sinnlich-vernünftigen Wesen, wie der Mensch, gehören doch die sinnlichen, wie die vernünftigen Ansprüche dem „Selbst“ an. Hinter Kants Terminologie steckt die platonisch-aristotelische Ansicht (vgl. o. S. 52, Anm. 5, 102 Anm. 3), dass die Vernunft das eigentliche Selbst des Menschen sei. Ed v. Hartmann, der (Phänomenologie des Bewusstseins, S. 57. Anm.) gleichfalls gegen Kant erinnert, dass die hedonistischen Impulse von keinem Andern als dem handelnden Menschen selbst herrühren, möchte ihnen aber auch die „Form des Gebots (νόμος)“ absprechen. Indessen dem jedesmaligen Wollen gegenüber bleibt doch immer die Frage, ob das Begehren oder das Sollen das Bestimmende (der νόμος) sein werde. Und bei kluger Ausgestaltung des hedonistischen Standpunkts zum eudaemonistischen tritt die aus dem Totalüberschlag des Lebens folgende Regel jedem Moment und seinem natürlichen Reize auch in höherem Sinne als νόμος gegenüber.

heit des platonischen Dialogs Protagoras und der Epicureer. Dieser Standpunkt ist insofern, wie wir schon bemerkten, unplatonisch, als der idealistische Platon, den wir übrigens in diesem Buche allein als unser kritisches Object betrachten, gerade dadurch sich auszeichnete, dass er denselben zu überwinden versuchte. Wir haben zunächst die platonisirenden Formen der Lehre von der ursprünglichen Autonomie in's Auge zu fassen, indem wir die eigenthümliche und in ihrer Art auch höchst interessante, aber durch und durch unplatonische, d. h. dem platonischen Idealismus schnurstracks widerstrebende, zugleich aber auch für uns unzulässige Bemühung, durch geschickte Bearbeitung des bloss egoistischen Interesses zum Sittlichguten zu kommen, einem späteren Paragraphen (§ 17) vorbehalten.

Der Platonismus besteht, in Rücksicht auf die Lehre von der ursprünglichen Autonomie darin, dass neben den natürlichen Trieben und Begierden eine ihnen übergeordnete, imperative Stimme in uns angenommen wird, welche selbstherrlich unserm Handeln die Norm vorzeichnet: es wird gewöhnlich dabei unterstellt, dass diese innere Stimme unser echtes und eigentliches Selbst ausdrücke.

Dieses innere Gesetz des Selbst wird weiter verschieden abgeleitet und bezeichnet. Die wichtigsten und der Besprechung würdigsten Auffassungen sind drei. Man findet das Gesetz entweder ganz allgemein in einem moralischen Sinn, Gefühl, Geschmack oder Instinct, oder speziell in dem sogenannten Gewissen, oder man zieht, von den Schwankungen und Subjectivitäten dieser beiden Vermögen abgeschreckt, in platonischer Sehnsucht nach dem unverrückbar Objectiven die anaxagoreisch-platonisch-aristotelische „Vernunft“ wieder herbei: die ihrerseits je nach der Ausdeutung und Behandlung zu einer mehrgliedrigen Untertheilung die Möglichkeit eröffnet. Der Gesichtspunkt des moralischen Gefühls hat mit dem aesthetischen und mit dem Ehr-Princip, die Vernunft mit dem teleologischen und logisch-mathematischen, das Gewissen mit dem religiösen mehr oder weniger Verwandtschaft.

Man kann nicht sagen, dass die Vielheit und Gegensätzlichkeit der Auffassung für diese Form der ursprünglichen Autonomie ein günstiges Vorurtheil zu erwecken im Stande sei[1]). Da steht die Autonomie der Lust glücklicher; dass sie ursprünglich und allgemein vorhanden sei, bezweifelt Niemand. Nur ist sie freilich, wie wir den Platonikern schon zugaben, als solche völlig ungeeignet, eine Ethik zu gründen.

13. Der moralische Sinn (Instinct) u. s. w.; Shaftesbury, Hutcheson und Andere.

Der Erfinder des Ausdrucks „moralischer Sinn" (moral sense) war der Platoniker Shaftesbury[2]). Die systematische Anwendung des Terminus auf einen Kreis — auch vor beiden freilich schon in ähnlicher Weise angesehener, aber noch nicht einheitlich bezeichneter — psychologischer Thatsachen rührt von Francis Hutcheson, dem Begründer der sogenannten schottischen Schule her[3]). Beide dachten den Ausdruck in Verbindung mit Locke's Angriff auf die angeborenen Ideen und im Gegensatz zur Vernunft (Reason) und den weitläufigen Räsonnements, wovon Cudworth, Clarke und Locke[4]) die Begründung der Moral erwartet hatten[5]).

[1]) Vgl. Bentham, Introduction, WW. I, 8[b] n.: One man .... says, he has a thing made on purpose to tell him, what is right and what is wrong; and that it is called a moral sense: and then he goes to work at his case and says: such a thing is right .... why? because my moral sense tells me it is .... Another man .... says, that as to a moral sense indeed he cannot find, that he has any such thing: that however he has an understanding .... if other men's understandings differ ... from his, so much the worse for them: it is a sure sign they are either defective or corrupt ....

[2]) Vgl. o. S. 126, Anm. 1.

[3]) Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 1. Aufl. 1725; 5. A. 1753.

[4]) Vgl. o. § 9, S. 120 ff.; Locke, Ess. conc. hum. und. I, 3; II, 21. 42 ff.; 70; 28. 5 ff; IV, 10 u. ö.

[5]) Hutcheson, Inquiry[5] p. 120, 128 u. ö.; vgl. auch D. Hume, Inqu. conc. the princ. of. mor. sect. 1 (a. a. O. p. 408 ff.).

Der Mensch, sagt Hutcheson, hat nicht eine ursprüngliche „Idee" vom Sittlichen; aber wie er äussere Sinne hat, um die sinnliche Welt warzunehmen, so hat er einen innern Sinn (internal sense) als Vermögen (power), die Schönheit der Regelmässigkeit, Ordnung und Harmonie warzunehmen (of perceiving the beauty of regularity, order, harmony)[1]). Ein Theil desselben ist der moral sense, welcher, edler als der bloss aesthetische, zur approbation[2]) der beauty in characters, manners, affections, actions leitet[3]). Beide werden auch eine Art von Instinct (some instinct)[4]) genannt. Man darf wohl behaupten, dass dieser Ausdruck jetzt der gewöhnlichere ist für die Lehre, dass es ursprüngliche, nicht in der „Vernunft" gegründete, sondern dem Gefühl oder „Geschmack" sich unmittelbar aufdrängende Unterschiede zwischen gut und schlecht oder böse gebe[5]).

Hutcheson entwickelt ausführlich: 1) dass der moralische Beifall ganz uninteressirt, selbstlos sei[6]), und 2) weshalb er nicht von Erziehung und Unterricht abhängig gemacht werden dürfe[7]): Thaten der Liebe, Humanität, Dankbarkeit u. s. w. erfreuen uns selbst in entfernten Zeiten und Orten, ja in Dichtungen; und zwar auch dann, wenn wir uns niemals in ähnlicher Lage befinden können, wie der, welcher von ihnen Nutzen gehabt hat; (was gegen diejenigen bemerkt wird, welche, wie Hobbes und La Rochefoucauld, auch hinter den edelherzigsten Regungen nur halbunbewussten Egoismus sahen, der, unwillkürlich sich an die Stelle des Andern setzend, welcher die Wohlthat erfährt, nur seinen eigenen — wenn auch nur imaginativen — Nutzen lobt und betreibt). Und, was den zweiten Punkt angeht, so trete zwar der moralische Sinn im Leben des

[1]) Vgl. o. S. 43 ff., S. 125 ff.

[2]) und zum „good will" gegen den Besitzer a. a. O. (p. 106).

[3]) a. a. O. p. XIII, XVI, 128 f. u. ö.

[4]) a. a. O. p. 159.

[5]) Vgl. Darwin, Abstammung des Menschen, Cap. 2 ff.

[6]) Inquiry[5] p. 110 f.

[7]) a. a. O. p. 120, 128, 218.

Individuums später auf als Sehen und Hören; aber sobald die bezüglichen Verhältnisse überhaupt bemerkt werden, entscheide er auch instinctiv.

Was von dem Behaupteten Thatsache ist, das können wir alltäglich an uns selbst constatiren. Scham und Entrüstung, Zufriedenheit und Anerkennung steigen in uns allerdings unmittelbar auf, ohne dass irgend ein offenes oder verstecktes persönliches Interesse dabei im Spiele wäre.

Indessen ebenso sicher ist eine andere Thatsache, nämlich die, dass der moralische Unwille und Beifall nach Völkern und Zeiten, nach Ständen und Umständen, nach Geschlecht und Familie mancherlei Verschiedenheiten in der Qualität der Objecte zeigt, auf die er fällt. Der Unbefangene kann sich angesichts dieses Factums schwerlich des Verdachts erwehren, dass die Autonomie, mit welcher der moralische Instinct sich äussert, doch nur eine erworbene[1]) ist: nicht freilich ausschliesslich durch Unterricht und Erziehung erworben, welche Möglichkeit Hutcheson, unter dem Bann Lockescher Kategorien stehend, allein im Auge hatte, sondern zum grossen Theil in blinden Einflüssen des äusseren Lebens, vor Allem aber in ererbten Dispositionen begründet, die selbst weiter auf Erwerbungen unserer Voreltern ruhen. Das moralische Gefühl ist die Resultante vielseitiger und vielfärbiger, ganz und halb unbewusst zugetragener Eindrücke. Das Individuum ist auf der Höhe seines entwickelten Bewusstseins in der Regel weder im Stande noch bemüht, die aus der Umgebung und durch Erbschaft ihm zugekommenen Elemente aus seiner geistigen Constitution auszusondern. Seine moralischen, wie seine Geschmacksurtheile treten, mögen sie singulär und temporär beschränkt sein oder das Allgemeingültige ausdrücken, mit gleich instinctiver Unmittelbarkeit auf. Und sie behalten diesen Charakter, wenn keine kritische Besinnung und analytische Befähigung dazwischen tritt, für immer.

Eine Specialform des moralischen Gefühls stellt sich

1) Vgl. o. S. 142.

in dem Schema des Ehrbewusstseins dar. Dieses aber hat ganz besonders alle Merkmale der Abhängigkeit von der jedesmaligen Lebenslage, der biologischen Vorgeschichte und den äusseren Einflüssen. Es wechselt mit der Familie, aus der man stammt, mit dem Geschlechte, dem Berufe, dem Stande, dem Volke u. s. w., dem man angehört. Es gibt ebenso oft das Uebertriebene wie das Angemessene, das Sittliche wie das Bedenkliche, ja Verwerfliche ein[1]). Wie wenig ursprünglich autonom es ist, davon legt der mit ihm auf das innigste verwachsene Affect der Scham[2]) das redendste Zeugniss ab. Das Erröthen des Beschämten entsteht bekanntlich aus der durch die aufmerksame Richtung der Gedanken auf das Gesicht bewirkten Erschlaffung der tonischen Zusammenziehung der kleinen Arterien; diese Richtung der Aufmerksamkeit aber folgt der Vorstellung, dass diejenigen uns anschauen, an deren Schätzung uns gelegen ist. Kleine Kinder erröthen noch nicht. Und das Schamgefühl und sein Symptom, das Erröthen, sind überhaupt Errungenschaften erst der menschlichen, der socialen Periode unserer Voreltern[3]).

Abgesehen von der Ehre, die man bei Andern geniesst oder geniessen möchte, begleitet man sich selbst mit Ehransprüchen und mit Scham- und Reuegefühlen, wenn man diesen Ansprüchen nicht genügt hat. Aber es bedarf nur geringer Beobachtungsgabe, um zu bemerken, dass die frühesten Regungen dieser Art ganz nach der Umgebung gefärbt sind, dass das, was man von sich fordert, ursprünglich nur der Reflex dessen ist, was entweder unsere Eltern fühlten oder wodurch man im Umgang Ehre einzulegen hofft.

Das Ehrgefühl hat, wie schon Aristoteles und die Stoiker wussten[4]), als Vorstufe zur Sittlichkeit, die rechtzeitige Erregung desselben hat als Erziehungsmittel

1) Vgl. o. S. 139, Anm. 1 f.
2) Vgl. Kant, Beobachtungen, a. a. O. O. S. 413, 434.
3) Vgl. Ch. Darwin, Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei Menschen und Thieren, deutsche Uebers., S. 70, 216 ff.
4) Vgl. auch Kant, Beobachtungen, a. a. O. 413 ff., 420, 425.

eine unersetzliche Bedeutung. Aber es ist weder etwas Untrügliches, noch sind seine Aussprüche ursprünglich autonom. Stumpfheit und Verkommenheit des Persönlichkeits-, Ehr- und Rechtsgefühls sind Zeichen, dass man sich nicht einmal mehr auf dem Wee zur Sittlichkeit befindet; aber die Aussagen dieses Gefühls verbürgen auch nicht, dass man am Ziel des Weges sei.

Das Ehrgefühl kann sich aus vererbten Anlagen und kritischer Umsicht zu selbsteigenen Aufstellungen entwickeln, die von der Umgebung und der Denkweise der Ahnen abweichen; aber es ist nicht ursprünglich autonom; es ist wie alle moralischen (aesthetischen und intellektuellen) Gefühle ein Product der Cultur und Erziehung, wie alle Producte dieser Art von der Vergangenheit abhängig, umbildbar und allmählich sogar zu zerstören.

14. Das Gewissen. Zum dritten Mal: Kant.

Es ist gewiss nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass das Gewissen extensiv und intensiv unter den Menschen eine erheblich grössere Anerkennung als allgemeinverbindliche Norm geniesst, als der moralische Instinct oder Geschmack und das Ehrgefühl. Selbst diejenigen, welche sonst der Lehre von den angeborenen Ideen sehr abgeneigt sind, betrachten die Stimme des Gewissens als ursprüngliches und untrügliches Gesetz.

Die Geschichte dieses Factors aller Sittlichkeit darf man wohl bis auf Sokrates' Daimonion zurückleiten. Was er als prohibitiven Gegensatz gegen momentane Anwandlungen in sich empfand, ist jedenfalls einigen Functionen des späteren Gewissens sehr ähnlich. Eine andere Wurzel dieser Conception liegt in den Vorstellungen von den Erinyen und Furien. Schon bei Euripides werden die Erinyen zu blossen Einbildungen des Orest; bei Späteren sind sie nur dichterische Personificationen der Gewissensangst, wie letztere schon Platon[1]) in der lebhaften

[1]) Rep. 577 E ff.

Art, über die er verfügt, aber noch ohne den uns so geläufigen Terminus (als Seelenbild des Tyrannen) zeichnet. Cicero[1]) predigte im Jahre 80 v. Chr. seinen Zuhörern[2]), dass der Verbrecher nicht von den Fackeln der Furien gescheucht werde, sondern: sua quemque fraus et suus terror maxime vexat; suae malae cogitationes conscientiaeque animi terrent. Anderswo[3]) statuirt er eine vis conscientiae in utramque partem: ein gutes, zufriedenes und ein böses strafendes Gewissen. Und es functionirt bei ihm nicht bloss als Vergelter sondern auch als Norm[4]). Nach dem Vorgange Philo's[5]) und des apocryphen Buches der Weisheit[6]) hat demnächst das Neue Testament den Ausdruck Gewissen (συνείδησις) 31 mal verwerthet.[7]) War es früher autonom, so ist es von nun ab als die Stimme Gottes in uns, sozusagen theonom gefasst[8]).

Im letzten Jahrhundert hat Kant nicht bloss einen reichhaltigen und interessanten Gebrauch von dem Gewissen gemacht, sondern auch eine mit den Jahren anschwellende Theorie desselben entwickelt[9]) und höchst redselig, wenn auch nicht besonders abgeklärt, vorgetragen.

Er definirt und beschreibt es in den verschiedensten Wendungen: als den Glauben, Recht zu haben, als die dem

[1]) Das historische Verbindungsglied ist dasselbe, das S. 141, Anm. angegeben ward.

[2]) pro Roscio Am. c. 24; vgl. in Pisonem § 46.

[3]) pro Milone § 61.

[4]) Epp. ad Att. 13. 20: .... quemquam a recta conscientia transversum unguem non oportet discedere.

[5]) Opp. ed. Maugey, II, 195 ff.; I, 196; 291. [6]) XVII, 11.

[7]) Eine der Hauptstellen s. o. S. 141 Anm.

[8]) Vgl. Philos. Monatshefte, XV, 279.

[9]) Vgl. vor Allem: Krit. der prakt. Vern. (1788), WW. VIII, 229: „Hiermit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein“ ....; Ueber das Misslingen aller philos. Versuche in der Theodicee (1791) WW. VII, 403 ff.; Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), 4. Stück, 2. Theil, § 4: Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen, WW. X, 224 ff.; Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre (1797), Einl., WW. IX, 247 ff.; § 13, a. a. O. S. 293 ff.

Menschen seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft, als das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes, vor welchem sich die Gedanken einander verklagen oder entschuldigen, als einen inneren Richter, von welchem der Mensch beobachtet, bedroht und überhaupt in Respect gehalten wird, als eine über die Gesetze in ihm wachende Gewalt, als eine machthabende Person, welche nach innerem Verhör den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend als moralische Folgen der That thut, als subjectives Princip einer vor Gott zu leistenden Verantwortung. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheile „der Verstand“[1]), nicht das Gewissen; das Gewissen sei nicht Gesetzgeber, sondern Richter.

Das Gewissen ist ihm eine ursprüngliche (intellektuelle und moralische) unverlierbare Anlage: jeder Mensch habe als sittliches Wesen ein Gewissen ursprünglich in sich; es sei seinem „Wesen“ einverleibt. Es folge ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenke. Er könne sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf wiegen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernehme. Er könne es in seiner äussersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren; aber sie zu hören, könne er doch nicht vermeiden. Es spreche unwillkürlich und unvermeidlich.

„Gewissenlosigkeit“ sei nicht Mangel des Gewissens, sondern entweder Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren, oder „weites Gewissen“, d. h. Mangel an sittlicher Bedenklichkeit. Hätte der Mensch wirklich kein Gewissen, so würde er sich auch nichts als pflichtmässig zurechnen oder als pflichtwidrig vorwerfen.

[1]) WW. X, 224. Vgl. IX, 293: Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durch's Gesetz als einen moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt.

Das Gewissen braucht nach Kant keinen Leiter; es ist genug eins zu haben. Ein irrendes Gewissen ist ihm ein Unding[1]); gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. In dem objectiven Urtheil, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren.

Für die Frage, ob der Mensch in dem Kantischen Gewissen ein autonomes oder heteronomes (vielleicht theonomes) Urtheil vernehme, kommen folgende Auslassungen[2]) in Betracht, die zugleich in die zu Grunde liegende (platonisirende) Psychologie einen Einblick gewähren: „Obzwar sein (des Gewissens) Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, sieht dieser doch durch seine Vernunft sich genöthigt, es als auf das Geheiss einer andern Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (causa) vor Gericht. Dass aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem

[1]) Vgl. X, 225 ff., wo von dem „irrenden Gewissen“ des Ketzerrichters die Rede ist, der einen sonst guten Bürger zum Tode verurtheilt. Kant fragt, ob man ihm nicht vielmehr Gewissenlosigkeit Schuld geben könne, „weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, dass er in einem solchen Falle nie ganz gewiss sein konnte, er thue hierunter nicht völlig Unrecht. .... war er denn wirklich von dem übernatürlich geoffenbarten göttlichen Willen so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? dass einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen, unrecht sei, ist gewiss, dass Gott in fürchterlichem Willen es anders verordnet hat, beruht auf Geschichtsdocumenten und ist nie apodiktisch gewiss. Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müsste doch auch sagen können: wenn das, was ich Euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein“ u. s. w. Kant erscheint auch Abrahams Entschluss, auf vermeintlich göttlichen Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten, in dem angegebenen Sinne gewissenlos.

[2]) IX, 294 ff.

Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Andern als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen[1].... Dieser Andere mag nun eine wirkliche oder idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft. Die zweifache Persönlichkeit ... dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung[2]). Ich der Kläger und doch auch Angeklagter bin eben derselbe Mensch (numero idem); aber als Subject der moralischen ... Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht zu betrachten ... und diese specifische Verschiedenheit ist die der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisiren... Nach Schliessung der Acten thut der innere Richter .... den Ausspruch..... Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muss ein Herzenskündiger sein .... zugleich muss er allverpflichtend ... sein.... Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und

[1]) Vgl. gegentheils X, 225: Die Vernunft stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf.

[2]) Vgl. Kr. d. r. Vernunft[2], § 24, WW. II, 747 ff.: ... Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden .... und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subject einerlei sei ... hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object und zwar der Anschauung und inneren Wahrnehmungen sein könne .... (749). Vgl. Causalität des Ich, a. a. O. S. 201; ferner wegen des historischen Zusammenhangs die Stelle aus Ad. Smith's Theory of moral sentiments, die W. Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen, 1880, S. 37 beibringt.

auf Erden) haben muss, weil es sonst nicht ... seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effect verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber Gott heisst: so wird das Gewissen als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen.... Nicht als ob der Mensch berechtigt oder verbunden wäre, ein solches höchstes Wesen ausser sich als wirklich anzunehmen; der Mensch erhält nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine blosse Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen.... sich vorzustellen und dessen Willen sich als Regel zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloss ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote.“ Kurz: das Gewissen ist autonom, wird aber von dem religiösen Menschen als theonom vorgestellt.

Indem wir Kants Classification der verschiedenen Formen des Gewissens übergehen, verfolgen wir noch ein wenig die Art, wie er sich das Verhältniss von Pflicht und Gewissen denkt.

Da die Pflichten selbst bei Kant durch den praktischen Verstand bezeichnet werden, das Gewissen sie uns nur vorhält und zur Beurtheilung unserer Handlungen benutzt und als solches dem menschlichen Geiste wesentlich und unverlierbar angehört, so begreift sich, dass es für Kant keine Pflicht geben kann, „sich ein Gewissen anzuschaffen“. Unsere Pflicht sei nur, unsern Verstand über das, was Pflicht sei, aufzuklären, unser Gewissen zu cultiviren, d. h. die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden, ihm Gehör zu verschaffen.

In dieser Beziehung verlangt Kant die äusserste Scrupulosität: Von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht seien, sei zwar nicht schlechthin

nothwendig; aber von der, die ich unternehmen will, müsse ich gewiss sein, dass sie nicht unrecht sei; das sei unbedingte Pflicht. Man dürfe nichts auf die Gefahr wagen, dass es unrecht sei[1]). Mag ferner Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiss, zu sagen) nicht in der menschlichen Natur liegen: Aufrichtigkeit, die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion muss man von jedem Menschen fordern können.

Wenn jedoch Jemand sich bewusst sei, nach Gewissen gehandelt zu haben, so könne von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden[2]). —

Sondert man aus diesem erstaunlich complicirten und gekünstelten[3]) Gedankengeflecht die mystischen Bestand-

[1]) Ein moralischer Grundsatz, der nach Kant (X, 224) keines Beweises bedarf; er unterscheidet ihn von der verwandten, aber verwerflichen (a. a. O. 228) „Priestervorschrift“: Es ist rathsam, lieber zu viel als zu wenig zu glauben. (Er citirt für den ersten Satz des Plinius: quod dubitas, ne feceris; der Gedanke ist älter; vgl. Cic. de Off. I, 9: bene praecipiunt, qui vetant agere quod dubitent aequum sit an iniquum). Vgl. o. S. 151, Anm. 1.

[2]) WW. IX, 248. Gleich auf derselben Seite heisst es weiter: „Nach Gewissen zu handeln, kann selbst nicht Pflicht sein (weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Acts des ersteren bewusst zu werden)“. Diese beiden Sätze neben einander gelesen scheinen einen so crassen Widerspruch zu enthalten (1) nach Gewissen zu handeln, nicht Pflicht; 2) nach Gewissen gehandelt zu haben, alles, was man verlangen kann), dass man zunächst an einen Druckfehler oder lapsus calami denkt (anstatt: „nach Gewissen zu handeln“ etwa: „Gewissen zu haben“); vielleicht löst er sich aber auch, wenn man den subtilen Gegensatz von Pflicht und Bewusstsein davon, d. h. Gewissen urgirt; dann müsste es aber allerdings, wenn Kant auf Eindeutigkeit und Constanz seiner Termini Werth legte, im Texte heissen: „Wenn Jemand sich bewusst ist (d. h. die gewissenhafte Ueberzeugung hat), nach Pflicht gehandelt zu haben“ ....

[3]) Schopenhauers sonst sehr saloppe Kritik der Kantischen Gewissenstheorie (WW. IV, 169 ff.) hat so unrecht nicht, wenn sie bemerkt, Kant hätte darauf bedacht sein sollen, Redlichkeit hier nicht nur zu predigen, sondern auch zu üben. Seine Auseinandersetzungen bieten allerdings eine wundersame Mischung von heiligem Eifer, spiessbürgerlicher Pedanterie und klügelnder Sophistik dar.

theile aus, die controllirbaren Thatsachen festhaltend und von den zum Theil von einander abweichenden, zu einem andern Theile einander sogar widersprechenden Behauptungen immer diejenige bevorzugend, welche am besten mit den übrigen zu einer systematischen Einheit verbunden werden kann, so entsteht eine Lehre, welche die landläufigen Vorstellungen vom Gewissen um einige Eigenartigkeiten modificirt.

Der gewöhnlich ihm beigelegte, feierliche, strenge, heilige Charakter, der es ebenso vor der Vermischung mit dem aesthetischen Geschmack, wozu der moralische Sinn, und vor der Abhängigkeit von der zufälligen Umgebung, wozu das Ehrgefühl die Gefahr in sich trägt, zu bewahren im Stande scheint: dieser Charakter wird nicht sowohl in dem Gesetze und der Pflicht selbst — diese bestimmt „der praktische Verstand“ —, als in der Anforderung gefunden, mit Aufrichtigkeit und Scrupulosität dem Gebote der wirklichen Pflicht allein zu gehorsamen: welche Anforderung der religiöse Mensch unter dem Gesichtspunkte der Verantwortlichkeit vor Gott (theonom) sich vorstellt, während sie abgesehen davon durch die platonisch-wolfisch-kantische Lehre von einem oberen Seelenvermögen als autonom begriffen werden mag.

Dass die Kantische Ausscheidung der materialen Anweisung zum Handeln und die Beschränkung auf die Form der aufrichtigen Unterordnung unter das wirklich sichere Pflichtgebot dem Sprachgebrauch über das Gewissen geradezu Gewalt anthäte, kann man nicht behaupten. Der Gebrauch kennt auch diese Seite. Aber *einseitig* ist Kants Fassung. Und die Ornamente der Feierlichkeit, die für das inhaltsvolle Gewissen des Volksbewusstseins wohl passen, erscheinen, allein auf die leere Form[1]) der Scrupulosität angewandt, wie von Kant geschieht, offenbar deplacirt. Es ist schwer, die blosse Bedenklichkeit, die fast wie eine Temperamentseigenthümlichkeit aussieht und die oft bei moralisch indif-

[1]) Vgl. Wohlrabe, a. a. O. S. 24.

ferenten Handlungen ebenso ins Spiel gebracht wird, wie bei Ausübung ernster Pflichten, hier ebenso von Gott eingegeben zu halten, wie die Pflicht selbst. Auch der complicirte psychologische Apparat, den Kant für das Zustandekommen gewissenhafter Pflichterfüllung und die nachträgliche Beurtheilung der Thaten in Bewegung setzt, empfiehlt seine Lehre nicht. Eine ganze Schaar personificirter Kräfte arbeitet sich in die Hände: obere und untere Seelenvermögen, praktischer Verstand, Urtheilskraft, Vernunft, ein ganzer innerer Gerichtshof mit Ankläger, Angeklagtem, Zeugen und Richter u. s. w.[1]). Die gewöhnliche Gewissenstheorie hat jedenfalls den Vorzug, einfacher und natürlicher zu sein.

Die Kant'sche Fassung des Gewissens hängt übrigens zusammen mit (wahrscheinlich sogar wohl ab von) der dem Autor offenbar sehr wichtigen These, dass das Gewissen nie irre. Diese Behauptung aber selbst, in Beziehung auf das Gewissen in vulgärer Fassung offenbar falsch, kann auch in dem Sinne, zu dem Kant ausbog, nicht zugestanden werden. Es ist schwerlich überhaupt einzuräumen, dass die Kantische Scrupulosität in allen Fällen das sittlich Correcte sei: z. B. bis dat, qui cito dat. Und der Richter kann ebensogut irren, wie der Gesetzgeber: zumal wenn dem ersteren noch ausdrücklich die Prüfung des Gesetzes selbst, ob es auch hinlänglich garantirt sei, aufgelegt wird, wie bei Kant. Kant erinnert selbst an Abraham und an fanatische Ketzerrichter und tadelt an ihnen das „weite Gewissen", die eigenthümliche „Gewissenlosigkeit", einem nicht hinlänglich verbürgten Gebote auf Kosten eines abseits solcher immerhin zweifelhaften Ausnahmen absolut gültigen Gesetzes nachgegeben zu haben. Ob man die eingetretene Verschuldung auf ein zeitweilig betäubtes, schlafendes oder — was Kant perhorrescirt — irregegangenes Gewissen zurückführt, das ist doch nur eine scholastische Wortdifferenz.

Das Wichtigste haben die vulgäre und die Kant'sche

[1]) Vgl. Schopenhauer, a. a. O. S. 170.

Gewissenslehre gemeinsam: Beide berufen sich auf ein Heiliges und Ursprüngliches in uns, das unsere Handlungen leitet und richtet; beide setzen uns das Gewissen als einen ehrfurchtgebietenden Herrn hin, der zwar, weil unserm Bewusstsein angehörig, uns selbst als autonom erscheinen lässt, uns als Sinnenmenschen aber gleichwohl wie einer fremden, übersinnlichen Macht unterwirft. Dieses Gemeinsame der Lehre ruht auf der für alle Paedagogik und Culturgeschichte hochwichtigen, wenn auch nicht immer segensvollen Thatsache, dass die Menschen ihre Handlungen vielfach nach einer inneren Stimme lenken und beurtheilen, die ihnen mit heiliger Strenge und überirdisch scheinender Majestät entgegentritt.

Betrachtet man diese Thatsache ohne aprioristische Voreingenommenheit mit dem kritisch-analytischen Auge der Wissenschaft, so ist Eins sofort sehr merkwürdig, nämlich: dass diese göttliche Stimme an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten nicht bloss Verschiedenes, sondern auch principiell Widersprechendes und Unvereinbares gebietet, dass sie Bedenkliches, ja Verwerfliches nicht bloss zulässt, sondern fordert, kurz dass sie unzählige Mal eben irrt. Auch die von Kant in Anspruch genommene Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit irrt, wie er selbst implicite zugestehen muss[1]).

Wenn aber das vermeintlich Heilige und Überirdische sich wandeln, sich widersprechen und irre gehen kann, so muss das den Glauben an eine ursprüngliche Autonomie doch so erschüttern, dass, wenn es gelingt, die Genesis sowohl jener Dictatur wie ihres gelegentlichen Irrthums auf natürlich-menschlichem Wege begreiflich zu machen, für den wissenschaftlich gebildeten und unbefangenen Denker jene Ansicht einfach hinfallen sollte.

Die Mittel und Wege, durch welche das Gewissen trotz seiner Irrthumsfähigkeit zu einem ehrwürdigen und vermeintlich ursprünglichen Factor des menschlichen Seelenlebens

[1]) Vgl. S. 151, Anm. 1.

wird, sind keine andern als die, welche überhaupt Respect und den Schein der Urwüchsigkeit zu erzeugen pflegen: Anbildung und Vererbung. Der Respect, die Ehrfurcht steht in unserm Gemüthsleben auf dem Übergang von Furcht zu Liebe. Ist es nun wohl merkwürdig, dass Gebote, welche von frühester Jugend ab durch die Umgebung als absolut verbindliche Normen mit ganz besonderem Nachdruck und Ernst uns von allen Seiten entgegengeführt worden sind, deren Zuwiderhandlung nicht bloss durch Strafaussichten fortwährend bedroht ist, sondern auch mehrfach hat mit actuellen physischen und psychischen Strafen belegt werden müssen, und in die das Individuum gleichwohl unter Umständen so eingewöhnt werden und sich so einleben kann, dass sie ihm wie eine zweite Natur erscheinen, so dass es ohne Murren, mit Beifall, mit innerer Zuneigung thut, was es soll: ist es wohl noch wunderbar, wenn es auf dem Übergang zu diesem idealen Ergebniss aller sittlichen Erziehung jenen Geboten gegenüber je nach dem in den verschiedenen Nüancen der Achtung und Verehrung sich fühlt, die von der sclavisch zitternden Furcht vor Strafe bis nahe an die liebevolle Aneignung der Norm emporführen[1]). Mischt man weiter religiöse Stimmungen dazu, so entsteht die theonome Form des Gewissens. Und was in moralischer und religiöser Hinsicht anerzogen ist, muss, wenn die Gesinnung früh genug sich befestigt hat, wie angeboren erscheinen: zumal wenn mehrere, viele, oft unzählige Generationsfolgen immer nach derselben Seite hinwirkend sowohl dem Beifall für den sittlichen Inhalt wie dem Schema, seinen normativen Ursprung vorzustellen, auf dem Wege

[1]) „Was alle mit Grausen nennen, wird anfangen, auch ihn mit einem übermässigen Grausen zu erfüllen; was Alle herrlicher als Alles schildern, wird ihm auch herrlicher als Alles dünken .... Der Lehre stehen Verheissungen und Drohungen zur Seite .... Alles Einzelne, was auf den verschiedensten Wegen dahin gewirkt, ein Lustübergewicht an das Gute, ein Unlustübergewicht an das Böse zu knüpfen, summirt sich .... zu einer Resultante .... Darum erscheint uns die Entstehung des Gewissens als etwas Unerklärliches ....“ (G. Th. Fechner, das höchste Gut, 1846, S. 55 ff.; vgl. überhaupt daselbst S. 52 ff.)

der Cumulation durch Vererbung alle möglichen Begünstigungen und Praeformationen haben zu Gute kommen lassen. Es ist nicht von ungefähr, dass die ernstesten Gewissensvorschriften auf diejenigen Handlungen zielen, welche den (wirklich oder vermeintlich) wichtigsten Einfluss auf die Erhaltung und Förderung der höchsten gemeinschaftlichen Lebensgüter, z. B. der gesellschaftlichen Ordnung ausüben. Gerade nach dieser Seite wirken alle Potenzen, die wir für die Genesis des Gewissens in Anspruch nehmen, zusammen: absichtliche und unabsichtliche Einflüsse der Umgebung, Anwuchs und Vererbung grundlegender Gefühle. Es ist nicht von ungefähr, dass, je wichtiger eine Handlung oder Unterlassung für die Lebensgüter einer Gesellschaft erscheint, je andauernder sie ferner so erscheint und je umfassender die Gesellschaft ist, welche in dieser Überzeugung zusammenstimmt, in der Regel das Gewissen um so ernster und nachdrücklicher redet.

Kurz: das Gewissen ist ein erworbenes Gesetz. Seine Aussprüche beruhen letzten Grundes auf Heteronomie. Sein im reifen Bewusstsein zwischen Heteronomie und Autonomie schwankender Charakter entspricht dem Grade, mit dem das Individuum sich jedesmal mit seinen Forderungen identificirt oder nicht.

15. Die praktische Vernunft. Noch einmal: Kant.

Wie Platon und Aristoteles die anaxagoreisch-pythagoreische Vernunft moralisch ausbeuteten, haben wir oben dargethan[1]). Diese Vernunft ist seitdem auf der subjectiven, autonomen Seite etwa in derselben Ausdehnung wie auf objectivem, heteronomem Standpunkt der Naturzweck als der Leitstern sittlichen Thuns bezeichnet worden. Sie eignete sich, genau besehen, für diese Function auch noch besser als jener: war sie doch zugleich das Zeichen, durch welches man gewöhnlich den spezifischen — so dachte man

[1]) Vgl. S. 52 ff.; 106.

ihn — Unterschied des Menschen vom Thiere bestimmte; die eigenthümlich menschliche Bestimmung, die dort erst auf Umwegen als das Sittliche herausgebracht wurde, kam hier sofort zum Vorschein; nach einer Thiermoral brauchte man gar nicht erst zu fragen. Und der Wille der Natur war fremd und dunkel; mit der Vernunft war man ganz bei sich, hatte etwas Offenkundiges und leicht Beziehbares. Andererseits genügte sie dem Drange, das sittlich Gute als etwas absolut Gültiges zu fassen, viel vollständiger als die eben besprochenen autonomen Potenzen, viel besser als sittlicher Instinct, Ehr- und Persönlichkeitsgefühl und Gewissen, welche doch mehr oder weniger relativ und variabel sind. Wenn irgend Etwas, so schien die autonome (nicht im Dienste des Lustbegehrens stehende) Vernunft frei von Subjectivität, Sinnlichkeit, Leidenschaft, Parteilichkeit, kurz frei von allen Beimischungen, die in's Unsittliche weisen, übrigens schlechthin dem Wechsel enthoben, ewig sich selbst gleich und innerlich nothwendig, so zu sagen selbst die Quelle und der Inbegriff alles objectiv Gültigen. Es wird daher in geschichtlichen Uebersichten über den Entwickelungsgang der Theorien auch vielfach als ein gleichsam von der historischen Dialektik selbst dictirter Fortschritt betrachtet, dass Kant von dem moral sense der Engländer und Schotten[1]) zur „Kritik der praktischen Vernunft", überging.

Wenn es gilt den Vernunftstandpunkt zu kritisiren, kann jedenfalls kein klassischerer, originellerer Zeuge für denselben gefunden werden, als Kant. Bei den Andern ist die Vernunft vielfach, wie wir es oben von der Natur und der Ehre aussagen mussten, nur ein abgegriffener Name, ein Stichwort für sonsther begründete oder noch zu begründende Gedanken, oft nur ein Synonymon oder leeres Correlat zu dem als bekannt vorausgesetzten Sittlichguten: „Das Gute draussen ist die objectivirte Vernunft. In der

[1]) Vgl. o. S. 126, Anm. 4, Kant, Grundlegung, WW. VIII, S. 74, 99, Kr. d. pr. V., a. a. O. S. 152 f., Metaph. Anfangsgr. zur Tugendlehre, Vorrede a. a. O. IX, 218 f.; Einl. Va, a. o. O. S. 232; XIIa: Das moralische Gefühl (a. a. O. S. 246 f).

staatlichen Ordnung, im Recht ist Vernunft. Die Vernunft ist der Trieb nach Ordnung, Uebereinstimmung, Einheit, Frieden. Man muss immer vollkommener die Vernunft in die Natur hineinbilden u. s. w." Bei Kant steckt hinter dem vielgebrauchten Terminus eine höchst nachdenkliche, ebenso eigenartige wie nachwirkungsvolle Anschauung. Die Vernunft, die er in Anspruch nimmt, ist nicht die „gemeine Menschenvernunft" der Jahrhunderte, wie sie als typischer Zeuge z. B. Cicero beschreibt[1]), sondern ein ganz eigenthümliches, systematisch fundirtes, höchst vornehmes Gebilde, das besondere Beachtung verdient.

Die Autonomie der praktischen Vernunft ist bei Kant ein Correlat seiner transcendentalen oder intelligiblen Freiheit. „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten, die dadurch einsehen, dass sie nothwendig rational verfahren müssen"[2]). Kants Moral ist im Sinne dieses kritischen Rationalismus ein passendes Gegenstück zu dem kritischen Rationalismus seiner Erkenntnisslehre.

Achte man nur auf die Erfahrung, meint Kant, so erscheine das menschliche Handeln durch die Vergangenheit und die Intensitätsverhältnisse der jeweiligen Reize so determinirt, dass man im Wesentlichen den Menschen einer Marionette oder einem Vaucansonschen Automaten gleichstellen müsse. Er sei ein „automaton spirituale" — der

[1]) de Off. I, 4. 11 f.: . . . . per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat si militudines comparat . . . . facile totius vitae cursum videt . . . . nec sibi soli, sed conjugi liberis ceterisque quos caros habeat tuerique debeat; de Fin. II, 14, 45 f.: rationem a natura datam mentemque acrem et vigentem celerrimeque multa simul agitantem . . . . quae et causas rerum et consecutiones videat et similitudines transferat et dijuncta conjungat et cum praesentibus futura copulet omnemque complectatur vitae consequentis statum. Eademque ratio fecit hominem hominum appetentem . . . ., ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate . . .

[2]) Kr. der pr. Vern., WW. VIII, 111.

Ausdruck ist aus Leibniz —, „gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke“; „das Bewusstsein seiner Spontaneität“ könne nur „comparativ“ Freiheit genannt werden, „weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung . . . zwar *innerlich* sind, die letzte und höchste aber doch in einer fremden Hand angetroffen wird.“ Die natürliche Folge ist, dass des Menschen Handlungen für alle Zukunft praedeterminirt sind; man ist genöthigt in Beziehung auf sie spinozistisch zu denken. „Wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart so tiefe Einsicht zu haben, dass jede auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassungen, könnte man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, sowie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss ausrechnen“. Kurz: das Freiheitsbewusstsein ist eine Täuschung[1].

Kant suchte dieser Consequenz mit Aufgebot aller Kräfte zu entrinnen. Das Motiv zu diesem Entschlusse lag in der Rücksicht auf das richtende Gewissen und die Praxis der Zurechnung und Verantwortung[2]. Er war der — irrthümlichen — Meinung, dass diese beiden Dinge empiristisch nicht zu begründen und zu erklären seien. Sein kritischer Rationalismus zog folgende transcendental-philosophische Theorie vor:

Hinter dem Naturmechanismus und der Fatalität der Handlungen, wie sie die Erfahrung zeige, liege für eine nicht sinnliche, für eine intellektuelle Anschauung freie Causalität, wirkliche Spontaneität des Subjects; der Mecha-

[1]) a. a. O. S. 226 ff.; vgl. Causalität des Ich, Vierteljahrssch. für wiss. Philos. IV, 341 ff.

[2]) Kr. d. pr. V., WW. VIII, 229: „Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen . . . sich . . . als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, dass der Advocat, . . . den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne . . . Darauf gründet sich denn auch *die Reue* . . . . (vgl. die Recension der Schulz’schen Sittenlehre, a. a. O. VII, 141 f.)

nismus hafte nur der „Erscheinung“ unter „Zeitbedingungen“ an; unter dem Gesichtspunkt der „Idealität der Zeit“ müssen wir, lehrt er, dem sinnlich-empirischen Subject ein intelligibles, ein Subject an sich selbst gegenüber denken; dieses *ist* „*frei*“.

Dieser intelligiblen Freiheit correspondirt das unbedingt verbindliche moralische Gesetz, das absolute: Du sollst! Die absolute Verbindlichkeit unterscheidet es von gewöhnlichen Vorschriften, die alle bloss „hypothetisch“ sind, wie: „*wenn* Du das Fieber los werden willst, so musst du Chinin nehmen.“ Echte Moral und absolute Imperative müssen nach Kant alles sinnlichen Erfahrungsinhalts, alles Begehrungsmaterials entkleidet werden. Die Beziehung auf empirische Objecte des Begehrens führe immer auf eine eudaemonistische, auf eine Klugheits-, d. h. Schein-Moral und auf bloss hypothetische Vorschriften.

Dazu kommt ein Zweites und dies ist in unserm Zusammenhang die Hauptsache[1]: „Da die Materie des praktischen Gesetzes . . . niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bestimmungen unabhängig dennoch *bestimmbar* sein muss, so muss“ er „unabhängig von der Materie des Gesetzes dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen[2]). Es ist aber ausser der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so ferne sie in der Maxime enthalten ist, das Einzige, was — nach Kant — einen“ (moralischen) „Bestimmungsgrund des“ (intelligibel freien) „Willens ausmachen kann.“ Das moralische Gesetz, „*Grundgesetz der rei-*

[1]) Vgl. Kr. der prakt. Vern. § 6 f.

[2]) Ein kritischer Empirist schaltet vielleicht bei der Lectüre dieser Sätze gern die Frage ein: wie viel an ihnen — kantisch geredet — analytischer, wie viel synthetischer Natur sei, wie viel leere Tautologie, wie viel beweisbare (und wodurch bewiesene?) These? wie viel fortschreitender Beweis, wie viel Wiederholung desselben Gedankens mit nur oder kaum anderen Worten?

nen praktischen Vernunft“ ist also: „Handle so, als ob die Maxime Deiner Handlung durch Deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“[1]) oder: „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“[2]).

Da Kant findet, dass Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz, das aus der reinen Vernunft fliesst und immer formal sein muss, „wechselsweise auf einander zurückweisen,“ stützt er auch umgekehrt die Freiheit auf die Voraussetzung, „dass die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sei[3]).“

Fragt man, mit welcher von diesen wechselsweise auf einander bezogenen Positionen unsere Erkenntniss anhebe, ob mit der Freiheit oder dem Vernunftgebot: so entscheidet sich Kant[4]) für das letztere, „dessen wir uns unmittelbar als eines Factums der reinen Vernunft bewusst werden“ und das „sich uns zuerst darbietet“. Indem es sich als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstelle, führe es dann auf den Begriff der Freiheit. Wir seien überzeugt, trotz aller Lockungen und Drohungen „Etwas“[5]) zu können bloss darum, weil wir uns bewusst sind, es zu sollen: dies sei unsere intelligible Freiheit. —

Eine Kritik dieser ebenso feinen und tiefsinnigen, wie reichen Beifalls und Nachhalls sich erfreuenden, im Grunde aber höchst gekünstelten und verkniffenen Gedanken muss zweierlei betonen: 1) dass die von Kant für die Rettung und Begründung der sittlichen Verantwortlichkeit ersonnenen Hilfsmittel für diesen Zweck nicht zureichen; 2) dass sowohl die Verantwortlichkeit wie das unbedingte Sollen und das Bewusstsein, dass man könne, was man solle, so-

[1]) Grundl. zur Metaph. der Sitten (WW. VIII, 47).
[2]) Kr. der prakt. Vern. § 7; vgl. o. S. 123, Anm. 4.
[3]) Kr. a. a. O. § 5.
[4]) a. a. O. § 6 f. Vgl. Vorrede, WW. VIII, 106 Anm.
[5]) So unbestimmt spricht jetzt Kant selbst (a. a. O. S. 141).

viel von diesen Voraussetzungen der Kantischen Theorie überhaupt Thatsache ist und nicht auf Übertreibung und Einbildung beruht, sich mit den gewöhnlichen analytisch-genetischen, kurz mit den von Kant perhorrescirten empiristischen Mitteln erklären lassen, gerade so gut, wie alle abgeleiteten Gebilde des Bewusstseins, die der Apriorist — in seiner vornehmen Bequemlichkeit und sittlichen Besorgniss — für ursprüngliche Constituentien einer „reinen“ Vernunft glaubt ausgeben zu müssen

Was das Erste anbetrifft, so ward schon oben[1]) bemerkt, dass der Kantische Anspruch, die Unsittlichkeit einer Maxime daran zu erkennen, dass sie, generalisirt, in Widersprüche verwickele, voraussetzt, dass diejenigen realen Bedingungen des Lebens bekannt seien, die dermassen an sich selbst werthvoll sind, dass ihnen nicht widersprochen werden darf: was das Vorgeben, mit der blossen Form des Gesetzes auskommen zu können, als illusorisch erscheinen lässt. Kant selbst vermag in seiner „Rechts- und Tugendlehre“ die einzelnen Pflichten nicht anders zu begründen, als indem er überall auf Nutzen und Schaden zurückgreift. Ein weiterer Irrthum Kants liegt darin, dass sein moralisches Gesetz in schablonenhafter Einförmigkeit die Unterschiede des Talents und der Lebensstellung fast gar nicht beachtet, die es doch nicht zulassen, Alle wie mich und mich wie Alle anzusehen; er verabsäumt die systematische Gliederung und Spezialisirung der Lebensaufgaben; sein moralisches Gesetz trifft nur die dürrsten und allgemeinsten Menschenpflichten. Ja er geht in der Universalisirung der Maximen sogar noch über die Menschheit hinaus, indem er nach einem Gesetze ausschaut, das für jedes vernünftige Geschöpf gelten möchte[2]); was ebenso chimärisch, wie nutzlos ist. Unsere sittlichen Interessen und Verantwortlichkeiten sind schlechterdings in den menschlichen Kreis eingeschlossen.

[1]) S. 123 f.
[2]) Z. B. etwa für „den grossen Aeon“, von dem im „ewigen Frieden“ (WW. VII, 242, Anm.) die Rede ist? Denn auf „Gott“ kann der Ge-

Kant knüpft, wie wir Andern auch, die Zurechnung an das Bewusstsein an, dass man könne, was man solle, und gründet dieses selbst auf seine intelligible Freiheit. Indessen unsere Zurechnungen und Verantwortungsansprüche laufen nicht in's Intelligible, sondern bleiben im Bereiche des Allen zugänglichen, sinnlichen, praktischen Lebens. Kant streift für seine Freiheit die Zeit völlig ab; für unsere Handlungen lässt sich aber das Schema der Zeit nie entbehren; es ist gar nicht abzusehen, was Handlung in einem für die Praxis noch irgendwie relevanten Sinne heissen sollte, wenn man sie ausserhalb der Zeit setzte, wenn man sie nicht mehr als einen Vorgang, der in der Zeit abläuft, dächte. Soll mit der Freiheitslehre ein praktisches Bedürfniss befriedigt werden, so muss sie auch im Rahmen der praktischen Voraussetzungen bleiben.

Weiter: Kant macht selbst vor folgenden peinlichen Fragen Halt: Warum muss sich ein sinnlich-vernünftiges Wesen der blossen gesetzgebenden Form unterwerfen? worin liegt die verbindende Kraft dieser Form? ferner: der Wille soll durch sie „bestimmbar" sein; welches Motiv kann ihn bewegen, ihr zu gehorchen? und worauf gründen wir den Werth, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so gross sein soll, dass es überall kein höheres Interesse geben kann[1]). Und was antwortet er? Es ist interessant es zu hören; die Antwort ist allein schon für seine Lehre vernichtend: „Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns als frei an, um uns unter sittlichen Gesetzen zu denken und wir denken uns nachher diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die

danke nicht passen, „weil dieses Wesen das einzige ist, bei dem der Pflichtbegriff aufhört" (ebenda; vgl. Kr. d. pr. Vern., a. a. O. S. 144).

[1]) Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt", WW. VIII, 81 ff., fortgesetzt unter der Ueberschrift: „Von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie" a. a. O. S. 95 ff.

Freiheit des Willens beigelegt haben[1]). . . . Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen kann, einerlei[2]). . . Wie reine Vernunft ohne andere Triebfedern für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das blosse Princip der Allgemeingültigkeit . . . ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken . . . könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren[3])". Wir fragen: Was nutzen für die Fundamentirung der Zurechnung und Verantwortung so unauflösbare und problematische Ansätze? Was können sie begründen und tragen, was nicht schon in dem Gefühl der Verantwortlichkeit an sich selber eine viel bessere Begründung hat? Wie kann eine Freiheit, die wir nur „voraussetzen müssen", die wir „nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur als etwas Wirkliches beweisen" können, dem Gefühl unserer Verantwortlichkeit irgend welche Stütze gewähren?

Indem ich hier davon absehe, die empirischen Quellen und Wurzeln unserer Verantwortlichkeitsgefühle blosszulegen und die Art und Weise auseinanderzusetzen, wie thatsächlich unsere Handlungen von dem Naturmechanismus sich so unter-

[1]) a. a. O, S. 83; S. 84 ff. wird „der Verdacht", als läge „ein geheimer Cirkel" in dem Räsonnement, durch die classische Unterscheidung von Sinnenwelt und intelligibler Welt wieder „gehoben". Abgesehen aber von dem Problematischen, was in diesem Ansatz überhaupt liegt, wird derselbe a. a. O. ganz besonders unglücklich durch den Gegensatz von Leiden und Thätigkeit begründet: als ob, was „Thätigkeit" sei, anders als auf dem verpönten „empirischen" Wege, der nie zu den „Dingen an sich" führt, „bemerkt" werden könnte, und als ob dieses Characteristicum auf „vernünftige" Wesen zu beschränken wäre.

[2]) a. a. O. S. 95 f.

[3]) a. a. O. S. 97; vgl. Kr. d. pr. V., a. a. O. S. 196.

scheiden, dass ihnen — auch empirisch — eine gewisse Freiheit untergelegt werden kann, (schon das Thierreich löst sich in Vorspielen und in Analogis dieser — unserer empirischen — Freiheit von dem Mechanismus los)[1]): will ich nur auf die Kantische praktische „Vernunft" und ihr Gesetz und auf das Gefühl, dass man könne, was man solle, soweit sich dafür Thatsachen beibringen lassen, mit einigen erläuternden und kritischen Bemerkungen eingehen. Da ist offenbar zunächst nicht Thatsache, weder dass Jemand durch die blosse Form eines Gesetzes bestimmt wird, noch dass Jemand dieser blossen Form sittlichen Werth gibt. Thatsache ist an dem Kantischen Gedankenzuge nur, dass man in dem Bestreben, von den Verfärbungen und Irreleitungen des Egoismus loszukommen, um möglichst gerecht zu urtheilen, sich bemüht, sich an die Stelle der Andern zu setzen und umgekehrt: was, auf eine Formel gebracht, allerdings durch das Grundgesetz der reinen praktischen „Vernunft" ausgedrückt werden mag, immer so zu handeln, dass die leitende Maxime in generelle Anwendung gebracht werden kann, (so dass man gern einem gesellschaftlichen Verbande würde angehören wollen, in dem Alle — wir würden spezifizierend hinzufügen: die uns in praktischer Hinsicht ähnlich situirt sind — nach dieser Maxime handelten). Diese Formel aber ist nicht in irgend einer ursprünglich gesetzgebenden Vernunft gegründet, sondern in den durch die Entwickelung der Cultur erworbenen und gezeitigten Solidaritäts- und Gerechtigkeitsgefühlen. Das „Rationale" daran, die allgemeine, legislatorische Form, ist mehr ein Gegenstand der Technik des Ausdrucks, als Ausfluss eines „reinen" Prinzips oder eines sittlichen Motivs.

Was endlich das Bewusstsein anbetrifft, immer zu können, was man soll, so steht dem erstens das andere zur Seite, auch zu können, was man nicht soll, überhaupt

[1]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung a. a. O. § 17; Causalität des Ich, a. a. O. S. 345 ff.

Vieles, was zur Auswahl gestellt ist, gleich sehr zu können. Und dieses Bewusstsein ist weit davon entfernt, eine allgemeine und immer in Anschlag zu bringende Thatsache zu sein. Das subjective Gefühl, das, was man soll, nicht zu können und nicht gekonnt zu haben, tritt sogar ausserordentlich häufig auf und beruht keinesfalls immer auf Täuschung. Selbst die rigorosesten gesellschaftlichen Ansprüche müssen unter Umständen ein partiales, gemindertes Können, müssen schliesslich völlige Insufficienz und Unzurechnungsfähigkeit zulassen.

Es ist eine nothwendigere und fruchtbarere wissenschaftliche Aufgabe, den Grund, das Maass und die Grenzen des dem Sollen gegenüber jedesmal zu statuirenden Könnens anzugeben und psychologisch abzuleiten, als auf ein vorgebliches absolutes und immer sich selbst gleiches Können eine problematische Metaphysik aufzuerbauen.

16. Schlussbemerkung zur platonischen und platonisirenden Ethik. Übergang zur antiplatonischen.

Die aristokratische Ausschliesslichkeit, die Hereinziehung eines jenseitigen Lebens und den Ascetismus der platonischen Moral lehnten wir prinzipiell ab. Wir suchten und suchen ethische Vorschriften für alle, mindestens für alle civilisirten, der Unterweisung und Erziehung zugänglichen Menschen und sind weder mit Platon der Meinung, dass es nicht darauf ankomme, wie Schuhflicker erzogen werden[1]), noch mit Schiller, dass sittliche Ideale nur für auserlesene Zirkel seien[2]); wir glauben, dass das Sittlichgute in allen Ständen und Berufen seine Heimath finden könne. Zwar sind auch wir der Ansicht, dass es Gründe genug giebt, Lust zu meiden und Unlust auf sich zu nehmen; aber wir haben keine prinzipielle Lustscheu, kein prinzipielles Bedürfniss nach Entsagung und Martyrium. Und wir suchen

[1]) Vgl. o. S. 58, Anm. 6. [2]) Vgl. o. S. 127.

eine Moral für dieses Leben mit Motiven, die im Diesseits ihre Wurzel haben.

Der Platonismus ist aber noch durch weitere Characteristica ausgezeichnet, die wir missbilligen und fernhalten. Sein allgemeinstes Kennzeichen ist, dass er den Werth von Lust und Unlust durch Normen zu reguliren sucht, die ausserhalb der Lust ihre Begründung finden sollen. Man drückt es vielleicht am prägnantesten so aus: er versucht die Lust durch Ideen zu meistern, die nicht durch Lustbeziehungen und Vortheile, sondern durch sich selbst werthvoll sein sollen. Dieselben liegen ihm entweder in der objectiven Natur der Dinge oder in subjectiven Dispositionen begründet; sie treten entweder heteronom oder autonom auf. Wir konnten an keiner dieser beiden Möglichkeiten Gefallen finden. Diese regulirenden Ideen erwiesen sich entweder als Ausflüsse der Willkür oder hielten die perhorrescirte Lust doch irgendwie versteckt oder waren inhaltsleere Formen, Verhältnisse und Schemata von sittlicher Indifferenz und praktischer Ohnmacht. Sie zeigten ausserdem viel Schwankung und Irrthum. Die autonomen Normen hatten noch ihre besonderen Mängel. Die Ursprünglichkeit, die ihnen nachgerühmt wurde, konnte durchweg nicht zugestanden werden; einige trugen dermassen die Farbe der Umgebung, dass über ihren heteronomen Charakter kein Zweifel sein konnte. Keine nöthigte zu dem Verdacht, dass sie auf dem gewöhnlichen Wege empiristischer Erklärung, dass sie durch die psychologischen, historischen und biologischen Gesetze der Entwickelung nicht möchte begriffen werden können. Hinter allen steht die bequeme Neigung, das auf den ersten Blick Räthselhafte als ursprünglich auszugeben und für jede Seite des psychischen Lebens ein besonderes „Vermögen" anzusetzen; alle versündigen sich gegen die wissenschaftliche Regel: principia non sunt multiplicanda; sie vervielfältigen die letzten Erklärungsmittel ohne Noth. Kant zeichnete sich noch ganz besonders durch unnütze Vervielfachung und Personification psychischer Kräfte aus, denen gegenüber er dann jede

weitere Frage zurückhielt[1]). Daneben bewies er ein erstaunliches Geschick, Thatsachen zu verfärben und zu verbiegen und durch Theorien vermeintlich fester zu begründen, die er doch wieder nur mit grosser Vorsicht und künstlicher Verclausulirung anzuempfehlen wagte.

Wir haben unsererseits zunächst gar keine besondere Ehrfurcht vor dem „Angeborenen" als solchen. Das Böse tritt ebenso angeboren auf als das Gute. Und die in der individuellen Natur liegenden Ursprünglichkeiten sind für uns nicht sofort absolute, sondern reizen uns prinzipiell an, den Versuch zu machen, sie nach Gesetzen der Vererbung als überkommene und in letzter Instanz als erworbene, als von unsern Voreltern erworbene zu verstehen. Und Vieles, was uns im reifen Bewusstsein ursprünglich scheint, glauben wir als von aussen angebildet, bloss sehr früh, jenseits der von der Erinnerung erreichbaren Erfahrung angebildet erweisen zu können. In der Psychologie erkennen wir die Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit gewisser primitiver Empfindungen und Gefühle und gewisser sie entwickelnder Processe an. Wir halten den Thatsachen gemäss darauf, dass es Bewusstseinscontinuitäten gibt, dass durch die sogenannte Erinnerung frühere Erlebnisse reproducirt und als demselben Ich angehörig recognoscirt werden, dass es eine ursprüngliche Strebung gibt, Unlust los zu werden, dass aus Erfahrungen der Vergangenheit sich Zukunftserwartungen bilden, dass aus Empfindungen und Warnehmungen neben Erinnerungs- auch freie Vorstellungen: Phantasievorstellungen und Begriffe entstehen, dass alle Abstractionen, überhaupt alle Freischöpfungen des Geistes von Interessen geleitet werden, dass oft wiederholte Vorstellungsverbindungen sich festigen, dass aus gleichen Handlungsweisen Gewohnheiten werden, dass frühere Unlust durch Gewöhnung in Freude übergehen kann u. s. w. Aber wir kennen keine psychischen Substanzen: wir kennen an-

[1]) „Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, sobald wir zu Grundkräften und Grundvermögen gelangt sind" (Kr. d. pr. Vern. a. a. O., S. 162).

statt dessen nur den unaufhaltsamen psychischen Fluss, in dem aller Zusammenhang, alle Identität und Constanz — auch die des Centralpunktes jedes Bewusstseins, die Identität des Selbst — in immer wiederholten und wiederholbaren Reproductionen und in dem fortlaufenden Continuitätsgefühle ruht. Wir kennen neben der centralen Einheit und den gesetzmässigen Processen des Bewusstseins keine festen „Vermögen", die freundlich oder feindlich zusammenwirken. Wir scheiden mit Rücksicht auf unsere Empfindungen, Gefühle, Erinnerungen, Erwartungen, Gewöhnungen, Strebungen und Willensacte das psychische Leben von mechanischen Naturprocessen spezifisch ab; aber wir finden die Eigenthümlichkeiten des menschlichen Bewusstseins schon im Bereiche des Animalischen vorgebildet und eingeleitet: der ganze Unterschied zwischen Mensch und Thier ist uns ein gradueller, erst allmählich entwickelter. — —

Nachdem wir nun alle platonischen und alle platonisirenden Versuche der Vergangenheit, die menschlichen Handlungen mit lustfremden, objectiven oder subjectiven Normen a priori sittlich zu regeln und ein „unmittelbar", „an sich" und „schlechthin" („in aller Absicht und ohne weitere Bedingung") Gutes von „sinnenfreiem Interesse"[1]) zu gewinnen, als misslungen abgelehnt haben, fühlen wir nicht etwa noch eine spontane Sehnsucht, es auf einem anderen Wege in demselben Sinne zu versuchen, sondern gehen an die weitere Arbeit in der festen Ueberzeugung, dass die sittlichen Normen in ihrem Ursprung ebensowenig wie in ihrer Anwendung die Beziehung auf menschliche Lust und Unlust, auf menschliche Bedürfnisse, Begierden und Interessen abzustreifen vermögen, dass überhaupt allen Dingen ihr Werth nur durch die Beziehung entsteht, die sie zur Schmerzlinderung und Lusterzeugung haben; dass an sich, ohne diese Beziehung und Bedingung nichts werthvoll sei.

Was wäre auch Gerechtigkeit ohne die Unterlage

[1]) So nach Kant; vgl. Kr. d. pr. Vern., a. a. O. S. 178 ff.

des mangelhaften, bedürfnissvollen Zustandes des menschlichen Lebens?[1]) ohne die Beziehung auf innere Genugthuung und äusseren Frieden? Welchen Werth könnten monogamische Verhältnisse haben, wenn nicht die Zahl der Männer und Frauen im Grossen und Ganzen die gleiche wäre und gleichmässig zusammenstimmende Bedürfnisse hervorriefe? Gäbe es keine Leiden, so auch keine tröstende Liebe, wenn keine Beleidigungen, so auch keine Versöhnlichkeit; wenn kein Verbrechen, keine Gnade. Und das ganze Recht ist nichts als eine „Bedürfnissschöpfung[2])".

Zweites Capitel.

Antiplatonische Ethik.

Erster Abschnitt: Die Moral des wohlverstandenen Interesses.

17. Die Hauptvertreter der Moral des wohlverstandenen Interesses: Epikur, Helvetius, Bentham.

Nach Abweisung aller platonischen und platonisirenden Motive der Moral ist es das Natürlichste, auf den Versuch des platonischen Dialogs Protagoras[3]) zurückzugehen, den Versuch, durch klug rechnendes Eigeninteresse diejenigen Normen zu begründen, welche als sittliche zu gelten hätten. Wir glauben nicht, dass dieser Weg zum Ziele führt. Aber wir halten es für nützlich herauszustellen, wie weit man auf demselben in der Moralisirung der menschlichen Handlungen vorwärts kommt. Er hat vor den romantischen Aufflügen des Platonismus jedenfalls Manches

[1]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 304 ff.
[2]) Ihering, Zweck im Recht, S. 433.
[3]) Vgl. o. § 2, S. 26 ff.

voraus, was ihn uns empfehlen muss: er hält sich erstens schlechterdings auf der Erde[1], er ist ferner jeder Form von Ascetik prinzipiell abhold, er berührt nur nachweisbare, begreifliche und natürliche Strebungen, er lässt keinen Werth als selbstverständlich zu ausser der Lust und der Schmerzminderung, und er knüpft an eine wirklich ursprüngliche Autonomie an, nämlich den Drang, möglichst frei von Unlust und glücklich zu sein.

Die bedeutendsten Leistungen in dieser Richtung sind nach Platons Protagoras die Lehren der alten Epikureer und die des Engländers Jeremy Bentham[2]. Das Wort der Überschrift indessen: „wohlverstandenes Interesse" (intérêt bien entendu), welches den Standpunkt am treffendsten bezeichnet, rührt bekanntlich von dem Franzosen Helvetius her, dessen Buch De l'Esprit (1758), in seinen moralphilosophischen Bestandtheilen von dem Hobbes-La Rochefoucauld'schen Gedanken beherrscht, dass der Mensch gar nicht anders handeln könne, als hedonistisch und selbstinteressirt[3], die sozialpolitische Frage zu beantworten suchte, durch welche Hebel und Gegengewichte dieses Motiv in den socialen Nutzen geleitet werden könnte[4].

Epikur († um 270 a. Chr.) ging, sokratische Nützlichkeitserwägungen[5] und aristippische Lustempfehlungen

[1]) Denn der singuläre Versuch des Laurentius Valla (in dem Dialog de voluptate, 1431) die eudaemonistische Lehre für das christliche Jenseits auszubeuten, war wohl kaum ehrlich gemeint.

[2]) Vgl. M. Guyau, La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, 1878, La Morale anglaise contemporaine, 1879.

[3]) Vgl. o. S. 145.

[4]) Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt (II, 2; ed. 1772 tom. I, p. 62; vgl. über den Ausdruck intérêt: II, 7; a. a. O. p. 54 n.); le sentiment de l'amour de soi est la seule base, sur laquelle on puisse jeter les fondemens d'une morale utile (II, 24; a. a. O. p. 267); la douleur et le plaisir .... les seuls contrepoids, qui meuvent le monde moral (III, 15; a. a. O. II, 56 f.); c'est une passion qui seule peut triompher d'une passion (II, 15; a. a. O. p. 180). Vgl. des Weiteren II, 2 (t. I, p. 59); c. 5 (p. 84); c. 7 (p. 103); c. 22 (p. 256 f.); c. 24 (p. 266 f. 276 f.); III, 30 (t. II, p. 169 ff., 178, 181 ff.)

[5]) Vgl. o. S. 26, Anm. 2.

theils fortsetzend, theils modificirend, von der Thatsache aus, dass jedes fühlende Lebewesen ursprünglich die Lust als ein Gut schätze und den Schmerz als ein Übel verabscheue, und hielt es mit Rücksicht auf diese Thatsache für evident und für eine Anweisung der „Natur"[1], dass jene zu erstreben, dieser aber zu fliehen sei[2]. Factisch verschmähe auch Niemand Lust als solche, sondern nur wegen der folgenden Schmerzen; und Niemand liebe den Schmerz als solchen[3], sondern nur als Mittel Lust zu erlangen. Und wir tadeln diejenigen, welche, den Reizen des Moments nachgebend, die zukünftigen Beschwerden und Schmerzen nicht berücksichtigen[4]. Man muss in ökonomischer Fürsorge das Ganze des Lebens überschlagen. Lust aufzugeben, ist nur dann vernünftig, wenn man dafür grössere zu erlangen hoffen darf; und Schmerzen muss man auf sich nehmen, um grösseren zu entfliehen[5].

Mit richtiger psychologischer Würdigung der natürlichen Werthverhältnisse hielt die Schule für die Grundlage alles Erdenglücks das Freisein von körperlichen Schmerzen[6]; daher empfahl sie vor allem Andern, auf die Gesundheit zu achten. Indem sie weiter unter den Bedürfnissen und Begierden nach dem Grade der Dringlich-

[1]) Vgl. o. S. 113, Anm. 2.

[2]) Cic. de fin. I, 9. 30: .... idque facere nondum depravatum ipsa natura incorrupte atque integre judicante. Itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda fugiendus dolor sit.

[3]) quia voluptas sit, ... quia dolor sit (a. a. O. 10. 32). Orientalische Asceten müssen dem Athener nicht bekannt geworden sein. Vgl. o. S. 77.

[4]) a. a. O. 33: .... blanditiis praesentium voluptatum deleniti et corrupti quos dolores et quas molestias excepturi sint occaecati cupiditate non provident . .

[5]) a. a. O. 10. 36: majorum voluptatum adipiscendarum causa .... majorum dolorum effugiendorum gratia. Vgl. Diog. Laert. X, 129: .... *πᾶσα οὖν ἡδονὴ. . . . ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή . . . τῇ μέντοι συμμετρήσει . . . ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.*

[6]) a. a. O. II, 3. 8 f.; 5. 16; I, 11. 37 f.

keit und Unüberwindlichkeit einen Unterschied machte, rieth sie, an erster Stelle für die Befriedigung der „natürlichen“ Bedürfnisse und zwar unter Vortritt der absolut nothwendigen Sorge zu tragen: was übrigens eine endliche, begrenzte Aufgabe sei, die ausserdem wenig Mühe und Aufwand koste[1]). Der künstlichen, gemachten, leeren, vermeidlichen aber, die überdies mancherlei Unbequemlichkeiten verursachen und ins Unendliche gehen, sollte man sich entschlagen[2]).

So gelangten sie bekanntlich zur Empfehlung einer fast sokratischen Bedürfnisslosigkeit; und Einer der späteren Vertreter der Lehre, der Römer Lucrez, zeigte eine (fast rousseausche) Vorliebe für die einfachen Sitten der Naturvölker und Urzeiten. Der epikureische Tisch war ein Muster von Frugalität und Einfachheit. Den Aufregungen und Umtrieben des politischen Ehrgeizes standen sie fern. In Erwägung der körperlichen und psychischen Schädlichkeiten exaltirter Lust und massloser Leidenschaft bevorzugten sie gelassene Freude und ruhige Gemüthsstimmungen. Da sie immer für das Ganze des Lebens besorgt waren, so war ihnen inneres Gleichgewicht und Ruhe der Seele lieber, als das Auf- und Abwogen der Affecte und Begierden. Die ängstigende und zwangvolle Gewalt der Dummheit, Unwissenheit und des Aberglaubens richtig würdigend, strebten sie nach Aufklärung, vor Allem nach Einsicht in den Causalzusammenhang der Naturereignisse[3]). Da die Erfahrung ihnen zeigte, wie hart und erbarmungslos das Schicksal oft den Menschen schlägt, wie unvorhergesehen es oft auch den Natur- und Lebenskundigsten ereilt, so suchten sie einer-

[1]) a. a. O. I, 13. 45 f.: . . . . quarum ea ratio est, ut necessariae nec opera multa nec impensa expleantur. Ne naturales quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura divitias, quibus contenta sit, et parabiles et terminatas habet. Vgl. Diog. Laert. a. a. O. 119 ff. 132. 140. 144.

[2]) a. a. O. § 44 ff.: . . . . naturae finibus contentus . . . . Inanium autem cupiditatum nec modus ullus nec finis inveniri potest.

[3]) Vgl. De fin. I, 19. 63. Lucrez. De rerum natura I, 62 ff.; II, 7 ff.; III, 914 ff.; V, 1160 ff.

seits ihr Herz von äusseren, unsicheren und vergänglichen Gütern abzuziehen, dafür aber die Freuden der Erinnerung und andere schwer entreissbare seelische Genüsse zu pflegen und andererseits gegen die Angriffe des Schicksals sich mit Gefasstheit und Seelenstärke zu wappnen.

So lebten sie in heiterem, geselligem und freundschaftlichem Verkehr, dem Natur- und Kunstgenuss hingegeben, ohne Sentiments und verzehrende Leidenschaften, in geistiger Freiheit, erhaben über den Wechsel des Zufalls, dem Tode, als dem Ende alles Strebens, aber auch alles Leids mit Seelenruhe und Klarheit in's Auge schauend. —

Wie weit man auf diesem Wege in der Ausbildung der anerkanntesten Charakterzüge aller Sittlichkeit kommen kann, versuchten sie selbst eingehend klar zu legen. Am unterrichtendsten ist in dieser Beziehung die Art, wie sie sich die traditionellen Cardinaltugenden des Volksbewusstseins und ihrer philosophischen Vorgänger zurechtlegten. Dieselben konnten für sie natürlich nur durch die Lustfolgen, welche sie begleiten und durch die Schmerzfolgen ihres Gegentheils Werth erhalten[1]).

In diesem Sinne ist ihnen die praktische Weisheit (*φρόνησις*, sapientia) jene Lebenskunst, welche nach Überwindung aller Schrecken des Aberglaubens in Seelenruhe und geistiger Freiheit leben lehrt: quid est cur dubitemus dicere et sapientiam propter voluptatem expetendam et insipientiam propter molestias esse fugiendam[2]). Selbstbeherrschung, Besonnenheit (*σωφροσύνη*, temperantia) ist jene verständige Herrschaft über die Begierden, welche nach innen und aussen Frieden und Ruhe gibt und durch Vernachlässigung einiger Lust eine um so grössere Summe im Ganzen davon trägt, wäh-

[1]) Cic. a. a. O. I, 13. 42 ff.: Istae vestrae eximiae pulcraeque virtutes, nisi voluptatem efficerent: quis eas laudabiles aut exspectandas arbitraretur? Diog. La. a. a. O. 140: *Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως.*

[2]) Cic. a. a. O. § 46; Vgl. Diog. La. a. a. O. 122. 132. 138. 140.

rend die Unbesonnenen, Haltungs- und Masslosen sich in schwere Krankheiten, Verluste, Schanden, ja Criminalstrafen[1]) stürzen[2]): ex quo intelligitur nec intemperantiam propter se esse fugiendam temperantiamque expetendam non quia voluptates fugiat, sed quia majores consequatur. Tapferkeit (*ἀνδρεία*, fortitudo) ist muthige Übernahme und standhaftes Ertragen von Leiden und Beschwerden, welche entweder überhaupt nothwendig und unabänderlich oder die einzigen Mittel sind, um nothwendige Bedürfnisse zu befriedigen und Seelenruhe zu erlangen. Vor Allem gehört hierher die Furchtlosigkeit dem Tode gegenüber; er ist für den Vorurtheilslosen und Beherzten sogar ein werthvolles Mittel, unerträglichen Leiden ein selbstgewähltes Ende zu bereiten. Das Leben ist nur so weit und so lange werthvoll, als es einen Überschuss von Lust über Leid verspricht. Feige und schwache Charaktere haben schon oft ihre Verwandten und Freunde, das Vaterland[3]), ja sich selbst völlig ruinirt. Quibus rebus intelligitur, nec timiditatem ignaviamque vituperari nec fortitudinem patientiamque laudari suo nomine, sed illas rejici, quia dolorem pariant, has optari, quia voluptatem[4]). Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*, justitia) schadet Niemandem[3]) und gibt Seelenruhe, ohne zu schwere Entsagungen aufzuerlegen: denn die natürlichen Begierden bedürfen des Unrechts nicht[5]), um befriedigt zu

---

1) was — nebenbei bemerkt — eine bestehende Rechtsordnung voraussetzt.

2) Cic. a. a. O. 14. 47: .... Plerique autem, quod tenere et servare id, quod ipsi statuerunt, non possunt, victi et debilitati, objecta specie voluptatis, tradunt se libidinibus constringendos nec quid eventurum sit provident ob eamque causam propter voluptatem et parvam et non necessariam .... tum in morbos graves, tum in damna, tum in dedecora incurrunt, saepe etiam legum judiciorumque poenis obligantur ....

3) Man beachte, dass an diesem Punkte der egoistische Gesichtspunkt verlassen und auf Nützlichkeit überhaupt ausgeblickt wird.

4) Cic. a. a. O. 15. 49.

5) Die Schule scheint die Noth des Pauperismus nie kennen gelernt oder ethische Ansätze für die niedrigsten Gesellschaftsschichten nicht für erforderlich erachtet zu haben.

werden. Ungerechte Thaten können ja augenblickliche Vortheile gewähren; aber da sie keine Garantie darbieten, absolut verborgen zu bleiben, so lassen sie den Thäter niemals zum ruhigen Genuss seines Gewinnes kommen. Er tauscht in dem herumschleichenden Verdacht, in dem Verlust von Credit, in der Unzufriedenheit und dem Übelwollen seiner Mitbürger, in seiner steten Gewissensangst soviel Nachtheile für seine Ungerechtigkeit ein, dass, selbst wenn es nicht zu crimineller Verfolgung und Verurtheilung[1]) kommt, der Schaden grösser ist als der Nutzen. Der Gerechte dagegen geniesst überall Vertrauen, Wohlwollen und Liebe, Annehmlichkeiten, welche das Leben sehr viel sicherer und reicher machen. Itaque ne justitiam quidem recte quis dixerit per se ipsam optabilem, sed quia jucundi satis vel plurimum adferat[2]).

Es wurde oben auf ein paar Punkte aufmerksam gemacht, wo der individualistische und egoistische Standpunkt verlassen erscheint und sich neben ihm, ja anstatt dessen die Rücksicht auf die sympathischen und socialen Regungen, welche aus den Beziehungen der Familie, der Freundschaft und des Verkehrs hervorgehen, geltend macht. An anderen Stellen setzt der hedonistische Calcül eine staatliche Organisation und Rechtsordnung voraus[3]). Es entspricht völlig der Consequenz der Grundgedanken und verdient von Seiten der Methode alle Anerkennung, wenn nachträglich versucht wird, sowohl die sympathischen und socialen Stimmungen und Affecte wie die gesellschaftlichen Gliederungen und Ordnungen auf die sich selbst wohl verstehenden idiopathischen, egoistischen Regungen zurückzuführen und als natürliche Entwickelungsprodukte derselben zu erweisen. Man wird es dabei nachsichtig beurtheilen müssen, wenn die psychologische Analyse nicht sofort so erschöpfend ausfiel und so vollkommen gelang, als es uns heute mit ent-

---

1) Vgl. vor. S. Anm. 1.

2) a. a. O. 16. 53; Vgl. Diog. La. X, 151. 144: *Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.*

3) Vgl. vor. S. Anm. 1 u. 3.

wickelteren Mitteln möglich sein würde. Schon Hobbes und La Rochefoucauld haben in dieser Hinsicht Vieles besser gemacht[1]).

Die Freundschaft[2]), heisst es, ist für die Glückseligkeit des ganzen Lebens bei Weitem das grösste Gut[3]): Freunde gewähren sich gegenseitig Hilfe im Lebenskampfe und im Hinblick auf diese Aussicht ein gewisses Gefühl der Sicherheit[4]). Die ersten Anfänge geselliger Beziehungen stammen aus egoistischen Neigungen, die zufällig in demselben Punkte zusammentreffen; wenn danach fortgesetzer Umgang eine süsse Gewohnheit und intimere Vertraulichkeit geschaffen hat, so keimt eine Zuneigung und Liebe auf, die, ohne noch weiter nach dem Nutzen zu fragen, den Freund um seiner selbst willen werthvoll findet[5]): wie uns Örtlichkeiten, Übungen und Thiere durch Gewohnheit lieb werden[6]). Wir könnten hinzufügen[7]): wie uns auch sonst die für ursprünglich begehrte Zwecke nothwendigen und häufig mit Erfolg angewandten Mittel allmählich selbst so werth und lieb werden, dass wir sie — wie z. B. das Geld und die Arbeit —, ohne noch an die Zwecke zu denken, denen sie dienen, selbständig schätzen; oder ganz allgemein: wie uns auch sonst zufällige, durch Wiederholung aber befestigte Ideenassociationen Dinge und Personen lieb machen[8]). Bei der Freundschaft lehrt, wie auch die Epikureer bemerkten, die Erfahrung, dass die angenehmen

1) Vgl. o. S. 145.

2) Kindes- und Elternliebe scheinen sie nicht weiter abgeleitet zu haben.

3) *ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις* (Diog. Laert. a. a. O. § 148).

4) Cic. a. a. O. 20. 67.

5) a. a. O. § 69: quum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum ut etiam si nulla sit utilitas ex amicitia tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.

6) Vgl. o. S. 171.

7) Vgl. Guyau, La Morale d'Epicure, p. 141.

8) Vgl., was schon Locke a. a. O. II, 33 und Leibniz in seinen Bemerkungen dazu beibringen.

und nützlichen Folgen derselben in dem Maasse sich steigern, als wir selbst uns dem Freunde entgegenkommend, lieb- und hilfreich beweisen: es ist nur natürlich, wenn wir diese Eigenschaften immer eifriger entwickeln[1]). Quibus ex omnibus judicari potest, non modo non impediri rationem amicitiae, si summum bonum in voluptate ponatur, sed sine hoc institutionem amicitiae omnino non posse reperiri[2]).

Die Theorie von der Genesis des Staates und des Rechts knüpft mit Recht bei den Gedanken der Sophisten wieder an, die Platon niedergeworfen zu haben glaubte[3]). Es ist nicht zu verwundern, dass auch hier der richtige Punkt nicht immer sogleich getroffen ward; aber die Epikureer kommen demselben vielfach näher als Platon. Das Recht, heisst es bei ihnen, ist nicht an sich selbst, „von Natur" werthvoll, sondern — eine Bedürfnissschöpfung[4]), ein Nützlichkeitsabkommen, um sich gegenseitig vor Schädigungen zu bewahren[5]). Recht ist das einer Gesellschaft Nützliche. Da an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes nützlich ist, so müssen auch die Rechte verschieden sein. Was der Gesellschaft nicht nützt, ist, wenn auch Gesetz, nicht Recht; frühere nützliche Gesetze können später schädlich werden u. s. w.[6]). Was geschehen soll, wenn die Regierung und das Gesetz nicht das commune bonum, sondern den Nutzen privilegirter Klassen und den öffentlichen Schaden verfolgen, liessen sich unsere Philosophen in ihrer „Seelenruhe" zu wenig anfechten. Ihr „*λάθε βιώσας*" und „procul negotiis" ist jedenfalls weder im socialen noch schliesslich im egoistischen Interesse. Aber

1) Cic. a. a. O. § 67: quia nullo modo .... possumus .... amicitiam tueri, nisi aeque amicos et nosmet ipsos diligamus, idcirco ....

2) a. a. O. § 70. Vgl. Diog. La. X, 10 f.; 120 f.

3) Vgl. o. S. 2 ff.; 55 ff.

4) Vgl. o. S. 173, Anm. 2.

5) Diog. L. X, 150: *σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι .... Ὅσα τῶν ζώων μὴ ἠδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι .... πρὸς ταῦτα οὐθέν ἐστιν οὐδὲ δίκαιον οὔτ' ἄδικον, ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν.*

6) a. a. O. § 151 ff.

dies Verhalten ist dem ihres Antipoden Platon gar nicht unähnlich[1]).

Wenn man das Ganze überschlägt, so kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, dass eine positivistische Theorie hier werthvolle Vorarbeit gethan findet. Selbst da, wo die Epikureer offenbar irre gehen[2]), hat der Misserfolg zum Theil weniger in den Principien, als in zufälligen historischen und individuellen Umständen seinen Grund.

Die bisher gelungenste Weiterführung des epikureischen Weges hat der Engländer Jeremy Bentham († 1832) bewerkstelligt. Wie sehr er auch hinter Epikur an griechischem Sinn für Schönheit und feine, geschmackvolle Lebensführung zurückgeblieben sein mag — selbst so eifrige Verehrer wie G. Grote und J. St. Mill haben einen gewissen cynischen, ich meine unpolirten Anstrich seines Characters zugestanden; genauer könnte man vielleicht sagen, dass sein geistiges Temperament zwischen Antisthenes und Sokrates seinen Ort hatte —: für die systematische und abschliessende Durchführung der Moral des wohlverstandenen Interesses war er aus historischen und persönlichen Gründen jedenfalls bedeutend besser praedisponirt als die epikureische Schule. Die sympathischen und freundschaftlichen Regungen der Epikureer hatten sich bei ihm zu einer universalen Philanthropie erweitert. Die „Privat-Ethik" dachte er nach dem Vorgang des Helvetius wieder wie Platon und Aristoteles im Zusammenhang mit der Sozialpolitik und Gesetzgebung. Von der Seelenruhe des Epikureers, der den Staat sich selbst überlässt, wenn er nur in der reizenden Behaglichkeit seines Gartenlebens mit lieben Freunden nicht

---

[1]) Vgl. o. S. 68 f.

[2]) Dazu gehört auch die Anpreisung der Bedürfnisslosigkeit und die Vorliebe für barbarische Urzeiten. Vgl. Causalität des Ich, a. a. O. S. 207, Anm 2; M. Guyau a. a. O.: .... L'ascétisme est l'ennemi du progrès et il y a de l'ascétisme dans la philosophie épicurienne ... comme dans le stoicisme.

gestört wird, hatte dieser geistig rührigste Mann nicht die Spur an sich. Hatte er sich auch früh, angewidert durch die juristische Praxis, in der er kurze Zeit gestanden, auf die schriftstellerische Thätigkeit zurückgezogen, so war doch praktische Reform sein Morgen- und Abendgedanke; und er trieb seine Prinzipien zu unerschrockensten praktischen Consequenzen fort. Wenn bei den Epikureern der Gesichtspunkt des sozialen Nutzens nur gelegentlich — unvermerkt fast — die ausschliesslich persönlichen Rücksichten durchbrach, so war es bei Bentham ein Hauptgegenstand seines unablässig bohrenden Nachdenkens, die Solidarität der socialen und egoistischen Interessen immer vollkommener klar zu legen. Und die Epikureer blieben bei ungefähren und vagen Schätzungen der Lustwerthe stehen; Bentham erneuerte mit mathematischem Ernste die pythagoreisch-platonische Idee von einem praktischen Calcül, einer agathometrischen Kunst, einer Lebensökonomie auf exactwissenschaftlicher Grundlage.

Und über das Alles war er so sehr bis auf die Wurzel Antiplatoniker, dass er für jeden Zug und jede Form des idealistischen Systems den geschärftesten Blick besass und es in allen seinen Metamorphosen und Abschattungen mit Spott, Geringschätzung und ernsten Anklagen verfolgte. Er war ein abgesagter Gegner aller Rhetorik, Romantik und schönseligen Sentimentalität; die grossen Schlagwörter: Idee, Wesen, Natur, natürliche Rechte u. s. w. imponirten ihm gar nicht; niemals entschieden ihm Begriffe und abstracte Prinzipien letztlich über den Werth der Objecte und Handlungen; er kannte nichts weiter als Nutzen[1]); und Nutzen nicht für irgend beliebige Zwecke, sondern allein für die Lust, für die Glückseligkeit, für die Erhöhung der Glückseligkeit in möglichster Ausdehnung. Ihm fehlte das

---

[1]) Er selbst knüpfte seinen Gedanken an Dav. Hume an (Vgl. Coup d'œil sur le principe de la maximisation du bonheur in der französ. Übersetzung der von Bowring herausgegebenen Déontologie (1834), I, 318 ff.). Er hätte den historischen Faden bis auf Sokrates zurück verfolgen können. Vgl. o. S. 26, Anm. 12.

platonische Entsetzen über die Lust[1]) als solche in so hohem Grade, dass er schon als Knabe sich über die bekannte Floskel des den Stoikern nachplappernden Cicero ärgerte, der Schmerz sei kein „Übel", und dass er jede Verurtheilung irgend einer Lust, bloss weil sie Lust sei, pro tanto für sinnlose Ascetik erklärte[2]). Und die Tugend sah er mit so wenig feierlichen Augen an, dass er sie nur als Lustquelle schätzte und von allen andern Lustquellen, wie z. B. Nahrungsmitteln, nur durch die Anstrengung des Willens, welche dahinter steht, unterschied.

Nur in Einem lief er vielleicht mit Platon desselben Weges: nämlich in dem sokratischen Bestreben, nicht pietätsvoll oder in historisirender Dumpfheit die traditionellen Werthbestimmungen bloss zu verehren, sondern sich *Rechenschaft* darüber abzulegen, was und warum es Werth zu haben *verdiene*[3]).

Der *sociale* Gesichtspunkt des Helvetius[4]) ist bei Bentham nicht bloss neben dem individualistischen berücksichtigt, sondern oft scheint es, als ob er der bevorzugte, ja als ob er der ausschliessliche wäre; wie bei Helvetius scheint alles moralphilosophische Nachdenken darauf gerichtet, für politische, für Criminal- und Civilgesetzgebung, wie für die Belohnungen und Verdicte der öffentlichen Meinung und Sitte diejenigen Directiven und Mittel anzugeben, nach welchen und mit welchen im Ganzen und in der Regel die grösste Summe von Glückseligkeit in der Gesellschaft erzeugt werden möchte. Der Philosoph bespricht die Criminalstrafen, die Steuern, die öffentlichen Lasten, alle Einschränkungen der persönlichen Freiheit, alle Opfer und Entsagungen mit der Intention auf grösstmögliche Übelverhinderung und Lusterzeugung. Er vermachte schliesslich — wie bekannt — um auch seinerseits bis an's Ende

[1]) Vgl. S. 36 ff., S. 71.

[2]) Vgl. S. 175, Anm. 3.

[3]) Vgl. vor Allem die Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1780/89, WW. I, ch. 1 f.).

[4]) Vgl. o. S. 174.

für die Gesellschaft „Nutzen" zu stiften, seinen Leichnam der Anatomie.

Aber wer danach glauben wollte, dass alle Recht- und Pflichtabgrenzungen bei ihm zunächst oder nur als Ausflüsse des wohlverstandenen Collectivinteresses einer Gesellschaft gemeint wären, würde doch sehr irre gehen. Der englische Utilitarist ist weder ein Freund der helvetiusschen Omnipotenz des Staates oder des modernen wohlwollenden Despotismus, noch der platonisirenden Aufzehrung der Individual-Glückseligkeiten durch die vorgebliche Glückseligkeit des Ganzen als solchen. Er ist ein Anhänger der im Grunde freihändlerischen und auf die Selbstthätigkeit des Individuums gestellten Nationalökonomie *Adam Smith's*[1]).

Aber er hält dafür, dass nicht bloss das wohlverstandene Eigeninteresse mit dem wahren Interesse der Gesellschaft zusammenfalle, sondern dass ohne kräftige Verfolgung des eigenen Wohls seitens der Individuen die Gesellschaft selbst schon längst zu Grunde gegangen wäre; oder wie er sich in seiner drastischen Sprache ausdrückt: Wenn Adam sich mehr um das Glück der Eva als um sein eigenes gekümmert hätte, so hätte sich der Versucher die Kosten sparen können; der Tod hätte bald die Geschichte der Menschheit beendigt. Im Übrigen habe Helvetius ganz recht: es sei nicht möglich, mit socialen Anforderungen Erfolg zu haben, wenn man nicht das persönliche Interesse dafür wachzurufen wisse[2]).

[1]) Vgl. A. Held, Zwei Bücher zur socialen Geschichte Englands, 1881, S. 263 ff.

[2]) Déontologie, I, 17 ff.: .... En saine morale le devoir d'un homme ne saurait jamais consister à faire ce qu'il est de son intérêt de ne pas faire .... si chaque homme, agissant *avec connaissance de cause dans son intérêt individuel*, obtenait la plus grande somme du bonheur possible .... le but de toute morale, le bonheur universel serait atteint .... Chaque homme est à lui-même plus intime et plus cher qu'il ne peut l'être à tout autre .... et en y regardant de près, il n'y a dans cet état de choses rien qui fasse obstacle à la vertu et au bonheur .... Si Adam .... 231: L'impulsion naturelle à chaque homme le porte à économiser le bonheur .... si, de manière ou d'autre, il ne

Die Möglichkeit, wie sociales und individuelles Interesse coincidiren können, suchte der Philosoph unter Hinweis auf die natürliche, d. h. im eigenen Interesse begründete Neigung, das Urtheil Anderer zu beherzigen, und auf die freudesteigernden Wirkungen des Mitgefühls und Wohlwollens gegen Andere deutlich zu machen. Es gebe immer Menschen, an deren Beifall und Tadel mir gelegen sei oder sein müsse, oder für deren Wohl ich ähnlich oder ganz, wie für das meinige besorgt sei. Und so sei auch die Gesammttugend eine Verbindung von Klugheit (prudence) einerseits, und Rechtschaffenheit (probity) und Wohlwollen (benevolence) andererseits[1]. Die Alten hätten es darin versehen, dass sie das Wohlwollen nicht unter die Cardinaltugenden aufnahmen[2]; an seiner Stelle träfen wir nur die Gerechtigkeit an[3]. Freilich müsse zuletzt auch das Wohlwollen aus dem persönlichen Interesse erklärt werden[4]. Er demonstrirt denen, welche die Freuden der Sympathie nicht kennen, die Grösse dieses Glückes vor; sie irren sich, wenn sie es geringschätzen; erst wer es selbst kennen gelernt und gefühlt hat, sei der competenteste, um nicht zu sagen der einzig competente Beurtheiler ihres Werthes[5]: Eine Lust, die ich für mich allein empfinde, ist dürftig gegen die, welche um all die Reflexe vermehrt wird, die mir aus der Theilnahme Anderer entgegenstrahlen[6]. Diese Theilnahme

retirait plus de plaisir du sacrifice, qu'il ne comptait en retirer en s'abstenant de faire ce sacrifice, il ne le ferait pas, il ne pourrait pas le faire.

[1]) Vgl. Traités de législation civile et pénale, ouvrage extrait des manuscrits de M. J. Bentham, par Et. Dumont, Principes de Législation, ch. 12.

[2]) Vgl. o. S. 21, Anm. 1; S. 105, Anm. 5 f.; S. 177 ff.

[3]) qui n'est qu'une portion de la bienveillance (Déontol. I, 170 f.); vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 305 ff.

[4]) Vgl. o. S. 179 f.

[5]) Déontol. I, 232.

[6]) Traités de législation a. a. O. ch. 9, p. 31: Le Moi acquiert plus d'etendue, il cesse d'être solitaire, il devient collectif. On vit pour ainsi dire à double dans soi et dans ceux qu'on aime, et même il n'est pas impossible de s'aimer mieux dans les autres que dans soi-même .... Les

kann ich nur erwerben, wenn ich auch meinerseits den Menschen aufrichtige Zuneigung entgegenbringe[1]. In einer Gesellschaft, die so verbunden ist, wird durch gegenseitige Hilfsbereitschaft und collective Vorsichtsmassregeln erstens das Übel überhaupt seltener, zweitens das wirklich eintretende erträglicher; der moralische Calcül des Individuums entscheidet sich im Sinne der Gesammttugend; und die Gesellschaft findet an dem Calcül des Individuums nichts auszusetzen; die Privatethik handelt der Politik gemäss; und die sittlichste That ist auch das beste Geschäft, die klügste Rechnung[2]. Helvetius dachte sich die Gesellschaft egoistisch fundirt; bei Bentham sollen Alle das Glück sympathischer Regungen zu schätzen wissen.

Die Gesichtspunkte, welche der von dem möglichen Gefühlswerth aller Regungen überzeugte Rechner nach Bentham in's Auge zu fassen hat, mag er Privat- oder Staatsmann sein, sind übrigens schlechterdings nur hedonistische und quantitative. In Betracht kommen: 1) die Intensitätsgrade, 2) die Dauer, 3) die Wahrscheinlichkeit (hohe Wahrscheinlichkeit gilt der Sicherheit und Nothwendigkeit gleich)[3], 4) die Nähe (die Hälfte jetzt ist etwa so viel werth, wie das Ganze nach 10 Jahren), 5) die Fruchtbarkeit an Lustüberschüssen in den Folgen, 6) die Reinheit (wenn in einem Vergnügen die Reinheit praedominirt, so ist es, wie wenn in einer Rechnung der Profit über-

sentiments reçus et rendus s'augmentent par cette communication comme des verres disposés de manière à se renvoyer les rayons de lumière, les rassemblent dans un foyer commun et produisent un degré de chaleur beaucoup plus grand par leurs reflets reciproques ....

[1]) Déontol. I, 27.

[2]) Traités a. a. O. ch. 12, p. 53: ... nous avons toujours quelques motifs naturels, c'est à dire tirés de notre propre intérêt, pour consulter le bonheur d'autrui .... Ceci est une espèce de calcul et de commerce — payer pour avoir du crédit — être vrai pour obtenir de la confiance — servir pour être servi. C'est dans ce sens qu'un homme d'esprit disait, que, si la probité n'existait pas, il faudrait l'inventer comme moyen de faire fortune.

[3]) Introd. II, c. 4.

wiegt), 7) die Ausdehnung auf möglichst viele Personen (ein Gesichtspunkt, der vor Allem für den Gesetzgeber wichtig ist[1]), der aber auch für den sympathisch gestimmten Einzelmenschen seine Bedeutung hat). Das sittliche Handeln ist das wahrscheinlicher Weise lustproductive; Unsittlichkeit ist Mangel an verständiger Lustökonomie[2]). Um die lustproductivste Handlungsweise zu treffen, kommt es darauf an, die Einsicht in die Causalzusammenhänge der Dinge zu schärfen[3]) und jede Überstürzung und Unvorsichtigkeit zu verhüten.

Ein paar Folgerungen instructiver Art! Weil der Überschuss an Gütern nicht ein gleichmässiges Steigen von innerem Glück in den Besitzern zur Folge hat — ein Reicher, der 50,000 mal so viel jährliches Einkommen hat, als ein Armer, hat höchstens 5 mal so viel Vergnügen davon —[4]), so ist es für die Gesammtheit wie für die (sympathisch befähigten) Einzelnen besser, wenn Alle nur mässig viel besitzen. Der Mörder und Dieb sind im Wesentlichen zu beurtheilen, wie der Trunkenbold; alle drei rechnen falsch, kaufen zu theuer.[5]) Thiere zu tödten ist erlaubt; denn ihr Leiden kommt unserm Genuss nicht gleich; aber im Allgemeinen verdienen auch sie in unserm moralischen Calcül mit berücksichtigt zu werden; derselbe muss überhaupt das ganze Reich des Glücks umfassen; und dieses

---

[1]) a. a. O. I, c. 4. (WW. I, 15 ff.), Codification Proposal (WW. IV, 535 ff.)

[2]) Aujourd'hui l'homme vicieux semble avoir une balance de plaisir en sa faveur; le lendemain le niveau sera rétabli et le jour suivant on verra que la balance est en faveur de l'homme vertueux. Le vice est un insensé prodiguant .... La vertu est un économe prudent, qui rentre dans ses avances et cumule les intérêts (Déontologie II, 38 f.).

[3]) Vgl. o. S. 185, Anm. 2 (avec connaissance de cause).

[4]) Cod. Prop. a. a. O. S. 541[a]; vgl. o. S. 37, Anm. 4, F. A. Lange, Log. Studien, S. 114.

[5]) In Beziehung auf den Trunksüchtigen sind die einzelnen Posten der Rechnung in der Déontologie I, 190 f. im Detail aufgeführt: Tout cela conduira probablement cet homme à découvrir qu'il achète trop cher le plaisir de l'ivresse.

dehnt sich überall hin aus, wo Wesen athmen, fähig es zu fühlen[1]). —

Wenn man diese Benthamschen Aufstellungen sachgemäss kritisiren will, so muss man die Seite der allgemeinen Nützlichkeit von der des wohlverstandenen und calculirenden persönlichen Interesses trennen.

Der ersteren ist nämlich so gut wie gar nicht beizukommen. Man weiss nicht, was man dagegen sagen soll, dass unsere Handlungen der Gesellschaft (uns selbst mit eingeschlossen) so nützlich als möglich sein müssen. Bentham hat selbst oft genug bemerkt, dass, wenn man gegen dieses Princip gewisse schädliche Folgen, die sich aus ihm in concreto ergeben sollen, in's Feld führe, dasselbe jede der Überwindung dieser Folgen dienliche Umformung der aus ihm abgeleiteten materialen Vorschriften in den socialen Nutzen und die Lustproductivität nicht bloss zulasse, sondern verlange, und dass er unter der vorgegebenen Gefährlichkeit nichts Anderes, als das Widerspiel von Nutzen und Lust verstehen könne[2]). Auch der Einwand ist auf dieser Seite nicht zutreffend, dass die neue Moral viele der landläufigen moralischen Werthe erschüttere oder sogar umstürze: keine Moralphilosophie wird dieser Aussicht prinzipiell und absolut ausweichen können; jede wird sich veranlasst finden, das Vorhandene fortzubilden. Ein wirklich relevanter Vorwurf wäre es nur, wenn eine Moralphilosophie radical mit allen oder mit den fundamentalsten Auffassungen der Tradition bräche; dieser ist aber in Beziehung auf die sociale Utilitätsseite der Benthamschen Moral auch nicht stichhaltig.

---

[1]) Déontol. I, 20 f.

[2]) Wenn also z. B. Held a. a. O. gegen Bentham u. A. seine Unterschätzung des Staates und der Superiorität Einzelner und seine Überschätzung der repraesentativen Demokratie in's Feld führt, so sind diese Bedenken, wie disputabel auch an sich, gegen das Prinzip selbst völlig stumpf; im Gegentheil: es giebt gar kein Mittel, um zwischen der Benthamschen und der Heldschen (u. A.) Sozialpolitik definitiv zu entscheiden, als den Nachweis, dass diese oder jene der Gesammtheit nützlicher sei.

Was gegen das Prinzip der selbstinteressirt rechnenden Klugheit erinnert wird, trifft nun zum Theil allerdings Bentham wirklich; aber freilich zunächst doch nur die eigenthümliche Ausprägung, die er demselben gegeben hat, es selbst damit endgiltig auch noch nicht. Es ist für's Erste offenbar, dass der Calcül in der exacten Weise, wie der Philosoph ihn postulirte, absolut unausführbar ist. Er ist unausführbar, weil dieselben Objecte nicht bloss in verschiedenen Individuen, sondern auch in demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten und unter veränderten Umständen die verschiedenartigsten Gefühle hervorrufen. Während der Rechnung selbst würden sich die Werthe ändern. Hier spielt recht kräftig, was Platon einst so erschreckte, der heraklitische Fluss und der Einfluss nicht bloss des Contrastes sondern jedes Hintergrundes hinein. Jede Idiosynkrasie müsste ferner hier ihr Recht finden. Selbst ein mehr als Pascalsches oder Gauss'sches Genie könnte in der für menschliche Überlegungen zur Verfügung stehenden Zeit auch nicht annähernd die einfachste Werthbestimmung einer Handlung durchführen. Übrigens müsste der moralische Calcül selbst auch die Zeit, wie lange man sich der Rechnung widmen dürfte, bestimmen: im sittlichen Leben gibt es keine absolut leeren Intervalle, in denen man für die vollen Abschnitte die Rechnungen macht. Bentham hat selbst nicht die geringste moralische Rechnung wirklich ausgeführt. Er verzeichnet immer nur die für den Fall in Betracht kommenden allgemeinen Rücksichten. Und in Beziehung auf den grundlegenden Factor, die Intensität, erklärte er gegen Ende seines Lebens resignirt, dass sie keine praecise Bezeichnung zulasse[1]). Factisch vergleichen wir ja in unsern Entschlüssen in jedem Augenblick Lustintensitäten und zwar des allerverschiedensten Ursprungs und der wechselndsten Grösse[2]); aber wir irren uns auch

[1]) Cod. Prop. (WW. 541ª f.). Vgl. was Kant über Maupertuis' Versuch, die Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schützen, sagt (Über die negativen Grössen, WW. I, 133).

[2]) Vgl. Kant, Kr. der pr. Vern. (WW. VIII, 130 f.): ... Eben

oft und es sind Schätzungen, die wir machen, nicht Messungen.

Aber so zutreffend diese und andere Erinnerungen gegen die pythagoraisirende Utopie[1]) Benthams sind, so beweisen sie doch nur, dass man in allen werthbestimmenden Erwägungen sich mit Durchschnitten und Annäherungen, mit Positionen für die Regel der Fälle beruhigen muss, was für andere moralische Standpunkte ebenso gilt, wie für den intérêt bien entendu. Allerdings muss der letztere, welcher die unvergleichliche Eigenartigkeit des Individuums zum Zielpunkt hat, hinter seinem Ideal sehr viel weiter zurückbleiben als Werthschätzungen, welche principiell die Einzelpersönlichkeit in Gruppen, Klassen und Typen untergehen lassen.

Eine andere Eigenthümlichkeit der Benthamschen Systematik des wohlverstandenen Interesses besteht in der Voraussetzung, dass man allgemein den Lustwerth der Menschenfreundlichkeit zu schätzen wisse oder dass es möglich sei, jede menschliche Seele dahin zu belehren und zu erziehen, diesen Werth zu fühlen und anzuerkennen. Man muss zugestehen, dass er unter Berücksichtigung seines der Rhetorik abgeneigten Temperaments das Äusserste gethan hat, um die kalten Herzen mit philanthropischen Regungen zu entzünden. Aber er hätte nicht meinen sollen, dass die Empfänglichkeit für diese Gefühle ebenso „natürlich" sei, wie der Eigengenuss, oder dass alle Menschen unter günstigen Umständen dazu gebracht werden könnten, die volle Inbrunst seiner, der Benthamschen Theilnahme an fremdem Wohl in sich grosszuziehen. Und wenn er hoffte, allen Egoisten das Glück mitfühlender Gesinnungen aufreden zu können, so

derselbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht zu versäumen; .... sogar einen Armen, dem wohlzuthun ihm Freude ist, abweisen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Komödie zu bezahlen ....

[1]) Utopie pythagoricienne (Guyau, p. 215): vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 298.

konnten sich seine Gegner, die Platoniker, darauf berufen, wie oft es ihnen gelungen sei, sittliches Thun auch durch ihre Ideen zu erwecken. Es läuft schliesslich so der ganze Streitfall auf eine Frage paedagogischer und sozialpolitischer Technik hinaus, auf die Frage, wie man die in der Regel egoistisch angelegten Menschen am leichtesten und sichersten zu sittlichen Gewöhnungen heranbilde. Von vornherein ist der Egoismus dem Wohlwollen ebenso feindlich, wie den „Ideen“. Und handelt es sich bloss darum, ihn social nützlich zu machen, so ist immer noch der Vorschlag des Helvetius, ihn durch vulgär anerkannte und dem Durchschnitt fühlbare Lohn- und Strafmittel zu binden, erfolgversprechender, als die philanthropischen Demonstrationen Benthams[1].

Hier ist der Punkt, wo seine Moral wirklich gesellschaftlich gefährlich wird. Wie es immer gefährlich ist, wenn man sich über die Mittheilbarkeit ganz eigenartiger Gefühle chimärischen Hoffnungen hingiebt. Eine auf den gesellschaftlichen Nutzen abzielende Moral und Paedagogik darf nur die gewöhnlichen Regungen des menschlichen Gemüths als Regel voraussetzen und muss zeigen, wie weit sie damit zu kommen vermag.

18. Apologetische Bemerkungen zur Moral des wohlverstandenen Interesses.

Wenn man von den Mängeln und Einseitigkeiten, welche die epikureische, wie die Benthamsche Durchführung des individuellen Interesses zeigen, abstrahirt und nur auf das Princip als solches sieht, so lässt es sich gar nicht leugnen, dass der wirklich klug und genau rechnende, das Leben als Ganzes überschlagende, von Leichtsinn und Überstür-

[1]) Übrigens ist zu beobachten, dass er in seinen politischen Vorschlägen sehr wenig auf die natürlichen Regungen der Menschenliebe oder des Gemeinsinns rechnete. Er war z. B. den „Beamten“ gegenüber von einem so hohen, demokratischen Misstrauen erfüllt, dass er sie mit strengen Vorsichts- und Controlapparaten zu umgeben rieth. (Vgl. Held, a. a. O. S. 270).

zung sich frei haltende, übrigens sympathische Regungen nur unter dem Gesichtspunkte des eigenen Nutzens schätzende Egoismus gar nicht wenig in Handlungsweisen zu leisten vermag, die den Anforderungen der gewöhnlichen Sittlichkeit entweder ganz entsprechen oder mindestens sehr ähnlich sehen.

Man kann dieser Einsicht auch ausserhalb des epikureischen Kreises begegnen, z. B. bei Leibniz, „der“ — um ein Wort von Herbart[1]) zu wiederholen — „sonst nicht als ein ruchloser Leugner des Sittlichen bekannt ist“. Der landläufigen Rede, dass die epikureische Beschränkung des ethischen Blicks auf das Diesseits — unter der (auch von ihm getheilten) Voraussetzung, dass eigene Glückseligkeit der letzte Zielpunkt des Handelns sei — zu dem wüsten Satze führe: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt! stellte er die kühle Bemerkung gegenüber, dass schon die blosse Rücksicht auf die Gesundheit, die Ruhe der Seele und das wahre Glück solche absurden Consequenzen ausschliesse[2]). Und seit den Tagen Hesiods hat alle Volksmoral mit Vorliebe Klugheitsregeln formulirt und die Coincidenz sittlichen Verhaltens mit dem wohlverstandenen Interesse betont[3]).

Die unverständige Hingabe an die Lustreize jedes Moments findet allseitige Verurtheilung; aber für die kluge

[1]) WW. IX, 21.

[2]) Nouv. Ess. (Erdm. 264ᵃ f.); vgl. 214ᵃ ff., 268 a, 286ᵇ, 349ᵃ, 246ᵇ: On divise le bien en honnête, agréable et utile; mais dans le fond je crois, qu'il faut, qu'il soit ou agréable lui-même, ou servant à quelqu' autre, qui nous puisse donner un sentiment agréable, c'est à dire le Bien est agréable ou utile et l'honnête lui-même consiste dans un plaisir d'esprit .... il est impossible quoiqu'on dise d'être détaché du bien propre.

[3]) Ehrlich währt am längsten. Honesty is the best policy. Unrecht schlägt seinen eigenen Herrn. Alle Schuld rächt sich auf Erden. Die Sonne bringt es an den Tag. Lügen haben kurze Beine. Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht. Der Krug geht so lange zu Wasser, bis er bricht. Friede ernährt, Unfriede verzehrt. Ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen. Wer Andern eine Grube gräbt, fällt oft selbst hinein.

Berücksichtigung des Totalwerths unserer Handlungen, für eine wirklich um- und einsichtige Ökonomie des individuellen Glücks lässt sich wirklich mancherlei Empfehlendes beibringen. Man kann sich der Aufgabe nicht entziehen, principiell zu prüfen, wie weit das wohlunterrichtete, die vollen Folgen mitbedenkende und der Einsicht gemäss verfahrende Eigeninteresse in der Moralisirung der Handlungen vorwärts zu bringen vermag. Man kommt auf diesem Wege den Anforderungen der vulgären Moral wirklich sehr nahe. Ja es steht zu vermuthen, dass wenn alle Menschen nach voller Einsicht ihr eigenes Interesse verfolgten, es sehr viel besser, befriedigender in der Welt aussehen würde.

Die nothwendige Vorbedingung alles Lebensgenusses ist die Gesundheit. Um sie zu erhalten, muss man heftige Affecte, wüste Leidenschaften und sinnliche Ausschweifungen vorsichtig vermeiden. Mässigkeit im Essen, im Liebesgenuss und in allen Gefühlsregungen vermag allein die Integrität und Frische der Leistungs- wie Genussfähigkeit zu erhalten. Die antike Sophrosyne lässt sich auf diesem Wege vollständig begründen. Auch die tapfere Entschlossenheit Mühsalen und Gefahren gegenüber und die Resistenz gegen Reize und die Herrschaft über weichliche Sentiments ist von hohem Nutzen; oft genug müssen wir Unbequemlichkeiten auf uns nehmen, Leiden und Schädlichkeiten riskiren, um grösseren Uebeln auszuweichen, grössere Vortheile zu erlangen; und die Widerstandsfähigkeit stählt gegen die Schläge des Schicksals.

Der bornirte Egoismus kommt bald zu Fall, aber der fernsichtige, welcher nächstliegende Vortheile aufgibt, um fernere, aber grössere zu erlangen, braucht, wenn er alle Wahrscheinlichkeits- und Werthgrade gehörig in Anschlag bringt, nirgends anzustossen. Schwerlich wird der Croupier am Spieltisch im Interesse der Bank betrügen; es ist zu schwierig unter so viel interessirten Augen; der Schaden der Entdeckung wäre unverhältnissmässig gross, er wäre irreparabel. Der Verwalter öffentlicher Gelder, wie der Träger öffentlichen Vertrauens müssen ähnlich denken. Es

gibt ja Fälle genug, wo man glaubt, es wagen zu können, den Geboten des Anstands und der Pflicht sich zu entziehen: aber wenn es doch herauskommt, so sind wir gebrandmarkt, vielleicht auf immer geschändet; es ist nicht wieder gut zu machen. Und selbst wenn uns nichts bewiesen werden kann: schon der Anfang des Misstrauens, die blosse Regung des Verdachts ist uns schädlich, oft verderblich. Die Furcht, man könne uns nachschleichen und nachkommen, vergiftet unsere Freuden. Und jeder geglückte Anfang reizt zur Fortsetzung; jeder Schritt vorwärts aber vergrössert die Gefahr und stärkt die Kraft der Reize.

Wie ich in den Wald hineinschreie, so schallt's wieder heraus: Wenn ich Verwandte, Freunde, Bekannte, Collegen ungefällig, unliebenswürdig, abstossend, grob, lieblos u. s. w. behandele, so werde ich von ihnen dasselbe zu erwarten haben. Wer umgekehrt das Geschick ausbildet, sich Zuneigung zu erwerben, schafft sich Trost und Hilfe in der Noth und angenehme Geselligkeit für müssige Stunden; der Unbeliebte, anstössig Lebende steht bald isolirt. Vertrauen findet, wer es zu verdienen weiss. Wohlthun erweckt Erkenntlichkeit. Der loyale Biedermann wird von der Anerkennung Aller getragen; Ehren über Ehren häufen sich auf sein Haupt. Der sittenwidrig Lebende schafft sich selbst innere Sorgen, Unruhen und Beängstigungen, bekümmert und ärgert Verwandte und Bekannte, erfährt von allen Seiten Vorwürfe und Unfreundlichkeiten. Lord Byron schrieb einst in sein Tagebuch: „Ich erkenne, dass ohne die verwünschte Tugend doch keine Ruhe, kein Glück hier zu finden". Moralische Genüsse haben auch den Vortheil vor sinnlichen, physischen, dass sie nicht so wie letztere von der Gunst der Umstände abhängig sind; (diese fehlt oft dann am meisten, wenn die Seele ihrer am heftigsten bedarf). Milde, gesellige, friedliche, wohlwollende, dankbare Regungen beglücken; Neid, Hass, Zorn, Rachsucht, hinterhaltiges und galliges Wesen zehren am inneren Frieden. Wer nie einem Wesen wohlgethan oder Liebe erwiesen hat, geht kalt, verstimmt und öde durch's Leben hin und sieht

am Ende schmerzvoll bewegt auf seine Tage zurück; keine dankbare Erinnerung bewahrt seinen Namen.

Theilt man seine Zeit und Kraft ökonomisch ein und benutzt sie fleissig, so kommt man in der Welt gut vorwärts. Der Umsichtige, Sorgfältige, Sparsame überholt bald den Indolenten und Verschwender. Gegen Kunden und Klienten muss man coulant sein, um sie zu halten. Massen kleiner Gewinne sind meist viel werthvoller als ein grosser. Im industriellen Kampfe entscheidet nicht die engbegrenzte, niedrige Zwecke verfolgende Schlauheit, sondern das gründliche Wissen, die das Kleine wie das Grosse, das Einzelne wie das Allgemeine gleichmässig erfassende Intelligenz und Tüchtigkeit. Fachbildung und Ehrlichkeit sind gleich unerlässliche Requisite zu commerzieller Prosperität. Wer für polizeiliche Ordnung, öffentliche Gesundheits- und Armenpflege, gesetzliche Regierung, gute Kindererziehung, sociale Wohlfahrt thätig ist, sorgt indirekt auch für sich selbst: ja bei der täglich immer weiter um sich greifenden und immer tiefer dringenden Solidarität der Interessen kann man gar nicht absehen, wie weit man seine Sorge und Theilnahme ausspannen müsste, um alle Stellen zu treffen, von denen eventuell dem Eigenleben selbst Vortheile und Nachtheile zufliessen können.

Und auch dies kann man sich nicht verhehlen, dass uns selbst auch der Egoismus Anderer unter Umständen erwünschter ist, als ihr bloss sympathischer, wohlwollender und hilfsbereiter Eifer. Eine Frau würde sicher sehr unglücklich sein, wenn ihr Mann nur liebevoll gegen sie handelte, um ihr Freude zu bereiten, während er selbst keine Ansprüche erhöbe: er soll sich selbst auch glücklich fühlen wollen. In geringfügigeren Graden passt dieses Verhältniss auch auf die Fälle der Geselligkeit, Freundschaft und Dankbarkeit. Sympathie und Bereitwilligkeit findet keinen Anhalt und kein Actionsfeld mehr, wenn Jeder, mit seinem Loose zufrieden, nur nach aussen beglücken möchte. Bentham hatte ganz recht, wenn er meinte, Adam und Eva hätten, absolut unselbstisch und nur für einander besorgt, dem Leben der

Menschheit ein frühes Ende bereitet. Schon Hesiod rühmte neben dem verhassten Zank der Processe den heilsamen Wettstreit der Arbeiter und Künstler. Aber hinter diesem Wettstreit steht der Egoismus, das persönliche Interesse. Der Trieb nach Verbesserung der eigenen Lebenslage ist nicht bloss das mächtigste Reizmittel zur Arbeit und Sparsamkeit und durch dieselben zum besseren eigenen Fortkommen, sondern auch zur Steigerung der Tüchtigkeit der Concurrenten und letzten Endes der gesellschaftlichen Production. Der auf den Erwerb bedachte, fortschreitend die Productionsmittel vermehrende und verbessernde Kapitalist eröffnet immer neue Quellen des Nationalreichthums. Der egoistische Wettbewerb der Producenten und Kaufleute bringt den Abnehmern und Consumenten die Waren am billigsten in die Hand. Der Käufer wie der Verkäufer gewinnen, obwohl sie beide ganz egoistisch verfahren. Ohne dass irgend ein regulirendes Agens idealistischer oder sympathischer Art eingreift, kann man im Ganzen darauf rechnen, dass der Markt im Verhältniss zur Nachfrage (d. h. zum Bedürfniss) versorgt sein wird. Man reist bequemer und behaglicher in Gegenden, wo es Gasthöfe gibt, als wo man die Gastfreundschaft in Anspruch nehmen muss. Max Stirner[1]) sagt so übel nicht: „Ich will lieber auf den Eigennutz der Menschen angewiesen sein, als auf ihre Liebesdienste, ihre Barmherzigkeit; jener . . . lässt sich erkaufen. Womit aber erwerbe Ich Mir den Liebesdienst? Es kommt auf den Zufall an, ob Ich's gerade mit einem Liebevollen zu thun habe. Der Dienst des Liebreichen lässt sich nur erbetteln.“

Und wenn man das wirkliche Leben ansieht, so scheint es sogar fast grausam, etwas Anderes anzurathen als schlechterdings nur den Egoismus. Neben entlarvten oder nicht entlarvten, aber schon verdächtigen oder in dem Heiligenschein der Respectabilität noch unbehelligt herumschleichenden Heuchlern, die eigentlich hinterlistige Füchse und bös-

[1]) a. a. O. S. 414.

artige Schurken sind, neben den feinen Rechnern, welche auch die Berufstreue und Gerechtigkeit nur als Mittel vorwärts zu kommen benutzen, welche nur darum milde und freundlich sind, weil sie die aufregenden und verzehrenden Folgen des Neides und Hasses scheuen, welche nur darum für öffentliche Gesundheitspflege u. s. w. thätig sind, weil sie die gefährlichen Ausstrahlungen epidemischer Krankheiten u. s. w. fürchten: neben diesen und ähnlichen Typen scheint für reines Wohlwollen, für Uneigennützigkeit, Entsagung und Hingabe kaum noch ein Ort zu sein. Der uninteressirte Beobachter müsste, scheint es, die guten und zarten Seelen geradezu beklagen, welche mitten im Wogendrang des concurrirenden Eigennutzes und der Bosheit glauben sollten, ein Elysium der Pflichttreue, des Edelmuths und der Liebe gründen, gewinnen und behaupten zu können.

Zum Schluss mag auch dies nicht verschwiegen werden, was systematische und unsystematische Theoretiker des wohlverstandenen Interesses uns immer wieder einschärfen: nämlich, dass auch der Nicht-Egoismus — im Grunde egoistisch sei; dass es gar keine unselbstischen Motive geben könne, weil jedes Interesse an einer fremden Sache oder Person doch eben immer das meinige sei; dass auch Handlungen aus Sympathie, Pflicht und Humanität, dass sogar ascetische Handlungen, da sie doch immer meine Handlungen sind, gar nicht anders erfolgen können, als weil ich an ihnen mehr Freude, resp. weniger Unlust habe, als an ihrer Unterlassung oder ihrem Gegentheil. Wonach alle Moral denn immer wieder bloss auf die praktische, politische, technische Frage hinausliefe, welches Mittel im öffentlichen und socialen Interesse ergriffen werden soll, um die einzelnen Individuen in die Gewöhnung und Neigung zu gemeinnützigen Handlungen hineinzuziehen: das platonische der Aufrichtung verehrungswürdiger Ideen oder das helvetius'sche der Aussetzung von Belohnungen und Bestrafungen oder das benthamsche der umfassenden Sympathieerregung — oder vielleicht aller dreier zusammen?

19. Kritik und definitive Verwerfung der Lehre vom wohlverstandenen persönlichen Interesse.

Wenn man in der aufgeworfenen Frage klar sehen will, muss man sich vor Allem nicht von der am Schluss des vorigen Paragraphen reproducirten Sophistik gefangen nehmen lassen, als fliesse auch die Uneigennützigkeit aus Egoismus. Soll die ganze Angelegenheit nicht überhaupt auf eine öde und leere Wortkrämerei hinauslaufen, so müssen die Unterschiede, um welche sich hier Alles dreht, begrifflich gehörig herausgearbeitet, festgehalten und eindeutig praecisirt werden.

Ich meine erstens den Unterschied zwischen ursprünglich im Eigenbewusstsein entstandenen und zwischen sympathischen Wohl- und Wehegefühlen. Es ist z. B. ein radicaler Unterschied zwischen selbstgehabtem und mitgefühltem Hunger oder Zahnschmerz. Wenn wir von persönlichem Interesse reden, sollten wir immer an erster Stelle an die ursprünglichen Gefühle denken und es berücksichtigen, wie unvergleichlich viel grösser das „Interesse" ist, Gefühle dieser Art, wenn sie schmerzlich sind, von sich abzuwehren, als das Mitleid, das selbst sogar eine Süssigkeit besitzen kann, die zu gar keiner Gegenwirkung anreizt.

Dies führt sogleich auf den zweiten Unterschied: ich meine den zwischen ursprünglichen, natürlichen, von gegenwärtigen Unlustgefühlen angeregten und auf Befreiung und Befriedigung, Lust und Vortheil gerichteten Begierden — wie Hunger, Durst, Geschlechtstrieb, Habsucht, Ehr- und Herrschsucht, Rachsucht — und jenen zunächst mit Unlust übernommenen Anstrengungen, Entsagungen, Opfern, bei denen wir es nicht von Anfang an wissen oder, wenn man es uns sagt, es nicht glauben können, dass es möglich sei, am Ende auch an ihnen Freude und Befriedigung zu finden. Wenn letztere — manchmal, keineswegs in der Regel oder gar immer — als Ergebniss — oft eines längeren, mühevollen Processes —, als ἐπιγιγνόμενον τέλος, um mit

Aristoteles zu reden[1]), herausfallen, so kann man nur im sophistischen Spiele sagen, dass man schon beim Beginn jener Uebernahmen mit Rücksicht auf sie, also „egoistisch“ gehandelt habe. Nur dann sind dergleichen Opfer, Entbehrungen und Mühen egoistisch zu nennen, wenn sie unter directer Beziehung auf Befriedigung jener ursprünglichen Begierden stattfinden; sie sind es nicht, wenn Sympathie, wenn Interesse an der Erhaltung objectiver Güter, wenn Pflichtgefühl dahinter steht. Sie sind im letzteren Falle vom Standpunkte des persönlichen Interesses zunächst Unklugheiten. Vertreter der Lehre des wohlverstandenen Interesses, wie Helvetius, rechnen daher auch gar nicht darauf, dass der Egoismus von vornherein zu ihnen geneigt sei, sondern suchen nach Hilfsreizen, um die im gesellschaftlichen Interesse nothwendige — wenn auch nur äusserliche — Hinneigung zu ihnen künstlich hervorzubringen.

Es ist etwas Anderes, ob ich dem Freunde wohl thue, weil ich ihn liebe und etwas Anderes, ob ich seine Freundschaft suche, damit er mir wohlthue und Freuden bereite; im zweiten Falle handle ich „selbstisch“, im ersten nicht. Wer einem Nothleidenden aus Mitleid, ohne Hintergedanken, oft ohne auch nur seinen Namen zu verrathen, vielleicht sogar durch Mittelspersonen Hilfe bringt, thut es vielleicht doch gern, aber was ihm zunächst als bewusster Zweck vorschwebt, ist das Wohlsein des Andern, nicht das seinige; an der Freude, die ihm das Gelingen verursacht, zeigt sich vielleicht ihm selbst erst, dass er einem — ursprünglichen (geerbten) oder angebildeten — Triebe gefolgt ist. Desdemona stirbt, von ihrem eigenen Gatten gemordet, schuldlos; aber sie verräth ihn nicht. „Wer hat die That vollbracht?“ — „Niemand — Ich selbst. Empfiehl mich meinem güt'gen Herrn!“: an wessen Wohl und Interesse denkt sie bei dieser Antwort, als dem nächsten, sie bestimmenden Zwecke?

[1]) Vgl. o. S. 102, Anm. 7.

Die Vertreter der Ansicht, dass auch die sympathischen, wohlwollenden, socialen, pflichtmässigen und aufopferungsvollen Handlungen letzten Grundes egoistisch seien, haben nur insofern nicht unrecht, als der blosse Schein derselben gewiss sehr viel weiter sich erstreckt, als wir glauben; als es allerdings feine Klüglinge genug gibt, welche mit ihren Zuvorkommenheiten gleiche oder grössere Dankbarkeit hervorrufen, welche durch legales und wohlthätiges Verhalten ihrer Eitelkeit Ehren und ihrem Geschäft Credit und Zuspruch verschaffen wollen; als das sogenannte gute Herz oft nichts weiter ist, wie ein reizbares Nervensystem; als der Wohlthätige oft nur den verdriesslichen und lästigen Anblick des leidenden oder verkrüppelten Bettlers sich vom Halse schaffen will; als es Temperamente und Constitutionen gibt, denen friedliches, einträchtiges, freundliches Zusammenleben mit Andern so sehr das Bequemste ist, dass sie es mit würdigen wie mit unwürdigen Personen gleichgut aushalten, und denen der egoistische Kampf für eigene Vortheile ebenso verhasst ist, wie das Eintreten für die Wahrheit und das Recht; die beide Arten vermeiden, weil sie ihnen lästige und schädliche Aufregungen machen.

Aber nicht alles Wohlwollen, nicht alles uneigennützige und pflichtmässige Verhalten erklärt sich so. Man kann für Andere handeln, ohne für sich selbst etwas zu erhoffen und lucriren zu wollen. Selbst La Rochefoucauld nimmt in den Belegen für seine pikante „Wahrheit“, que l'amour-propre est le mobile de tous, trotz aller Übertreibungssucht nur das souvent in Anspruch; sagt nur, dass es oft schwierig sei, wirkliche und echte Güte, Hingabe und Selbstverleugnung von Temperamentsschwächen, feinen Ködern und Fallstricken zu unterscheiden[1]). Aber dass reine Uneigennützigkeit überhaupt nicht anzutreffen, dass die „Tugend“ ein leerer Wahn sei und nirgends geübt werde, hat er nicht nachweisen können.

[1]) Z. B. L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission, dont on se sert pour soumettre tout le monde. Il est difficile de distinguer la probité de l'habilité (Maximes 293; 170).

Jedenfalls muss, wenn nicht die conträrsten Begriffe leichtfertiger Weise vermischt werden sollen, zwischen Genusssucht, Eitelkeit, persönlicher Hygieine und Geschäftsökonomie einerseits und Pflichtgefühl andererseits, zwischen Klugheit und Tugend, zwischen Eigennutz und Uneigennützigkeit ein prinzipieller Unterschied statuirt und stricte festgehalten werden. Es ist ein ebenso gewaltsamer Missbrauch der Sprache[1]), wenn man freudig gethane Pflicht und unreflectirtes Wohlwollen interessirt nennt, wie wenn man — was englische Moralphilosophen der Butler'schen Schule factisch thun — in den Opfern, welche die klugrechnende oder verblendete Leidenschaft (z. B. der Geiz) sich auferlegt, uninteressirte Regungen[2]) sieht. Der schottische Philosoph Th. Brown bemerkt gut[3]), dass wenn man wohlwollende Affectionen selbstisch nennen wolle, man mindestens zwei verschiedene Klassen selbstischer Handlungen annehmen müsse: erstens solche, wo das Selbst direct Object ist, und eine zweite, diejenigen Handlungen umfassend, die gewöhnlich „disinterested" genannt werden. Und wenn — kann man vielleicht hinzufügen — alle Handlungen der temporären Entsagung[4]) uninteressirt heissen sollen, so muss

[1]) Vgl. J. St. Mill, Logic, IV, 4. 6 (7II, 234): What is virtue? What is a virtuous character? Among the different theories on the subject .... there was one, according to which virtue consists in a correct calculation of our own personal interests .... Suppose now that the partisans of this theory .... had seriously endeavoured and had succeeded in the endeavour to banish the word disinterestedness from the language; had obtained the disuse of all expressions attacking odium to selfishness or commendation to selfsacrifice, or which implied generosity or kindness to be anything but doing a benefit in order to receive a greater personal advantage in return: Need we say, that this abrogation of the old formulas for the sake of preserving clear ideas and consistency of thought, would have been a great evil? .....

[2]) Danach würde die Frau, die man im letzten Winter in ihrem Zimmer erfroren fand, weil sie sich aus Geiz die Stube nicht hatte warm machen wollen, „uninteressirt" gehandelt haben: in ihrem Unterrock hatte sie über 100 000 M. in Gold und Kassenscheinen.

[3]) Lectures, IV, 63.

[4]) wie die in Anm. 2 erwähnte.

man wiederum zwei Classen unterscheiden, solche, die den eigenen, und solche, die den fremden Nutzen dabei zum Ziele nehmen; beide würden weiter in solche zerfallen, die den wirklichen und in solche, die bloss einen vermeintlichen Nutzen verfolgen, ferner in solche, die ihr Ziel erreichen und solche, die es verfehlen. —

Man wird das Wohlwollen und die Selbstlosigkeit nicht ohne Weiteres der Sittlichkeit gleichsetzen dürfen: es gibt Uneigennützigkeiten, die ebenso pflichtwidrig wie unklug sind: hier kommt es nur darauf an, dass die Tugend von dem klug rechnenden Interesse losgelöst werde. Zwar behaupten es seit Sokrates'[1]) Zeit Utilitaristen immer wieder, dass man die eigene Glückseligkeit am sichersten erlange, wenn man alles Unrecht meide und treu seine Pflicht thue. Indessen, was in vielen Fällen zutrifft, ist in andern offenbar unrichtig, ja den Thatsachen schnurstracks zuwiderlaufend. Es ist nicht Jedem gegeben, sich dahin zu gewöhnen, dass er mit Freuden thut, was er soll, dass ihm nichts über die Ruhe und den Frieden eines guten Gewissens geht. Ja man kann behaupten, dass die Zahl derer, welche durch die Anforderungen der landläufigen Moral äusserlich und innerlich unglücklich werden, eine sehr beträchtliche ist. Und niemals wird eine Moral allen Einzelnen soviel Glückseligkeit in Aussicht stellen können, als sie unter Umständen durch schlaue und rücksichtslose Verfolgung unmoralischer Denkweisen zu gewinnen hoffen können. Im Sinne des Egoismus ist es so unrecht nicht, eine Lais und Ninon zu preisen, welche die bleiche Tugend in Arbeit und Entsagung verkümmernder Jungfrauen verachteten. Wer mag behaupten, dass der glücklich Desertirende, von patriotischen Gefühlen nicht behelligte Feigling sich unglücklicher mache, als sein pflichtgetreuer Kamerad, dem ein Granatsplitter langjähriges Siechthum und einen qualvollen Tod bereitet. Die Pflicht fordert unzählige Opfer, die sie nicht von Fall zu Fall durch entsprechende Aequivalente ver-

[1]) Vgl. Xen. Mem. II, 1. 14; III, 7. 9; 9. 12 f.; IV, 4. 16 ff.

güten kann. Und die Gewissenlosigkeit bringt nicht immer zu Falle. Die Millionen werden, sagt ein bekanntes Wort, nicht gewonnen, ohne dass man mit dem Ärmel das Zuchthaus streift; aber mancher Kluge wagt's doch darauf, gewinnt sie doch und giesst damit über sein Leben denjenigen Schimmer aus, an welchem er doch die intensivste und dauerndste Freude hat. Viele Sünder und Schurken ereilt die Nemesis in Gestalt des Strafrichters oder der öffentlichen Meinung; aber eine sehr grosse Anzahl kommt nicht bloss ungestraft durch, sondern sogar zu hohen Ehren. Die Staatsgewalt und die öffentliche Meinung werden sich vielleicht allmählich mit noch wachsameren Control- und strengeren Strafapparaten ausstatten. Aber selbst eine ideal gesteigerte Aufsicht und Gewalt, selbst der exacteste Sicherheits- und Verfolgungsmechanismus würde glückliches Entkommen, ja Emporsteigen bedenklicher und gemeiner Individuen nicht verhüten können. Und niemals wird es möglich sein, volle sociale Garantie zu schaffen, dass der würdigste Charakter das höchste Glück geniesse.

Allerdings ist Gewissensunruhe eine sehr quälende Pein; aber der verstockte Bösewicht fühlt sie nicht; und oft hat ein genusssüchtiger Egoist eine geistige Elasticität und Heiterkeit des Temperaments, die ihn weit über die Beängstigungen des Gewissenhaften hinaushebt[1]).

Freilich kann das Bewusstsein, der Pflicht ein Opfer

[1]) Diesen Punkt hat auch Kant gut beleuchtet. Er bemerkt (Kr. d. pr. Vern. a. a. O. VIII, 253 f.), es sei ein Fehler Epikurs und aller derer, welche auch uneigennützige Handlungen eudaemonistisch verrechnen, „die tugendhafte Gesinnung in den Personen schon vorauszusetzen.“ „In der That kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewusst ist; weil, bei jener Gesinnung, die Verweise, die er bei Übertretungen sich selbst zu machen .... genöthigt seyn würde .... ihn alles Genusses der Annehmlichkeit .... berauben würden ....; ehe er noch den moralischen Werth seiner Existenz so hoch anschlägt, kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewusstseyn seiner Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?“ (Vgl. Tugendlehre, a. a. O. IX 220 f.; 232 f.; Versuche in der Theodicee, a. a. O. VII, 394 f.).

gebracht zu haben, innerlich tief beseligen; aber welcher „Rechner“ möchte, wenn die Aufforderung an ihn herantritt, für seine Freunde, für die Ehre, für's Vaterland, für seine Ueberzeugung sein Leben zu lassen, die wenigen Secunden der inneren Befriedigung für eine entsprechende Entschädigung halten? Vom Standpunkt des Calcüls ist ein solcher Opfertod ebenso absurd, als ob man — um ein treffendes Wort von Ihering zu wiederholen — seinen Ofen mit Werthpapieren heizen wollte.

Und das, wozu das wohlverstandene Interesse antreibt, deckt sich nur unvollkommen mit dem, was Pflicht gebietet. Gewiss wird interessirte Klugheit die Gesundheit zu erhalten suchen und darum sinnliche Ausschweifungen scheuen. Aber die Moral fordert unter Umständen, dass man nicht bloss die Gesundheit, sondern dass man das Leben selbst auf das Spiel setze; engherzige Gesundheitshypochondristen sind oft zu keiner edlen, jugendfrischen Pflichterfüllung mehr fähig. Gewiss zeitigt der Sinn für Freundschaft Zuvorkommenheit und Gefälligkeit; aber Freundschaften und Verbrüderungen werden auch zu ehr- und gewinnsüchtigen, ja zu verbrecherischen Zwecken geschlossen. Gewiss regt der Wunsch, in der Welt vorwärts zu kommen, seine Concurrenten zu schlagen und Carrière zu machen, mancherlei Selbstbeschränkungen, Anstrengungen und gemeinnützige Thätigkeiten an; aber der Egoismus, der alle eigenen Kräfte so fruchtbar als möglich macht, geräth in seiner Unersättlichkeit auch darauf, die Nothlage und Unerfahrenheit Anderer auszubeuten, erlaubt sich Wucher, Prellerei, Erpressungen und führt die grössten nicht bloss sittlichen, sondern auch ökonomischen Gefahren herauf. Wer Achtung und Ehre geniessen will, muss gewiss Rücksichten nehmen; aber in corrumpirten Zuständen hilft Liebedienerei gegen Mächtige doch sehr viel weiter als Charakterstärke. Oft findet sich der Brave mehr isolirt als der höfliche, glatte, interessante oder wohl gar einflussreiche Schurke. Gewiss nutzt notorischer Gerechtigkeitssinn. Aber es gibt Verhältnisse genug, wo die Larve der Gerechtigkeit dieselben Dienste thut

wie die Gerechtigkeit selbst, und daneben noch alle Vortheile der Ungerechtigkeit sichert.

Man beruft sich zur Vertheidigung der sittlichen Fruchtbarkeit des wohlverstandenen Interesses auch auf die Thatsache, dass unter dem höchsten Gesichtspunkt die ganze oder wenigstens die ganze civilisirte Menschheit im Kampfe mit der Natur solidarisch sei, und dass auch innerhalb dieses Rahmens, je enger und einheitlicher sich eine Gruppe oder Classe oder Nation zusammenschliesse, je mehr Alle für Einen und Einer für Alle stehen, desto grösser der Ertrag der gemeinschaftlichen Arbeit, desto grösser also auch der Zuwachs an Glück für jeden Einzelnen zu werden verspreche, so dass Jeder es als das Beste auch für sich begreifen müsse, der Gesellschaft seine Dienste zu widmen, um indirect um so grösseren Lohn zu gewinnen. Indessen diese Solidarität Aller ist noch so weit davon entfernt, alle wirklichen und vermeintlichen Klassen- und Privatinteressen überwunden zu haben und allgemein gefühlt oder auch nur erstrebt zu werden, dass rechnende Klugheit schwerlich darauf hin viel wagen mag; dass die Rücksicht auf den Zufall, sowie auf die geheime Gegenaction der Gesellschaft und die individuelle Gunst der Gelegenheit es nicht meistens doch als unendlich viel vortheilhafter darstellen sollte, die vorhandenen Solidaritätsgefühle im eigenen Interesse arbeiten zu lassen und heimlich für sich ausschliesslich das letztere zu verfolgen. —

Schliesslich noch ein Argument, das gegen die Moral des wohlverstandenen Interesses spricht. Es ist kantisch gefärbt[1]), seinem Kern und Gehalt nach aber durchaus gemeinverständlich. Alle ernste Pflicht tritt auf mit einem kategorischen: Du sollst! Wer würde wohl den Eingebungen

[1]) Vgl. Grundlegung, WW. VIII, 43 f.; hierher gehört auch der — abgesehen von der transcendentalphilosophischen Verbrämung äusserst treffende — Nachweis, dass es „das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist, wenn die eigene Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird“ (Kr. d. pr. Vern. § 8, Anm. II, a. a. O. S. 147ff.; vgl. ebenda § 1, S. 127, § 3, S. 135 u. ö.)

der Klugheit diese Formulirung geben wollen? Als Rathschläge werden sie auftreten, nicht als Befehle; hypothetisch werden sie sein, nicht kategorisch. Sie werden sagen: Wenn Du glücklich werden willst und Du in dieser Handlungsweise Deine Lust, in dieser mehr Lust als in jener findest, so wirst Du gut thun u. s. w. Aber weshalb sie fordern sollen, glücklich zu sein oder seine Lust an Etwas zu haben, können sie auf keine Weise verständlich machen. Die Moral muss also entweder aufhören mit ihrem: Du sollst! oder die Rechnungs- und Klugheitsmoral ist nicht die echte.

Das Erste behaupten die consequenten und unverblümten Egoisten. Sie halten alle Pflichtgefühle für eine Schwärmerei oder Narrheit. Für sie gibt es kein: Du sollst! Nach M. Stirner[1]) muss auf die beiden das Ich seiner Souveränetät entfremdenden Geschichtsperioden: die „kirchliche“ und die „sittliche“ nunmehr die „egoistische“ folgen.

Das Andere ist unsere Meinung. Wir glauben nicht, dass die ganze bisherige Geschichte in ihren moralischen Werthschätzungen und Formulirungen einer ungeheuren Verirrung, Phantasterei und Selbsttäuschung unterworfen gewesen sei; sondern wir sind der festen Ueberzeugung, dass sie — trotz allen Wechsels und Irrthums — in der Begründung und auch in Detailbestimmungen im Allgemeinen und Wesentlichen immer das Richtige im Auge gehabt und in der Überzahl der Fälle auch getroffen hat. Und so bleiben wir auch dem Pflichtbegriff und dem: „Du sollst!“ verhaftet.

Nicht freilich so, dass wir nach Art der platonisirenden Moral etwa nur Pflichten kennten und keine Rechte, oder letztere hinter ersteren unverhältnissmässig zurücktreten lassen möchten. Im Gegentheil: wir sind gesonnen, beide Begriffe neben einander gleich stark zu berücksichtigen. So mindert sich auch etwas die Härte oder Grausamkeit, von der im vorigen Paragraphen[2]) die Rede war. Wir mögen dem Menschen nicht zumuthen, in einer Welt der überwie-

[1]) Vgl. o. S. 17 f.
[2]) S. 197.

genden Selbstsucht und Bosheit nur Pflichten und Opfer auf sich zu nehmen: wir wollen auch auf seine Rechte und Befugnisse halten. Aber allerdings: ganz ohne entsagungs- und arbeitsvolle Übernahmen kann es auch in unserer Moral nicht abgehen; auch sie muss unter Umständen die Forderung stellen, aus sittlichen Gründen nicht bloss diese oder jene Lust, sondern sogar die Grundbedingung alles Genusses, das Leben selbst, zu opfern. Nicht umsonst haben wir die Coincidenz des Sittlichguten mit dem Kluggerechneten abgelehnt.

Bei welcher Position denn freilich vorläufig die Schwierigkeit stehen bleibt, welches wohl die verpflichtende Kraft und der verbindende Grund sein möchten, die uns mit Aussicht auf Erfolg Zumuthungen stellen dürfen, welche über das, was unser persönliches Interesse erheischt, nicht bloss hinauslangen, sondern demselben oft schnurstracks entgegenlaufen.

Zweiter Abschnitt: Die positivistische Ethik.

Erstens: Die Grundlegung.

20. Der sociale Ursprung der Moral und des Rechts. Das höchste Gut.

Wir sind durch unsere bisherigen Kritiken und Deductionen in eine Position gleichsam hineingedrängt, von der wir nur wünschen können, dass sie sich als eine allseitig befriedigende erweise. Wir würden sonst wirklich nicht wissen, wohin wir mit der Begründung der Moral uns noch flüchten sollten.

Einer absoluten Umbildung oder Verleugnung der traditionellen Grundanschauungen völlig abgeneigt, suchen wir den Grund von Pflichten, die nicht bloss Befriedigungen unserer natürlichen Begierden oder wohlverstandenen Interessen sind. Die in gleicher Absicht von Platonikern beliebte Eröffnung eines jenseitigen Lebens, ebenso wie die Kantische

Erweiterung über alle Vernunftwesen[1]) lehnten wir, auf das Irdische und Menschliche uns beschränkend, ab. Die Ableitung der Pflicht aus Willkürbestimmungen übermächtiger Gewalten erschien uns als eine völlig ungenügende Begründung. Der Ascetismus, die Verurtheilung der Lust als solcher, war uns so absurd, wie sie es Bentham war. Die platonisirende Bemühung, die Lust durch lustfremde — heteronome oder autonome — Ideen zu reguliren, ergab uns auch kein Resultat. Wir fanden uns aus dem Reiche der Ideen in den Kreis der Gefühle, Bedürfnisse, Begierden und Interessen geworfen. Wenn nun die eigenen Begierden und Bedürfnisse die Moral, wie wir sie im Sinne der Vergangenheit verstehen, nicht hervorzutreiben vermögen, so scheint nichts weiter übrig zu bleiben, als ihren Ursprung und Grund in den Bedürfnissen und Ansprüchen der Menschen ausser uns zu suchen. Das ist die Position, in die wir uns selbst hinein disputirt zu haben scheinen. Es ist klar, dass wenn sie die einzig haltbare sein sollte, die Moral ursprünglich heteronom wäre: die etwaige Übereinstimmung des eigenen mit dem fremden Willen wäre eine zufällige oder erworbene.

Von vornherein kann ein äusseres Zeichen für diese Aussicht günstig einnehmen. Von jeher haben unter den natürlichen Trieben die sympathischen als der Sittlichkeit näher stehend gegolten, als die idiopathischen; selbst Kant, „pathologischen“ Regungen im Allgemeinen rationalistisch abgeneigt, sieht im Mitgefühl „eine der Moralität sehr diensame Anlage“[2]). Man möchte vermuthen, dass diese Bevorzugung daher kommt, weil Sympathie den Andern nützlicher ist als Egoismus.

Aber sofort meldet sich auch eine conträre Gedankenreihe. Wenn, wird man denken, unsere eigene Scheu vor Unlust und unsere Begierde nach Bedürfnissbefriedigung und Lust zu jener feierlichen Werthbelegung, welche wir

[1]) Vgl. o. S. 165.
[2]) WW. IX, 300.

den moralischen Gütern zukommen lassen, auf keine Weise führt: worin kann der Vorrang derselben Strebungen bei Andern, worin kann er vor Allem für uns bestehen? Was kann mich bestimmen, ihnen eine soviel höhere Dignität beizulegen, dass ich mich veranlasst finde, wie einem erhabenen: Du sollst! gehorsamend, meine Lustbegier ihnen zu Liebe einzuschränken, mich zu resigniren, ja unter Umständen mich selbst zu opfern? So gefasst, kommt der neue Gedanke wie eine Absurdität heraus, die als solche jeden Vergleich mit derjenigen, die wir im Ascetismus verwarfen, aushalten kann. Man möchte glauben, dass die Vertreter des wohlverstandenen Interesses zum Theil durch diese Thorheit abgeschreckt worden sind. Sie ist die Vollendung jenes Widersinns, den unter Andern z. B. Schleiermacher in dem Verhalten des Sympathischen und Wohlwollenden herausgestellt hat, der fortwährend Andern nachläuft, um ihnen diejenigen Begierden zu befriedigen, die er bei sich selbst unterdrückt, und ihnen Genüsse zu praesentiren, die er sich selbst glaubt versagen zu müssen: das mag jenen Andern angenehm genug sein; was aber der unbetheiligte Dritte daran loben soll, scheint nicht abzusehen.

Gleichwohl kann es gar kein Zweifel sein, dass der historische Ursprung unserer positiven Pflichten wirklich in den Erwartungen und Ansprüchen unserer Umgebung liegt.

Wie aber auch andererseits, dass der Werth derselben nicht sowohl in jenen Ansprüchen als solchen, und sollten sie etwa auch noch so willkürlich und zufällig sein, besteht; er ruht auch nicht auf den einzelnen Personen, welche sich an ihrer Geltendmachung betheiligen, — sie haben ja als solche allerdings keinen wesentlich anderen Preis, als wir selbst —: aber er liegt in den objectiven Gütern, welche sie, und zwar nicht isolirt für sich, sondern, mit unsern Ansprüchen in ein angemessenes Gleichgewicht gesetzt, hervortreiben und zur Entwickelung bringen. Die objectiven Güter sind es, welche unsern Pflichten (wie unsern Rechten) ihren objectiven, von Willkür und Belieben unabhängigen Werth verleihen. Ich verstehe aber unter objectiven Gütern

solche, welche bei objectiver Beurtheilung, d. h. bei möglichster Entäusserung von momentaner und persönlicher Befangenheit und bei möglichster Erweiterung des Blicks auf das wohlverstandene Gesammtinteresse einer grösseren Menge fühlender Wesen als werthvoll erscheinen. Als solche objectiven Güter können beispielsweise vorläufig gelten: die Sicherheit des Arbeitsgewinns, der gesellschaftliche Friede, die staatlichen Institutionen und Gesetze, der Culturfortschritt u. s. w.

Ehe ich diesen — wie ich vielleicht werthschätzend hinzufügen darf — sehr einfachen Gedanken in seine Folgen ausbreite, halte ich es für passend, sofort noch ganz besonders darauf hinzuweisen, dass er nicht bloss unsere Pflichten, sondern dass er auch unsere Rechte, dass er beide zugleich, dass er sie als eine unauflösbar verknüpfte Einheit begründet: darin von aller platonisirenden Moral[1]) — die Kantische ausgenommen[2]) — sich ebenso markirt unterscheidend, wie dass er an die Stelle einer Ableitung aus Ideen, die Ableitung aus Bedürfnissen und Interessen setzt.

Es kann und soll ja nicht geleugnet werden, dass die platonische Bevorzugung der Pflichten vor den Rechten — die schliesslich bis zur Ascetik emporsteigt — bei der grösseren natürlichen Schwierigkeit, Pflichten als Rechte auszuüben — wie ja auch sympathische Triebe seltener und schwächer sind, als selbstische — paedagogisch ebenso gut ihre Bedeutung hat und behalten muss, wie wenn man Sympathie vor Selbstsucht empfiehlt. Aber vor dem Forum der Wissenschaft muss abseits aller derartigen Nützlich-

[1]) Vgl. o. S. 63, 81 Anm. 2, 89 f., 131.

[2]) welche im Gegentheil in ihrer Beziehung aller Maximen auf die Würde der menschlichen Gattung (vgl. o. S. 136 ff.) ein mächtiges, ja forcirtes Motiv enthält, die persönlichen Rechte nicht verkümmern zu lassen. Sätze wie: „Lasst Euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füssen treten! Wer sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füssen getreten wird (Tugendl., a. a. O. IX, 291 ff.); schlaffe Duldsamkeit der Beleidigungen ist Wegwerfung seiner Rechte unter die Füsse Anderer und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (a. a. O. S. 323), sind Ausflüsse dieses Princips.

keiten der objective Werth der Sache ins Auge gefasst werden. Und in Zeiten, welchen nachhaltige Predigten in platonisirender und ascetischer Richtung das Rechtsbewusstsein allzusehr verkümmert haben, kann es gelegentlich auch praktisch werden, zum rücksichtslosen Kampf ums Recht anzufeuern. —

Alle Pflichten und Rechte sind Ausflüsse socialer Ordnungen. Es kommt darauf an, den inneren Grund zu erkennen, weshalb man ihnen objectiven Werth zusprechen kann.

Von Natur, ursprünglich, autonom erkennt Niemand Ordnungen über sich an; er vindicirt sich ein „Recht“ auf Alles. Wenn er Andere neben sich duldet und geniessen lässt, so geschieht es aus freier Sympathie und Gutwilligkeit. Erst der kräftige, nachhaltige, drohende Anspruch Anderer und die aus dem Widerstreit der Ansprüche sich entwickelnde Feindseligkeit — der Urkrieg (Aller mit Allen) — schafft Ordnungen: die sich durch historische Processe, durch immer wieder hervorbrechende Zwistigkeiten und erneute Regelungen in diejenigen Einrichtungen, Sitten und Gesetze fortentwickelt haben, durch welche jetzt überall auf der Erde die Willkür sich gebunden findet. Dieselben sind — kurz gesagt — die Resultante der theils zusammenstimmenden, theils einander widerstrebenden Ansprüche und der hinter diesen stehenden, theils aus der Vergangenheit fortwirkenden, theils immer neu sich bildenden gesellschaftlichen Kräfte.

Fragt man nach ihrem objectiven Werth, so kann derselbe natürlich in demjenigen nicht gefunden werden, was blosser Kräfteüberschuss als seinen Willen, sein Interesse oder seine Laune in ihnen ausprägte. Das sicherste Merkmal des Objectiven in der Praxis ist die Erhabenheit über Gewalt und Willkür. Gewalt aber spielt, wie es scheint, in allen normativen Bestimmungen über Menschen eine grosse Rolle: Gewalt übermächtiger Einzelner über andere Einzelne, Gewalt von Majoritäten über Minoritäten. Niemand kann Einschränkungen seiner Freiheit, die er als nur von der Übermacht (oder Hinterlist) ihm auferlegt fühlt, als

Pflichten respectiren, über welche er nicht ein natürliches Recht behielte, wenn es ihm beliebt und sobald er kann, wieder hinauszutreten.

Aber was Gewalt in's Leben führte, wird nicht dauernd als so geartet und solcher Herkunft im Bewusstsein behalten. Die erzwungene Unterwerfung geht — durch complicirte historische und psychologische Processe, die ich anderswo[1]) weitläufiger analysirt habe — nachweisbar allmählich in mehr oder weniger freie Anerkennung über.

Man vergisst den gewaltthätigen Ursprung der Ordnungen und Auflagen; man gewöhnt sich an sie; die zuwachsenden Generationen finden sie schon vor; sie äussern wohlthätige Wirkungen; die Opfer, die sie fordern, werden durch die Sicherheit, die mir dafür gegen Andere gewährt wird, mehr als aufgewogen; es wäre precär, an diesen Ordnungen zu rütteln. Aus sclavischer Furcht vor brutaler Kraft entwickelt sich der Respect. Ich weiss auch jetzt, dass eine übermächtige Gewalt hinter dem: Du sollst! steht; aber es ist mir von Jugend an wie selbstverständlich entgegengetreten; ich habe mich in diese Forderung hineingelebt, habe sie zum Theil für mich, zum Theil für meine Freunde, zum Theil für die Wohlfahrt des Ganzen schätzen gelernt. Ich gehorche nicht aus Furcht, sondern mit demjenigen Maasse von Achtung oder Liebe, das der Art meiner Erziehung, der Fähigkeit, die inneren Zusammenhänge zu durchschauen, und den Befriedigungen entspricht, welche meine egoistischen, sympathischen und socialen Neigungen durch sie erfahren.

Es ist klar, dass eine so begründete Zustimmung gesellschaftlichen Ordnungen doch nur einen annähernd objectiven Werth zu erbringen vermag. Besser, scheint es, würde die Sache liegen, wenn anstatt blinder Instincte und Gewöhnungen freier Entschluss Aller die Zustimmung hervortriebe; wenn die gesellschaftliche Ordnung unter der Idee eines ursprünglichen Vertrages, eines freien Compro-

[1]) Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 178 ff.

misses der verschiedenen Interessen gefasst werden könnte. Aber auch solche gegenseitige Einstimmigkeit kann nicht für zureichend erachtet werden, das zu begründen, was wir suchen. Die Zustimmenden können zum Theil einsichtsbeschränkt sein und wider das eigene Interesse Concessionen machen: es ist nicht abzusehen, aus welchem Grunde sie Etwas aufgeben sollen, das zu halten sie doch die Kraft hätten; und warum sie, wenn sie ungezwungen und entgeltlos Etwas drangeben, nicht gutmüthig den Andern noch mehr zugestehen; und endlich was dergleichen Zugeständnisse überhaupt für einen Werth haben möchten.

Man könnte glauben, dem Übelstande würde endgiltig abgeholfen, wenn alle Betheiligten in der socialen Ordnung ihren Vortheil, ihre volle egoistische Befriedigung finden: aber damit geriethen wir auf Lebensformen, in welchen — abgesehen von ihrem völlig utopischen Charakter — Alles auf die von uns abgewiesene Coincidenz der Pflicht mit dem eigenen Interesse gestellt wäre. Wir kämen nicht zu Pflichten, die — wie wir sie suchen — auch dann noch Werth haben, wenn sie unsern Interessen zuwiderlaufen und uns Opfer auferlegen.

Sobald man die gesellschaftlichen Ordnungen ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt der Einzelansprüche und Einzelconcessionen, sowie des Nutzens, den ihre concreten und speziellen Bestimmungen für die Einzelnen haben, fasst, kommt man in der Ergründung ihres objectiven Werthes nicht von der Stelle. Man kommt immer nur zu abgezählten Zustimmungen, die selbst in ihrer weitest reichenden Form kein absolut allgemeines Urtheil, und nur zu Interessenerwägungen, die keine Pflicht begründen. Man muss zur Grundlegung an die Stelle der distributiv allgemeinen Zustimmung die collectiv allgemeine und an die Stelle des Beifalls zu den Einzelpositionen die fundamentale Zustimmung zu der Aufstellung von Ordnungen überhaupt setzen.

Ich versuche diese beiden Punkte zu erläutern. Freie Associationen und Kaufgeschäfte mag man als Ergebnisse gegeneinander sich setzender Forderungen und Bewilligungen

Einzelner fassen; aber Sitten- und Rechtsorganismen müssen anders angesehen werden. Wenn gekauft und verkauft und eine Actiengesellschaft gebildet wird, da concedirt nur der Dumme oder Gutmüthige oder Grossherzige mehr als sein recht verstandenes materielles Interesse zulässt; jeder Andere wahrt sein Urrecht, so wenig als möglich zu geben und so viel als möglich zu erlangen; und er ist von Seiten des Geschäfts zu nichts Weiterem verpflichtet. Wenn hier gar keine, aber in dem gesellschaftlichen Zusammenleben, wie es Gesetze und Sitten reguliren, überall Pflichten heraustreten, so ist das ein beherzigenswerther Fingerzeig, Rechtsgemeinschaften und ihre Normen anders zu fassen, wie als Ergebnisse geschäftlicher Schachzüge. Mag es selbst auch geschehen, dass Gesetze Verträgen und Compromissen oder dynamischen Machtproben ihr Dasein verdanken: sobald sie erst einmal da sind, functioniren sie nicht mehr als Ansprüche Einzelner gegen Einzelne, sondern als über allen Einzelnen stehende sociale Gewalten, die Allen Pflichten auferlegen. Factisch befindet sich in keiner rechtlich und sittlich organisirten Gemeinschaft irgend Eine Person, die sich noch wie im Urzustand Alles erlauben zu dürfen glauben könnte, die nicht irgendwie jene Gewalten auch respectiren müsste. Die Verehrung, die man ihnen beweist, ist nicht ein sinnlos blöder oder gewaltsam abgeängsteter Respect vor andern Menschen, die im Grund und Wesen nicht besser und berechtigter sind als wir: sondern eine Verehrung vor Etwas, was über jenen steht, wie über uns.

Ferner: Wie viel Nutzen oder Schaden, Beifälliges oder Missfälliges der Einzelne in vorliegenden concreten gesellschaftlichen Ordnungen finden mag: dass überhaupt Ordnungen seien, welche die Willkür eingrenzen und ein friedliches Zusammenleben und ein fruchtbares Zusammenarbeiten möglich machen: das kann als der gemeinsame Wunsch Aller hingestellt werden. Der Gegenstand dieses Wunsches ist von wahrhaft objectivem Werth. Das Objective liegt darin, dass diese Ordnungen nicht geschätzt werden von

Seiten dessen, was sie einer zufälligen Gelegenheit, einem vorübergehenden Moment, einem eigenartigen Bedürfniss Nützliches bieten. sondern mit Rücksicht auf das, was sie abseits individueller Zufälligkeiten, voraussehbarer Maassen ganz allgemein an Nutzen und Segen versprechen.

Die Anerkennung dieses objectiven Werthes ist nicht etwas a priori Gegebenes, sondern den Menschen durch die Verhältnisse erst ganz allmählich und langsam, aber zu voller Sieghaftigkeit und Unerschütterlichkeit Abgerungenes; die Ueberzeugung davon ist eine unumgängliche Errungenschaft der Erfahrung; kein Irrthum, keine Verblendung, sondern eine völlig gesicherte Wahrheit, die, einmal zum Leben gekommen, wie eine unwiderstehliche Macht und doch ohne äussere Gewalt sich über uns Alle hinfortwälzt.

Wenn der Einzelne vielleicht auch fortfährt, für sich selbst jede offen gelassene Gelegenheit zu benutzen, die ihm auferlegten Beschränkungen im vermeintlichen oder wohlverstandenen Eigeninteresse zu durchbrechen: dass er jemals wünschen sollte, alle Ordnungen umzustossen, das darf man nicht erwarten. Da er das Fortbestehen sogar der jetzt herrschenden nach der Seite der Andern hin an all denjenigen Stellen wünschen muss, wo sie ihn vor den Willkürlichkeiten jener sicher stellen, da er es auch wünschen muss, wenn er absolut egoistisch ist, ja dann am meisten, so trägt schliesslich auch die äusserste Selbstsucht dazu bei, die Sitten und Gesetze bei Kraft zu erhalten. Und wo sie generell zu meinem Nachtheil entscheiden und ich andere Regeln wünsche, da gibt es immer Andere, denen die herrschenden sei es aus egoistischen, sei es aus höheren (bewussten oder ihres letzten Grundes unbewussten) Interessen werthvoll sind, und die allen offenen und versteckten Angriffen kräftig entgegenstreben. Und wenn endlich die Mängel überlieferter Gewohnheiten, Anschauungen und Gesetze so umfassend gefühlt werden, dass sie allmählich oder auf Einen Schlag den zähen Widerstand der conservativen Selbstsucht oder Anhänglichkeit durchbrechen: so handelt es sich niemals um die Wiederherstellung des Urkriegs und der Anarchie, sondern um Durchsetzung neuer, (wirklich oder vermeintlich) besserer Normen.

Da bei diesen Neuordnungen immer Macht- und Interessenverhältnisse mitspielen werden, so werden sie immer Bevorzugungen Einzelner auf Kosten Anderer enthalten: aber keine zufällige Benachtheiligung kann die Überzeugung vertilgen, dass überhaupt gewisse Gebiete des Lebens der sich selbst überlassenen Freiheit durch allgemein verbindliche Bestimmungen enthoben werden müssen. Jede gesetzliche Ordnung ist dem rohen Urzustande gegenüber ein Fortschritt, ein objectiver Werthzuwuchs; derselbe besteht in der allgemein und collectiv gesteigerten Möglichkeit, sich wohl zu fühlen und glücklich zu sein.

Innerhalb dieses Rahmens ergibt sich auch für graduelle Werthbestimmungen ein zureichender Massstab. Concrete und positive Normen sind für mich um so werthvoller, je mehr sie bei einem Überschlag über das Ganze des Lebens nach praktischen Wahrscheinlichkeiten mir mehr Vortheil und Genuss versprechen; zufällige Conjuncturen und temporäre Interessen können dabei nicht in Rechnung kommen; alle Werthschätzungen dieser Art müssen den Menschen nach seiner typischen Lebensstellung und auf Grund regulärer Umstände und wahrscheinlicher Erwartungen voraussetzen.

Da die Normen letzten Grundes nichts weiter sind, als Ausflüsse der gesellschaftlichen Ökonomie des Glücks, so sind sie für die ganze Gesellschaft um so werthvoller, je mehr sie dem Collectivum — wiederum bei einem Wahrscheinlichkeitsansatz für die absehbare Regel der Fälle — im Totalüberschlag wirklich mehr Glückseligkeit, d. h. einen grösseren Überschuss von Lust über Unlust in Aussicht stellen. —

Auf dem Boden der allgemeinen Anerkennung des objectiven Werthes socialer Ordnungen modificiren sich die Urrechte des Individuums in bedeutsamer Weise. Jedes Individuum behält — in der Idee — freilich das Recht, denjenigen Collectivbestimmungen, welche es — im Ganzen

— schlechter stellen, als es wahrscheinlicher Weise ausserhalb aller socialen Ordnung stehen würde, weil für dasselbe unterwerthig, seine Zustimmung und seinen Gehorsam absolut zu versagen: es behält dasselbe Recht jeder Neuordnung gegenüber, welche seine Glückseligkeitsaussichten im Allgemeinen herabmindert. Es behält ferner das Recht, zu fordern, dass die gesellschaftlichen Ordnungen es seiner gesellschaftlichen Leistung proportional belohnen, und, in soweit es nicht geschieht, ihnen den Gehorsam zu verweigern. Wenn es und soweit es dieses sein Recht nicht geltend macht, unterwirft es sich gutherzig oder aus höheren Rücksichten oder widerwillig mit dem Bewusstsein seiner Ohnmacht der Gewalt[1]).

Das Individuum hat aber nicht mehr das Recht — auch idealiter nicht —, von denjenigen Zustimmungen, die es einsichtsvoll und frei mit Rücksicht auf die Gesammtlage seines Lebens prinzipiell gemacht hat[2]), in dem Augenblick wieder zurückzutreten, wo zufällige Gelegenheiten es ihm wünschenswerth erscheinen lassen, seine frühere Position, etwa gar die ursprüngliche Freiheit und das Urrecht auf Alles zurückzubekommen, um wohl gar auf dem Boden der socialen Vergünstigungen selbst im Moment und im Einzelnen noch mehr zu lucriren, als es im Allgemeinen erwarten darf. Solches Verhalten würde die Möglichkeit socialer Ordnungen überhaupt aufheben.

Mit Recht wirft das Interesse aller andern Theilhaber der Gesellschaft an der Fortdauer der Ordnung den Fun-

[1]) Vgl. o. S. 213.

[2]) Die naheliegende Ausdehnung der obigen Formulirung auf die Fälle, wo launischer, bornirter oder böswilliger Eigensinn des Individuums in eine auch für es selbst im Allgemeinen vortheilhaftere Ordnung hineingezwungen werden musste, mag wenigstens beiläufig erwähnt werden. Solcher Zwang ist objective im Recht: man kann unmöglich den letzten Grund des Rechts in dem blossen „Willen", und wäre er auch noch so steif und dumm, finden wollen. Wie schwer es auch sein mag, objectiven Nutzen, universalen Lustüberschuss als solchen zu erkennen und auszuweisen: nur er berechtigt, nur er schafft (ideales) Recht, nicht der blosse Wille.

damentalbeifall des Individuums diesem selbst als Pflicht entgegen. Je wichtiger diese Pflicht für den Fortbestand der im Allgemeinen zugestandenen Ordnung oder gar aller Ordnung überhaupt ist und je freier und einsichtiger das Individuum seine prinzipielle Zustimmung gab: mit um so berechtigterem Ernst. —

Ist man erst so weit, so ist das Wesentlichste gethan, um den Weg zu öffnen, auf welchem nicht bloss dasjenige Maximum zu gewinnen ist, welches man als das höchste objective Gut, so zu sagen als die aus dem Himmel auf die Erde und in den Verkehr und die Geschichte der Menschen herabgestiegene Idee des Guten betrachten kann, sondern auf dem man auch zu derjenigen Gestaltung der Pflichten und Rechte gelangen kann, welche dieser Idee des Guten am zweckmässigsten, in idealster Weise zu dienen im Stande ist.

Ein Gut ist Jedem in jedem Moment dasjenige, d. h. es erscheint ihm momentan als ein solches, was ihm Lust bereitet, ein Bedürfniss befriedigt und von Schmerzen befreit; und jede Unlust, jeder Schmerz ist ihm ein Übel. Aber bei der Continuität des Bewusstseins kann kein Individuum bei Werthungen für den Moment stehen bleiben. Höheren Werth als die augenblickliche Schmerzlosigkeit oder Lust hat für dasselbe der Lustüberschuss über den Schmerz während eines ganzen Lebens. Das höchste Gut vom Standpunkt des Einzelnen ist dasjenige Leben, resp. derjenige dauernde Zustand, in welchem derselbe den höchsterreichbaren Grad von Befriedigung empfinden würde. Es ist nicht nothwendig, dass das Individuum selbst wisse, was in Wirklichkeit diese Befriedigung bringen könne; jedenfalls ist nur das letztere das objectiv höchste Gut für das Individuum.

Das höchste Gut vom Standpunkt jeder gegebenen Gesellschaft ist dasjenige Leben, worin diese Gesellschaft als Ganzes ihre höchste Befriedigung finden würde. Auch sie kann sich in ihren Ansichten darüber täuschen. Nur dasjenige Leben, was wirklich den höchsten Lustüberschuss enthält, ist das objectiv höchste gesellschaftliche Gut.

Das höchste objective Gut ist universalen Charakters. Es besteht in dem höchsterreichbaren Überschuss von Lust über Unlust oder von „Glückseligkeit“ für die ganze Menschheit (oder sogar für alle fühlenden Wesen zusammen). Was davon durch Willensanstrengung von Menschen (durch „Arbeit“) erreichbar ist, ist aller sittlichen Aufgaben letztes Ziel, das Ideal der Cultur.

Nicht bloss Schmerzlosigkeit, Lust und Glückseligkeit haben als Güter zu gelten, sondern auch alle wirklichen oder vermeintlichen Mittel dazu. Am wichtigsten sind diejenigen Mittel, welche dem Culturstreben der Menschheit dienen, d. h. welche im Stande sind, einen Überschuss von Lust über Unlust in das Ganze zu bringen. Jedes Zeitalter kann nur für absehbare Zeiten und auf Grund seiner — jederzeit beschränkten und dem Irrthum ausgesetzten — Einsicht in die Folgezusammenhänge die erforderlichen Schätzungen vollziehen.

Alle mittelbaren Güter sind Genussmittel oder Arbeitsmittel. Beide Classen erstellt zum Theil der Naturlauf, zum Theil sind sie von menschlicher Arbeit abhängig. Letztere nennen wir, soweit sie eine gewisse Dauer haben und dem Culturideal zu dienen scheinen, Culturgüter. Die durch die Arbeit der Vergangenheit aufgespeicherten Genuss- und Arbeitsmittel (oder Culturgüter) sind die Kapitalien der Menschheit. Jedes Zeitalter hat die sittliche Aufgabe, diesen Kapitalfonds nicht bloss zu erhalten, sondern auch zu vermehren.

Die Kapitalien sind theils materieller Art — Mobilien oder Immobilien, mehr oder weniger leicht nach dem allgemeinen Werthmesser, dem Gelde, abschätzbar — theils intellektueller und moralischer Art, oft gar nicht nach Geldwerth zu bemessen.

Die hervorragendsten moralischen Kapitalien sind die gültigen Rechtsordnungen und sittlichen Anschauungen. Sie beziehen sich auf das Wohl und Wehe solidarisch sich fühlender Gruppen. Sie haben als Mittel, den Lustüberschuss im Ganzen und im Durchschnitt auch für jeden Einzelnen höher zu treiben, als es durch isolirte Arbeit möglich wäre, objectiven Werth. Obwohl sie nie der reine Ausdruck sittlicher, d. h. den objectiven (wahren) Culturwerthen zugewandter Bestrebungen sind, obwohl sie mancherlei Niederschläge blosser Willkür und Gewalt beherbergen, so stellen sie doch andererseits zu einem grösseren oder geringeren Bruchtheile den wirklichen Versuch dar, wenigstens auf den wichtigeren Lebensgebieten durch feste Bestimmungen das Reich der zulässigen Freiheiten und der nothwendigen Aufgaben im Interesse des Collectivnutzens der bezüglichen Gesellschaft abzugrenzen. Sie sind um so werthvoller, als sie den Theilnehmern für das Ganze des Lebens im Durchschnitt ein höheres Maass von Glückseligkeit in begründete Aussicht stellen. Es ist Sache der sozialpolitischen Technik, die Rechts- und Pflichtabgrenzungen, die zur Erhöhung des commune bonum nöthig sind, immer sicherer an's Licht und in Vollzug zu bringen. Je weitere Kreise sich zur wohlorganisirten Cooperation zusammenschliessen und sich solidarisch fühlen: um so höher die durchschnittliche Aussicht auf Glückssteigerung für die Einzelnen. Die höchste Verbindung dieser Art wäre die der ganzen im Frieden geeinigten Menschheit (und der zu ihrem Dienst geschulten und gezüchteten Thiere). Sie würde durch sociale Organisation das universale bonum, die gesichert fortschreitende Eudaemonie des Ganzen herauszuarbeiten haben.

Jeder Mensch hat das Recht, zu erwarten, innerhalb des gesellschaftlichen Verbandes im Ganzen seiner gesellschaftlichen Leistung entsprechend belohnt zu werden; er würde auch in jener idealen Friedensgemeinschaft alles Lebendigen diesen Anspruch erheben dürfen. Aber er kann auch zu Vortheil des Ganzen grosssinnig darauf Verzicht thun. Ja man wird es von seiner sittlichen Gesinnung erwarten, dass er überall da Verzicht leiste und sich jede für ihn unterwerthige Pflichtübertragung gefallen lasse, wo die Gesellschaft im Allgemeinen und im Einzelnen zu ihrer Erhaltung und Förderung solcher Entsagungen be-

darf. Sie wären, weil nutzbringend, nicht ascetisch. Wer, auf sein „Recht“ sich steifend, sie nicht leisten wollte, würde geringer Sympathie sich erfreuen und darum factisch auch schwerlich sein Widerstreben als „Recht“ anerkannt sehen und durchsetzen können. Es dürfte übrigens zu erwarten sein, dass solche Zumuthungen in der abschliessenden, idealen Rechts- und Sittenordnung sehr viel sparsamer auftreten würden, als selbst in den bis jetzt vollkommensten positiven Gebilden dieser Art, welche alle mehr oder weniger nicht bloss um des commune bonum, sondern auch um des Interesses der Privilegirten und Machtüberlegenen willen gesetzliche Forderungen auf unvergoltene Entsagung sehr reichhaltig stellen.

Rechts- und Moraltheorien, welche praktische Nutzbarkeit dem theoretischen Abschluss vorziehen, brauchen daher Ausflüge in's Unabsehbare, wie sie eben, um die Prinzipien sicher zu stellen, versucht wurden, nicht mitzumachen. Sie können sich dabei begnügen, den historisch gewordenen positiven Rechten und Pflichten gegenüber den reformistischen Drang zu wecken und zu kräftigen, alle Verkümmerungen der Glückseligkeit, die aus der blossen Gewalt und Willkür stammen, schrittweise zu beseitigen, um Pflichtgebote und Rechtssicherungen zu gewinnen, die im Stande sind, von den jeweiligen Centralpunkten aus nach Abstufungen der Solidarität so vielen Menschen als jetzt schon möglich eine möglichst gerecht vertheilte, möglichst ungetrübte Glückseligkeit zu verschaffen.

Wo liegt also der Quell und Ursprung unserer moralischen Urtheile? Er liegt nicht im Himmel, sondern auf der Erde; er liegt nicht in der Natur der Dinge, sondern im Bewusstsein, in den Gefühlen der Menschheit. Die Moral ist nicht theonom, sondern anthroponom. Alle moralischen Anmuthungen sind Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens. Sie sind in dieser Beziehung nicht wesentlich anders geartet als Rechtssätze und Criminalstrafen. Hinter allen stehen letzten Grundes nicht abstracte Gedanken, angeborene Ideen, lustfremde Normen, sondern

Bedürfnisse und Erfahrungen. Sie sind in ihrer positiven Form nicht frei von Willkür, Beschränktheit, Irrthum und Vergewaltigung. Es ist Sache der historischen Entwickelung, den Sinn für das allgemein Wohlthätige und die Einsicht in die besten Mittel so zu vervollkommnen, dass der Leiden immer weniger und die Lebensfreuden immer grösser werden. Die moralischen Regeln sind nur ein Theil dieser Mittel, diejenigen Werthe betreffend, welche durch menschlichen Willen, durch menschliche Arbeit zu erstellen sind. Diese Vorschriften sind vom Standpunkt der Gesellschaft autonom, vom Standpunkte des Individuums heteronom, obwohl jeder Einzelne an ihrer Ausbildung und fortschreitenden Verbesserung Antheil hat, und Erziehung es dahin bringen kann, dass er nichts Anderes mehr wollen mag, als was sie auflegen. Er kann als ganzer Mensch die Autonomie erwerben, die Andere gewissen höheren Vermögen in ihm als ursprüngliche Qualität zuschreiben.

Es gibt über allen Wandlungen der Meinung eine absolute Moral: aber sie ist nur ein Ideal. Und sie drückt in ihrer allgemeinsten Gestalt nur ein formales Verhältniss aus: das Verhältniss von Gesinnungen und Handlungen zu dem höchsterreichbaren Gesammtwohl. Welcher Art diese Gesinnungen und Handlungen in concreto sein müssen, hängt von der jedesmaligen natürlichen und historischen Stellung der Gesellschaft und der Individuen in ihr ab. Soweit in dieser Stellung und in diesem Verhältniss durchgehend gleiche Züge sich finden, gerade soweit hat die absolute Moral Aussicht, constant zu sein. In allem Übrigen muss sie mehr oder weniger variabel sich zeigen, wechselnd nach Orten, Zeiten, Umständen und Möglichkeiten.

Die factischen, positiven, zu einer gegebenen Zeit herrschenden Anschauungen und Sitten zeigen den in der Sache nothwendig begründeten Wechsel noch mit mancherlei Zufälligkeiten und Irrationalitäten complicirt. In der Geschichte bleibt in Folge des natürlichen Beharrungsvermögens, was früher Wohlthat war, noch lange Zeit bestehen, auch wenn es längst zur Plage ausgewachsen ist.

Und immer wieder spielen Selbstsuchten und Launen der Macht und Irrthümer und Fehlgriffe der Verblendung eine Rolle: und diese Potenzen sind von unerschöpflicher Variabilität.

Doch lässt sich erwarten, dass, wie in aller Praxis, das wirklich Zuträgliche fortschreitend eine immer intensivere Anziehungskraft ausüben werde, als das Willkürliche und Vermeintliche, sowie dass die socialen Impulse sich immer kräftiger erweisen werden, als individueller und eigenwilliger Machttrotz.

21. Einwände.

Da wir von vornherein bestrebt waren, einen Standpunkt zu gewinnen, auf welchem die Grundgedanken der bisherigen Moral nicht beseitigt zu werden brauchten: so haben wir eine gar nicht abzuweisende Verpflichtung, naheliegenden Einwänden, die verwandten Ansichten von dieser Seite gemacht sind und den unsrigen gemacht werden können, zu begegnen. Wie wir andererseits auch berechtigt und aufgefordert sind, diejenigen Übereinstimmungen, Empfehlungen und Annäherungen an den gewonnenen Standpunkt heranzuholen, welche in Anschauungen sich darbieten, die auf dem Boden der traditionellen Moral entwickelt worden sind.

Es ist ein Vorwurf, welcher gegen Bentham'sche Formulirungen erhoben worden ist[1]), der aber in demselben Maasse auch unsere Aufstellungen treffen müsste, dass nämlich die Rücksicht auf eudaemonistische Zwecke die für alle Moralität unumgängliche Ausbildung habitueller Dispositionen und zuverlässiger Characterformen hindere; sie bevorzuge Handlungen vor Gesinnungen und

[1]) Vgl. Mackintosh, Dissertation on the progress of ethical philosophy [4], p. 201 f. — Hierher gehört auch Kant's Einwand (Kr. d. pr. V., a. a. O. VIII, 149), dass, da die Erkenntniss der allgemeinen Glückseligkeit auf lauter Erfahrungsdatis beruhe und die Urtheile darüber vielspältig und veränderlich seien, bei diesem Principe diejenige Universalität und objective Nothwendigkeit nicht herauskomme, welche das Characteristicum moralischer wie aller Gesetze sei.

bleibe in ewig fluctuirender Casuistik stecken, wonach man wohl gar — um vermeintlich guter Zwecke willen — etwa wie Sand oder die russischen Nihilisten selbst vor Meuchelmord nicht zurückzuschrecken brauche.

Indessen schwerlich führt das Benthamsche oder unser Prinzip diese Gefahren herauf. Lassen wir indessen Bentham hier[1]) aus dem Spiel und reden wir für uns! Wir beanspruchen schlechterdings nicht, die Erfahrung und Weisheit der ganzen Vergangenheit dermassen zu überholen, dass wir die Nothwendigkeit beseitigen sollten, dem klügelnden Gutdünken der Einzelnen allgemeine Gesetze[2]) und ver-

[1]) Vgl. o. S. 189 ff.

[2]) die freilich nicht mit Kant in derjenigen (absoluten) Universalität gedacht werden dürfen, welche sie für „alle vernünftigen Wesen" verbindlich macht und von „Erfahrungsdatis" zu abstrahiren gestattet. Was er (a. a. O.) perhorrescirte: „generelle Regeln, die im Durchschnitt zutreffen", allerdings nicht solche, die „von jedes seiner Meinung", sondern die von dem Collectivbewusstsein der Gesellschaft und ihrer competenten Leiter abhängen, und die zugleich stufenweise zu derjenigen Allgemeinheit sich ausweiten lassen, welche alle Menschen und alle Zeiten ihrer Geschichte umspannt: solche Regeln sind die moralischen Gesetze wirklich. Ihre jedesmalige objective Allgemeinverbindlichkeit geht soweit, als die Einsicht in die Zusammenhänge der Erfahrungsdata sie zulässt. Es ist Kants wissenschaftliche Beschränktheit, in Beziehung auf das „Factum", das für uns so „unleugbar" ist, wie für ihn (a. a. O. S. 143), dass wir uns nämlich unter Gesetzen wissen, die unserm individuellen Glückseligkeitstriebe kategorische Imperative entgegenwerfen, nicht das Bedürfniss empfunden zu haben, die dahinter stehenden psychologischen und historischen Processe und Motive aufzusuchen. Jenes Factum ist ihm von vornherein „ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt unerklärliches". (Kr. d. pr. Vern., a. a. O. S. 157; vgl. S. 161; oben S. 167). Seine Analysis „des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit" (Grundlegung, a. a. O. S. 77), von der er ausgeht, wie wir, ignorirt in rationalistisch-transscendentalphilosophischer Befangenheit die einfachsten Handhaben psychogenetischer Erklärung, denkt z. B. nicht einmal daran, wie oft unumgängliche Mittel den Werth der dahinterstehenden Zwecke annehmen, wie oft bewusste Absichten in unbewusste Gewöhnungen übergleiten, wie leicht Unmündige durch feierlich entgegengebrachte Imperative zur Achtung vor denselben geführt werden können, wie oft angewöhnte Gefühlsweisen sich vererben und durch Conservirung von Geschlecht zu Geschlecht sich steigern. Und da mochte er denen, welche den Pflicht-

bindliche Pflichten entgegenzuwerfen — wir gründeten im Gegentheil auf diesen Gedanken unsere ganze Position[1]) — oder dass wir den grossen Vorzug jener festen, verlässlichen Charakterdispositionen, die wir „Tugenden“ zu nennen pflegen, irgendwie verkennen möchten. Über den Umfang und Inhalt jener Gesetze und Pflichten und über die Lösung etwa entstehender Conflicte, so wie über die Art, Zahl und Gruppirung der Tugenden können zwischen der vulgären und der positivistischen Moral Differenzen entstehen — wir glauben übrigens nicht, dass sie sehr tief gehen oder gar radical sein werden —: über die Erspriesslichkeit allgemeiner Vorschriften und unverrückbarer Charakterformen überhaupt erhebt die positivistische Moral nicht den geringsten Zweifel oder Streit. Wie jede Moral die Folgen alles Thuns im Ganzen erwägend und dabei ausschliesslich auf Wahrscheinlichkeiten, Absehbarkeiten, Durchschnittserwägungen und typische Fälle gestellt, muss sie prinzipiell wünschen, dass die heranwachsende Jugend in feste Normen und Dispositionen eingewöhnt werde, wenn nicht vermeintlich moralische Handlungen zum Vorschein kommen sollen, die dem Prinzip des grösstmöglichen Segens auf das verhängnissvollste zuwiderlaufen. Sie hat keine Gemeinschaft mit dem Probabilismus und der Casuistik der Jesuiten.

Ein anderer Einwand befürchtet von der positivistischen, wie freilich von jeder anthroponomen Moral, eine gefährliche Beeinträchtigung des ernsten: „Du sollst!“, des Gefühls der sittlichen Verbindlichkeit und Verantwortlichkeit, eine Schwächung der Ehrfurcht, des Respects, ein Anwachsen egoistischer Ausweichungen und moralischer Heuchelei und am Ende eine fortschreitende Auflösung der

begriff (wie alle übrigen Begriffe) aus der Erfahrung ableiten, „Gemächlichkeit“ vorwerfen! (Grundlegung, a. a. O. S. 29). Ganz abgesehen davon, dass er dem „natürlichen, gesunden, gemeinen Menschenverstande“ im Praktischen Ehren erwies, die er ihm im Theoretischen schroff versagte (vgl. Grundlegung, a. a. O. S. 16, 22, 24 ff., 88; Prolegomena, a. a. O. III, 8).

[1]) S. 170 ff.

moralischen Gesinnung überhaupt bis sogar zur völligen Unfähigkeit, selbst auch nur im positivistischen Sinne uneigennützig thätig zu sein. Der völlig über Ursprung und Richtung der Sittlichkeit aufgeklärte Mensch werde, jeder Scheu und Fessel ledig, die treuherzige Einfalt der Andern vielleicht im Dienst des Collectivwohls der Zukunft zu erhalten suchen, für sich selbst aber in rücksichtslos anschwellendem Egoismus nicht allein zu keiner wirklichen Beihülfe für den allgemeinen Culturfortschritt sich angemuthet finden, sondern zur Befriedigung der äusseren Ansprüche Scheinleistungen in's Spiel setzen, in Wahrheit aber soviel Genussmittel als möglich während seines Lebens sich anzueignen und aufzubrauchen suchen, für Niemandes Nacharbeit und Niemandes Nachgenuss besorgt, frivol dem wüsten Satze huldigend: après moi le déluge!

Aber diese wüsten Gedanken von dem Willen und der Gesinnung gewisser Menschen abzuhalten, war ja auch die landläufige platonisirende Moral weder in ihrer heidnischen noch in ihrer christlichen Ausprägung im Stande. Ueberhaupt ist jede Theorie corrumpirten Maximen und Gewohnheiten gegenüber ohnmächtig. Wie andererseits auch die positivistische Ethik keinem socialpolitisch und paedagogisch ergiebigen Mittel, auf die Handlungen und Gesinnungen einzuwirken, den Weg verlegt. Sie wird sogar denen, die nur einem Gotte, der ein Jenseits in Aussicht stellt, gehorchen mögen, lieber ihren Glauben zu erhalten rathen, als die sociale Fruchtbarkeit ihrer Handlungen in Gefahr kommen lassen.

Im Uebrigen verurtheilt die positivistische Moral den ausbeutenden Eigennutz so gut wie jede andere. Indem sie von dem allgemeinen Werth menschlicher Cooperation ausgeht und (mit Recht) voraussetzt, dass Jeder diesen Nutzen im Prinzip und im Allgemeinen anerkennen müsse, verlangt sie von Allen, dass sie, Jeder für sich, auch die Consequenzen dieses ihres prinzipiellen Zugeständnisses auf sich nehmen — ohne welche letzteres selbst nicht praktisch werden kann —, indem sie zu derjenigen Thätigkeit sich

verpflichten lassen, welche die Erhaltung des cooperativen Ganzen in Form von festen gesetzmässigen Regelungen ihnen zuweist. Sie haben kein „Recht“, Ordnungen für Andere zu billigen, aus denselben auch jeden Vortheil für die eigene Person herauszunehmen, sich selbst aber, so sehr und so oft sie können, den durch dieselben auferlegten Verbindlichkeiten zu entziehen. Und damit das, was die theoretische Consequenz verlangt, auch praktisch werde, stehen nicht bloss das Strafgesetzbuch und die Verdicte der Umgebung und öffentlichen Meinung drohend aufgerichtet; sondern für ihre Verwirklichung arbeitet auch fortwährend jenes psychologische Naturgesetz, nach welchem Handlungen der Entsagung, wie widerwillig der Egoismus sie auch anfänglich übernehmen mag, durch liebevolle Erziehung dermassen zur Gewohnheit werden können, dass der Mensch von ihnen nicht mehr lassen kann, ja an ihnen eine solche innere (und durch mannigfaltige äussere Ermuthigungen und Belohnungen gehobene) Freude empfindet, dass ihm dagegen jede Operation im eigennützigen Interesse unmöglich und wie eine schlechte Rechnung erscheint. Es ist keine Gefahr, dass ein wohlgebildetes Gemüth, wenn die Verstandesentwickelung bis zur Ablehnung aller Jenseitigkeiten und Unerkennbarkeiten vorrückt, Freunde im Stiche lassen, seine Berufspflichten gewissenlos ausüben, das Vaterland verrathen oder arbeitsscheuer Genusssucht verfallen sollte.

Die Hauptgefahren für die Geringschätzung des: Du sollst! liegen nicht in der Aufklärung, sondern in der schlechten Erziehung und in Missbildungen der ererbten Natur, d. h. — abgesehen von zufälligen mechanischen Störungen — wiederum in der Misserziehung, aber unserer Voreltern. Sorgen wir dafür, dass wir unsern Kindern ein besseres Erbe überliefern!

Die Aufklärung, deren sittenverwüstende Gewalt man mit ängstlicher Besorgniss auszumalen liebt, hat doch u. A. auch die Folge, dass sie den Interessenhorizont der Menschen in einer Weise erweitert, die das individuelle Leben als zu dürftig, klein und vergänglich erscheinen lässt, als dass es

sich lohnte, seiner Fütterung, Belustigung und Decorirung alle Sympathien der Gegenwart und alle Dankbarkeiten der Nachwelt zum Opfer zu bringen. Sie zeitigt nicht bloss all' die feinen Klugheitserwägungen, welche die Handlungen mit den Pflichtgeboten immer congruenter machen, sondern entwerthet auch die Einbildungen des Augenblicks und der individuellen Begierde, indem sie die Fähigkeit des menschlichen Geistes, seinen Standort ausserhalb des Leibes und in der Vergangenheit und Zukunft zu nehmen, zu jener grossartig sympathischen, moment- und selbstentäusserten, wahrhaft objectiven Charakterhaltung entwickelt, die alle Güter und Zwecke unter dem Gesichtspunkte wenn auch nicht der platonisch- spinozistischen, metaphysischen oder kosmischen, sondern einer zwar menschlich verkürzten, aber doch der „Ewigkeit“ schaut. —

Der letzte Einwand, welcher berücksichtigenswerth scheint, findet die Thatsache des Gewissens, der feierlichen Einkleidung unserer Pflichten und Verbindlichkeiten in kategorische Imperative, die wir respectvoll verehren und für deren Verletzung wir uns innerlich verantwortlich fühlen, unvereinbar mit einer so säcularisirten, in's Irdische herabgezogenen Moral, wie wir sie zu begründen suchten. Wir leugnen die Thatsache nicht, finden aber, wenn wir sie mit unserer Grundlegung vergleichen, nicht einen unauflösbaren Widerstreit, sondern nur ein psychologisches Problem, dessen Analysis mit allgemein anerkannten, empiristischen Mitteln zu bewerkstelligen uns gar nicht besonders schwierig scheint. Man nehme, wie wir thaten, die — nicht sofort fertige, aber allmählich und nothgedrungen sich immer fester und allgemeiner durchsetzende — Überzeugung, dass friedliches Zusammenleben und solidarisches Zusammenarbeiten das menschliche Dasein im Ganzen unermesslich viel glückseliger machen als Isolirung und Feindschaft; man setze, dass sich das Bewusstsein mit der Zeit immer kräftiger durchgerungen habe, dass, um solche friedliche Cooperation zu ermöglichen, gewisse Ordnungen unumgänglich seien; man setze, dass man mit diesen Ordnungen versuchsweise mannig-

fach gewechselt habe, dass aus allem Wechsel und Wandel aber gewisse Bestimmungen als absolut nothwendige Grundbedingungen alles socialen Friedens und Wohls sich immer kräftiger durchgearbeitet hätten; man setze, dass Millionen und aber Millionen von Menschen die Überzeugung wiederholen mussten, dass Gemeinschaft besser sei als Absonderung, dass keine Gemeinschaft ohne gewisse Fundamentalregeln, wie z. B.: nicht zu tödten, nicht zu stehlen! bestehen und prosperiren könne; man setze, dass auf das dem Handeln nächstgelegene Mittel der ganze Werth des allein auf diesem Wege zu erreichenden Zwecks sich ebenso ablagerte, wie jetzt noch z. B. der Werth der damit erreichbaren Genüsse auf das Geld, oder auf die dasselbe gewinnende Arbeit: so dass ohne noch weiter an das vorschwebende Ziel zu denken, der zu diesem führende Weg selbst werthvoll wurde; man setze, dass das Collectivbewusstsein der in Gesellschaft lebenden Menschen wieder und immer wieder gegen die selbstsüchtigen Anläufe der Einzelnen die Kostbarkeit der socialen Werthe hegen und schützen musste; dass die durch unübersehbare Geschlechterfolgen immer nach derselben Richtung hinwirkende Einschärfung eine fortschreitend sich steigernde Praedisposition erzeugte; dass ausserdem die jenes Gesammtbewusstsein mehr als Andere repraesentirenden Führer und Leiter jedes Mittel der Psychagogie ergriffen, um die Masse in die centripetalen Grundgedanken des jedesmaligen Systems so hineinzuzwingen, dass sie Planeten gleich ihre Bahn liefen; dass in religiös anregbaren Massen alles Ehrwürdige leicht mit jenseitigen Gewalten in Verbindung zu bringen war: so wird man die wichtigsten Kräfte vor sich haben, welche die Befolgung gewisser Pflichten — zum Glück für die Cultur — zu einer so ernsten Angelegenheit des „Gewissens“ machten[1]), dass es jetzt selbst grosser Verwahrlosung schwer wird und sehr langsam gelingt, die inneren Bänder ganz zu zersprengen.

So gefasst kann das, was der Einwand monirend her-

[1]) Vgl. o. S. 157 f.

vorhebt, sogar zu einer Stütze der vorgetragenen Grundanschauung verwerthet werden. Es gibt aber noch andere Bestätigungen derselben.

22. Bestätigungen.

So wenig wir nöthig zu haben glauben, von der früheren Kritik fremder Moralprincipien irgend etwas zurückzunehmen, benutzen wir gern diejenigen partiellen Verwandtschaften mit unsern eigenen Aufstellungen, welche zur Empfehlung sowie zur helleren Beleuchtung derselben dienen können. Und da lässt sich selbst der im Princip verfehltesten Ansicht eine Seite abgewinnen, die mit unserer eigenen eine gewisse Berührung und Beziehung hat.

Am verwerflichsten schienen uns die beiden Extreme der Genusssucht und des ausbeutenden Egoismus einerseits und des Ascetismus andererseits. Unser Standpunkt, der die capriciöse Sprödigkeit nicht kennt, eine Lust, bloss weil sie Lust ist, zu verurtheilen, der im Gegentheil alle Werthe nach der objectiven (allgemeinen) und vorhersehbaren Lustergiebigkeit bemisst, fordert gleichwohl von dem Gesammtleben des Einzelnen und von jedem Moment desselben soviel allgemeine Zügelung der Begierden und soviel eventuelle Opfer, dass oft die bezüglichen Handlungen von den principiell ascetischen sich nur graduell unterscheiden werden. Und während dem Lüstling und egoistischen Rechner Entsagungsforderungen als Pflichten entgegentreten, werden dem Asceten zum Trotz in Form von Rechten dem Einzelleben und jedem Moment zukömmliche, den Leistungen proportionale Antheile an der socialen Gesammtproduction für den Durchschnitt und die Regel der Fälle bereit gestellt.

Die Moral, welche sich auf Auctoritäten beruft, wenn sie dieselben nur nicht absolut willkürlich und dictatorisch gebieten lässt, sobald sie von ihnen eine ratio boni fordert, stimmt in den Begründungen und Ergebnissen vielfach mit unsern Gedanken völlig überein. Z. B. die despotischen Verfügungen des Hobbes'schen „mortalis Deus“

oder Leviathan haben Ruhe, Frieden, Sicherheit und Ordnung zum Zwecke, d. h. nach dem Autor selbst: die Grundlagen aller socialen Glückseligkeit und Culturentwickelung; und wenn er auch dem Regenten in der concreten Bestimmung der salus publica von aussen nicht vorgreifen lassen will: sie soll doch auch für ihn innerlich suprema lex sein. Nach Hobbes' Gegner Cumberland[1]) haben die moralischen Gebote als Gesetze der Natur und Befehle Gottes das „commune bonum", das höchstmögliche menschliche Glück im Allgemeinen und in verdienst- und werthgemässen Abstufungen bis zum Einzelnen herab im Auge: welcher Gesichtspunkt nach Ansicht des Philosophen für ein Wesen wie Gott, dessen Wesen (essentia) die Liebe ist, das einzige Motiv sein konnte. Wir halten unsererseits diese „Liebe" für die Charakterhaltung des sittlichen Menschen selbst[2]). Nach Locke, der Pflicht gleichfalls nicht ohne Auctorität, nicht ohne einen Gesetzgeber, der mit Strafen droht, begreifen konnte, und der, da es neben den positiven Pflichten auch noch objectiv und allgemein giltige gäbe, neben den staatlichen Strafgesetzbüchern und den Reactionen des Umgangs und der öffentlichen Meinung noch jenseitige Strafen eines göttlichen Gesetzgebers in Aussicht nahm, ist der leitende Gesichtspunkt des souveränen allmächtigen Gotteswillens selbst doch nur wieder die Rücksicht auf das wahre Glück der Menschheit[3]): God having . . . . joined virtue and public happiness together and made the practice thereof necessary to the preservation of society and visibly beneficial to all with whom the virtuous man has to do; it is no wonder that every one should not only allow but recommend and magnify those rules to others, from whose observance of them he is sure to reap advantage to himself. He may, out of interest as well as conviction, cry up that

[1]) De legibus naturae (1672).
[2]) Vgl. o. S. 221 f.; Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 314.
[3]) Vgl. Ess. conc. hum. und. I, 3. 1; 6; 12 f.; 4. 8; II, 28. 5 f. IV, 3. 20; vgl. o. S. 123 f.

for sacred, which, if once trampled on and profaned, he himself cannot be safe nor secure. Und als ein Jahrhundert später Paley[1]) wiederum die „nicht erzwingbaren" Pflichten der Moral aus dem Willen Gottes deduzirte, gab er der „Vernunft", die zu erkennen wünschte, ob eine Handlung dem göttlichen Willen gemäss wäre, die Weisung zu untersuchen, ob die allgemeine Glückseligkeit dadurch vermehrt oder vermindert würde.

Wie hinter den Ansichten, welche die Pflicht auf die vorgebliche Bestimmung einer sogenannten Natur oder der Ehre gründen, theils Beziehungen auf das Eigenwohl (die wir nur bedingterweise und nicht sowohl als Pflichten, wie als Rechte für massgebend erachten können), theils auf die Lebensbedingungen der kleineren und grösseren Gemeinschaften, in welche die Menschheit sich gliedert, (der Familie, des Standes, der Nation u. s. w.) versteckt liegen, hoben wir schon früher heraus[2]).

Die logisch-mathematische Begründung der Moral schien uns freilich auf eine leere und hohle Abstraction von dem eigentlichen Inhalt und Grund aller moralischen Verhältnisse und Werthgebungen, den wir nur in menschlichen Gefühlen und Bedürfnissen finden konnten, hinauszulaufen. Aber ganz ohne Beziehung auf Sittlichkeit, wie wir sie verstehen, ist auch die logische Widerspruchslosigkeit und Allgemeinheit, sowie die arithmetische Gleichheit oder Proportionalität nicht. Jegliche Maxime ist unsittlich, deren generelle (wir fügen hinzu: oder auch nur bevorzugte) Anwendung absehbarer Maassen mit der Erhöhung oder gar der Erhaltung des allgemeinen Wohlbefindens in Widerspruch gerathen würde. Und die Gleichen müssen in der Regel gleiche, die verschieden Begabten proportionale Pflichten auf sich nehmen. Die Vertheilung von Rechten wie von Strafen ist gleichfalls an Proportionen gebunden.

Das sittlich Gute ist ferner in gewissem Sinne wirk-

[1]) Principles of moral and political philos., London 1785.
[2]) Vgl. o. S. 115 f.; 138 f.

lich, wie es die Platoniker fassten, eine objectiv gültige Idee. Freilich nicht eine im Himmel thronende, sondern sie ist in dem Anspruch objectiver Gewalten, in der Übereinstimmung aller Unbefangenen und objectiv Urtheilenden, in der Rücksicht auf objective Werthe gegründet. Es ist auch in seiner positiven Form der Willkür und Leidenschaft des Einzelnen gegenüber etwas Objectives. Es ist in seiner absoluten Form eine Idee, nämlich eine unendliche Aufgabe; eine Aufgabe aber, deren Lösung selbstverständlich den höchsten objectiven Werth hat; ein persönlich uninteressirter aber gleichmässig sympathischer Beobachter müsste an ihr seine höchste Freude haben[1]).

Man hat recht, das sittlich Gute mit Gesetz, Vernunft, Ordnung und Maass in Zusammenhang zu bringen. Es tritt in jeder Culturphase als eine Reihe von Pflichten in Form von geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen an uns heran. Selbst wo unser Handeln nicht von vornherein durch bestimmte spezificirte Formeln vorgezeichnet, wo unserm freien, pflichtmässigen Ermessen die Entscheidung offen gelassen ist, finden wir uns überall durch die universale Anweisung, unsern Fall generell zu denken und den grösstmöglichen objectiven Nutzen in's Auge zu fassen, hinlänglich wie von einem Gesetze regiert. Wenn also Kant sagt, Moralität bestehe in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, und Princip müsse sein, keine Handlung nach einer Maxime zu thun, durch welche der Wille nicht zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend betrachten könne[2]), so hat er, wenn man dabei an einen unparteiischen, mit der Gesetzgebung nur auf die Erhaltung und Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt gestellten eigenen Willen denkt, soweit vollkommen recht[3]). Vernunft, praktische Vernunft ist in vielfacher Beziehung im sittlichen Handeln. Wenn wir dem Sprachgebrauch gemäss Vernunft wie ein Synonymon von Objectivität im Ge-

[1]) Vgl. o. S. 124.

[2]) Grundlegung, a. a. O. S. 63.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 62, 65 f.

gensatz zu Belieben und Begierde denken[1]), so können wir wohl sagen, dass Vernunft uns leitet, wenn wir von den zur Verfügung stehenden Genüssen in der Regel nicht mehr für uns in Anspruch nehmen, als das Culturstreben der Menschheit uns von Moment zu Moment zubilligt. Wir dienen der vernünftigen Ordnung des Lebens und der Geschichte. Wir handeln als Glieder vernünftig organisirter Einheiten: der Familie, der Gemeinde, des Berufes, des Staates u. s. w. Unser Handeln ist vernünftig, weil zweckmässig: den höchsten Strebezielen der Menschheit gemäss. Ordnung hat insofern immer eine Beziehung auf das Gute, als alles Gute, wenn die Kräfte geordnet und ohne Friction demselben zustreben, sicherer erreicht wird, als wenn Unordnung und Willkür die Oberhand haben. Macchiavelli und Hobbes hatten ganz recht, wenn sie die Ordnung für die Grundbedingung der socialen Wohlfahrt erachteten; Verstand und Erfahrung lehren, dass keine gesellschaftliche Verbindung Dauer hat, in der Niemand nach Ordnung leben will. Maass, sagt das Sprichwort, ist zu allen Dingen gut; es ist dem Individuum für sein leibliches und psychisches Wohlsein gut; es liegt noch mehr im Interesse der Gesellschaft. Alle Extreme schädigen das Gemeinwohl: maasslose Liebe so gut wie maassloser Hass; äusserste Milde so gut, wie rücksichtslose Strenge; Überreizung des Pflichtgefühls so gut wie übertriebener Rechtstrotz. Nur wenn jeder Einzelne und jede Interessengruppe Maass hält, kann der für alles gemeinschaftliche Glück so unumgängliche Friede gewahrt bleiben.

Harmonie ist an sich nur ein Object aesthetischer Freuden; aber Harmonie der Strebungen, die, auf Entsagung und Selbstbeherrschung ruhend, den Frieden, gesteigerte Leistungen und dadurch die sociale Glückseligkeit verbürgt, erweckt sittlichen Beifall.

Dass das Sittlichgute Achtungsgefühle hervorruft, ist bei der Höhe der Aufgabe, der gewaltigen Macht, die sie stellt, und bei dem Widerstreit zwischen der selbst-

[1]) Vgl. o. S. 160 f.

erkannten oder anerzogenen objectiven Werthschätzung und dem individuellen Unvermögen, derselben die Begierden zu subordiniren, natürlich.

Das Gewissen als Resultante aller gesellschaftlichen und erblichen Einwirkungen ist trotz der Irrungen, denen es ausgesetzt ist, im Ganzen ein besserer, weil von einer reicheren, objectiveren Erfahrung belehrter Führer, als das spontane, eigenes Gelüst mit pflichtmässiger Nothwendigkeit allzuleicht verwechselnde Gutdünken. Und wie sehr das Gewissen auch irren mag: wer erst vor seiner Achtung und Ehrfurcht einflössenden Stimme keine Scheu mehr hat, wer erst gewissenlos zu handeln sich entschliesst, wird, wenn ihn nicht die ernstesten Gegenmotive, etwa berechtigt selbständige Reflexionen und Reformideen leiteten, auch andern Geboten, die Respect verlangen, seine Eigensucht und seinen Eigendünkel überzuordnen, den Muth oder Leichtsinn haben.

Von einem Moralprinzip, das letzten Grundes alles Gute auf die fortschreitende Wohlfahrt der menschlichen Gattung abzielt, es noch als besondere Empfehlung anzuführen, dass es dem Culturstreben der Menschheit förderlich sei, dass es, allen Fortschritten und Reformen geöffnet, jede neue Errungenschaft des erfindenden Geistes mit Dankbarkeit begrüsse und zu verwenden wisse, scheint fast überflüssig, ja eine leere Tautologie zu sein. Aber einige der wichtigsten hierher gehörigen Punkte sind doch vielleicht der besonderen Beachtung werth.

Schwerlich wird irgend Jemand geneigt sein, einer neuen Erfindung oder Rechtsordnung das Praedicat eines Fortschritts zuzuwenden, von der sich nachweisen lässt, dass sie dem gesellschaftlichen Zusammenleben mehr Nachtheile als Vortheile, mehr Verderben als Segen schafft. Das Wort Fortschritt erhält überhaupt erst einen verständlichen Sinn und der Begriff seinen Werth durch eine Theorie der Werthschätzung, welche alle Dinge an dem positiven (resp. negativen) Beitrag misst, den sie für das gesellschaftliche Culturkapital zu erstellen im Stande sind.

Je mehr die Binden des Aberglaubens und des Vorurtheils fallen, je enger die fortschreitende Aufklärung den Kreis des Erkennbaren zieht, um so dringlicher muss das Bedürfniss der Gesellschaft werden, mit einer Moral auszukommen, die nur auf constatirbare Thatsachen gegründet ist, und doch die Gesinnungen der Menschen in Eins zu binden vermag. Es dürfte keine gefunden werden, welche dies besser zu leisten vermag, als diejenige, welche das möglichst gesteigerte Gesammtwohl Aller zum Ziele nimmt.

Alle Erweiterung und Vertiefung der Erfahrung dient der genaueren und verlässlicheren Erkenntniss der Causalzusammenhänge der inneren und äusseren, der physischen und psychischen Naturprocesse, sowie der menschlichen Handlungen und Handlungsmaximen mit dem individuellen und gesellschaftlichen Wohl und Wehe. Es ist zu erwarten, dass die hier spielenden Wahrscheinlichkeiten immer exacter bestimmt, dass die nützlichen und schädlichen Folgen unserer willentlichen Eingriffe in die Naturprocesse immer umfassender blossgelegt und die zweckmässigen Mittel und Wege, zu ungetrübter Glückseligkeit zu gelangen, immer richtiger und verlässlicher zu Tage gefördert werden. Die positivistische Moral kann und muss von jedem Fortschritt in dieser Richtung Vortheil ziehen. Die Entwickelung wissenschaftlicher Aetiologie wird sie immer vollkommener befähigen, die vermeintlichen Pflichten und Tugenden von den wirklichen zu sondern; prinzipiell kann sie ja nur diejenigen als echte anerkennen, welche aller Wahrscheinlichkeit nach ein grösseres Quantum von Glück und Segen in die fühlende Welt hinauszustrahlen vermögen.

Die Culturgeschichte verzeichnet jede Erweiterung des Interessenhorizonts, jede engere Verbindung der Menschen zu gemeinschaftlicher Arbeit und gegenseitiger Rücksichtnahme als einen Fortschritt; mag es sich um die Erweiterung des Blickes und Interesses für die Zukunft, oder um den Übertritt aus der Vereinzelung in die Familie, aus dem Nomadenthum in's sesshafte Leben, aus isolirten Wirthschaften zu Geschlechterverbänden und Staaten, oder

um Handelsverbindungen, Staatenbünde und völkerrechtliche Verträge handeln. All diesen Processen sieht auch die positivistische Moral mit Beifall zu, in ihnen den fortschreitenden Drang und die wachsende Aussicht erblickend, durch solidarisches Zusammenstehen das Übel in der Welt zu lindern und das Wohlgefühl zu erhöhen.

Francis Bacon erfand einst für die fortschreitende Entwickelung der Wissenschaft und Technik die treffende Formel, dass sie eine Erweiterung des regnum hominis, der Herrschaft des Menschen über die „Natur“ bedeute. Das Wort trifft nicht bloss in dem zunächst gemeinten Sinne, dass der Mensch, die Menschheit immer vollkommener lernen werde, die Natur, d. h. die physicalischen Kräfte, im menschlichen Interesse, im Dienst der menschlichen Bedürfnissbefriedigung arbeiten zu lassen, sondern auch in einem innerlicheren Sinne des Wortes. Immer vollkommener wird die Herrschaft des Menschen auch über die Natur in ihm selbst gelingen. Er wird immer besser lernen, nicht bloss den Augenblick zu Nutzen seiner eigenen Zukunft zu zügeln, sondern auch seine Sympathien immer weiter auszuspannen und immer kräftiger wirken zu lassen: diese Entwickelung aber wird ganz im Sinne der positivistischen Moral sein. Man darf vielleicht sagen, dass, je mehr es der Mensch dazu bringt, dieser Moral entsprechend das praktische Beziehungscentrum nicht im Hier und Jetzt und überhaupt nicht in dem Einzelnen und Vergänglichen, sondern in den allgegenwärtigen Gesammtinteressen der Menschheit zu finden und die ihm gegönnte Lebenszeit mit allgemeingültigen Gesetzen und dauernden Idealen zu durchdringen: in demselben Maasse „das Fleisch“ in ihm ertödtet wird und das Thier in ihm untersinkt und „die Vernunft“, „der Geist“, der reine, völlig humanisirte Mensch zur Erscheinung kommt: der Mensch — oder der Gottmensch[1]).

[1]) Vgl. Aristot. Pol. 1287ª 18 ff.: .... ὁ ... τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον ....

Der Gottmensch ist unter diesem Gesichtspunkt nicht etwas Gegebenes, historisch Gewesenes: er ist ein zu erstrebendes Ziel der Culturentwickelung. Es ist ein uns vorschwebendes Ziel, dass die Menschheit immer vollkommener von allen Mängeln der Thierheit, allen physischen Übeln derselben nicht bloss, sondern auch von aller Bestialität und Brutalität frei werde; dass sie — um ein Wort der deutschen Mystik hierherzuziehen — vergottet, dass sie gottselig werde, immer lebendiger durchdrungen von dem göttlichen Liebestriebe, Alles im Dienste des Guten, im Dienste des Ganzen zu thun. In der Herbeiführung dieses idealen Zustandes sehen wir die höhere Vollendung des Baconischen regnum hominis. Wir könnten ihn aber auch mit Augustin civitas Dei, das Reich Gottes auf Erden heissen.

Alle diejenigen, welche nicht sowohl beten, dass dieses Reich komme, als nach Kräften dafür thätig sind, würden dann nicht mit Unrecht als praktische Christen und Mitglieder der unsichtbaren Kirche zu bezeichnen sein.

Sie arbeiten an der Erlösung der Menschheit. Sie wollen nicht, wie Ed. v. Hartmanns thörichtes Wort sagte[1]), Gott erlösen; sie glauben aber auch nicht und wünschen es auch nicht, durch historische Acte der Vergangenheit erlöst zu sein. Sie wollen den Menschen erlösen, indem sie ihn vergotten, oder die Natur und das Thier in ihm humanisiren: was dasselbe ist. Sie sehnen sich nach Erlösung, aber nicht für ihre Person allein, sondern für die ganze Menschheit; nach einer Erlösung nicht aus Gnaden, sondern durch eigene Mühe und Arbeit.

Und sie wissen, dass diese Arbeit — kantisch geredet — eine „unendliche Aufgabe“ ist.

Zweitens: der Auf- und Ausbau.

23. Pflichten und Rechte.

Sieht man von dem sogenannten „objectiven“ Sinn des Wortes „Recht“ ab, wonach es die in einem Staate

[1]) Vgl. o. S. 119.

(seltener — als Völkerrecht — die zwischen Staaten) gültige Ordnung von („subjectiven“) Rechten und Pflichten bezeichnet, so stehen sich — und zwar nicht bloss innerhalb des positiven (objectiven) Rechts, sondern auch in den positiv gültigen Sitten und Anschauungen, wie auch auf dem Boden der absoluten Moral — Rechte und Pflichten als correlative Begriffe, gegenseitig sich begrenzend, bedingend und ausschliessend, einander gegenüber. Nicht als ob ich nicht die (secundäre) Pflicht hätte, (innerhalb gewisser Grenzen) selbst meine Rechte zu wahren, und nicht das (secundäre) Recht, (unter Umständen) Anmuthungen gegenüber mich auf meine Pflicht zu berufen. Aber wo ich eine Pflicht habe, da geht nur so weit mein Recht auf Freiheit; und wo ich ein Recht besitze, da kann erst jenseits der Grenze meine Pflicht beginnen. Wie schwankend, biegsam und unsicher diese Grenze auch in vielen Fällen ist: von einem bestimmten Punkte ab ist es innerhalb jeder sittlichen Ordnung immer keine Frage mehr, ob ich noch die Freiheit habe zu thun oder schon die Pflicht zu unterlassen; ob die Aufgabe zu thun oder noch die Freiheit zu unterlassen.

Kein Gesellschaftsleben lässt sich ordnen ohne Pflichten. Pflichten sind social bedingte Einschränkungen der ursprünglichen Freiheit, des Urrechts auf Alles. Rechte sind nichts weiter als die nach Abzug dieser Einschränkungen restbleibenden Freiheiten und Urrechte. Ich kann aber auch den umgekehrten Weg betreten, indem ich von den Ansprüchen des Egoismus an Andere ausgehe. Dieselben sind endlos; d. h. es lässt sich keine Zumuthung denken, über die der Egoist nicht noch hinausgehen könnte. Rechte beschränken diesen unendlichen Anspruch; Pflichten sind die restbleibenden Zumuthungen, welche der Egoismus unter socialer Sanction machen darf.

Pflichten und Rechte sind auch insofern zusammengehörig, als meinen Pflichten Rechte Anderer entsprechen. Meine Rechte sind meine Begierden nach Abzug meiner Pflichten; und meine Rechte zu respectiren, haben Andere die Pflicht.

Die Verletzung von Rechten und Pflichten, wie sie von der positiven Rechtsordnung regulirt und abgegrenzt werden, bedroht letztere mit Nachtheilen und „Strafen“; die Besitzer der Rechte erhalten durch dieselben einen Schutz. Rechte und Pflichten, Strafe und Schutz können nur Wahrnehmbares, äusserlich Erkennbares betreffen.

Auch die Sitte bedroht einerseits und schützt dadurch andererseits, wenn auch nicht so strict und abgegrenzt; auch sie trifft mit diesen Functionen nur dasjenige, was für Andere merkbar wird.

Die Moral will auch die Gesinnungen reguliren; ob sie in dem Innern, dem sogenannten Gewissen des Menschen, für ihre Rechtsabgrenzungen auf einen Schutz und für die Pflichten, die sie auferlegt, auf Bedrohungen und auf Scheu und im wirklich eingetretenen Verletzungsfalle auf innere Strafen, „Gewissensqualen“ zu rechnen hat, ist mehr oder weniger zufällig.

Wenn man die Sache tiefer fasst, so stehen eigentlich in jeder Gesellschaft viel weiter ausgreifende Bestimmungen, als sie im gewöhnlichen Sprachgebrauch durch die Termini Pflicht und Recht markirt zu werden pflegen, einander begrenzend und bedingend, im Verletzungsfalle auch grössere oder kleinere Nachtheile in Aussicht stellend, sich gegenüber. Offenbar hat der Gebrauch jene Termini nur für die wichtigeren und ernsteren Verbindlichkeiten und des Schutzes werthgehaltenen Freiheiten reservirt. Man müsste den Begriff der Pflicht auf alle Anmuthungen der Gesellschaft bis auf die Moden, die üblichen Ceremonien, die Höflichkeits- und Umgangsformen, den Sprachgebrauch u. s. w., den Begriff der Rechte auf alle unter gesellschaftlichem Schutz stehenden Befugnisse ausdehnen, um das ganze Thun und Lassen der Menschen durch zwei Begriffssphären möglichst zu umspannen, die sich nach Analogie der gewöhnlich sogenannten Pflichten und Rechte gegenseitig bestimmen und ausschliessen. Factisch befindet sich, wie weit man auch die sociale Ordination ausdehne, ausserhalb ihrer Herrschaft immer noch ein weites, mehr oder weniger so zu sagen un-

organisirtes Gebiet, das dem Privatbelieben offen bleibt, ohne bei Beeinträchtigung desselben auf Schutz Aussicht zu haben; es ist das Gebiet der Adiaphora. Nur die moralische Theorie hat es gelegentlich versucht, das ganze Leben bis in seine zartesten, so zu sagen mikroskopischen Details hinein normativ zu durchdringen: ohne je damit sonderlichen Anklang zu finden[1]) oder Erfolg zu haben.

Es ist deutlich, dass wenn der Usus die Ausdrücke Pflicht und Recht nur für eine besondere — übrigens selbst nicht starr abgegrenzte, sondern mehr oder weniger dehnbare — Klasse von socialen Verbindlichkeiten und Freiheiten zulässig findet, und schliesslich der Trieb, zu bestimmen, was gesellschaftlich zu fordern und was dem Belieben zu überlassen sei, immer mehr und zuletzt ganz erlahmt, darin die Ueberzeugung sich ausdrückt, dass es im Leben und Handeln, im Sollen und Dürfen der Menschen bedeutsame Unterschiede des Werthes gebe. Während einige Beziehungen so wichtig scheinen, um den Gebrauch der strengsten Termini für sie ausschliesslich anzuwenden, fällt auf andere wieder so wenig Gewicht, dass weder das Gesetz noch die Sitte zu denjenigen Eingriffen in das freie Aus- und Übereinkommen der Privaten sich bemüssigt findet, welche Forderungen erheben, die nun unter socialem Beifall auch Andere stellen dürfen, und Freiheiten gestatten, die anzutasten damit den Andern verlegt sein soll: während zwischen beiden Klassen ein Gebiet liegt, auf welchem die sociale Anschauung sich zwar auch noch zu Regulativen berechtigt hält, ohne auf ihre Befolgung aber den ganzen Nachdruck zu werfen.

Näher besehen, stellen diese socialen Werthunterschiede nicht sowohl eine Stufenordnung, sondern eine continuirliche Reihe, und in ihrer jedesmaligen Ausurtheilung durch die

[1]) Kant nennt (Tugendlehre, WW. IX, 258) denjenigen, der keine Adiaphora einräumt „und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekommt, nähre“, phantastisch tugendhaft.

positiven Normen (innerhalb gewisser Grenzen) mehr oder weniger Variabilität dar. Die letztere, meist von zufälligen, zum Theil wenig oder gar nicht motivirten Bevorzugungen und Vernachlässigungen abhängig, könnte die absolute Moral überwinden. Die Abstufung und Abschattung der Werthe überhaupt lässt sich auch unter dem Gesichtspunkt des Ideals nicht aufgehoben denken; ja sie müsste bei idealer Gleichgültigkeit gegen praktische Bequemlichkeiten ganz ohne markirte Einschnitte, in völliger Continuität erscheinen.

Diese innere Continuität macht es erklärlich, warum die positiven Normen in der Ausdehnung der Praedikate Recht und Pflicht (κατ ἐξοχήν) einerseits und der Adiaphora andererseits ausserordentlich schwanken. Es is eben schwer und in letzter Instanz immer mehr oder weniger willkürlich, in einem Continuum spezifische Unterschiede anzusetzen; welche Schwierigkeit und nothwendige Willkür bekanntlich das ganze Leben beherrscht[1]). Innerhalb der stetigen Reihe zusammengehöriger Freiheiten und Schranken werden diejenigen, von deren Nichtachtung und Verletzung der Staat, d. h. die in ihm legislatorisch functionirenden Gewalten, die schwersten Nachtheile erwarten, soweit der zur Verfolgung nöthige Apparat nicht unverhältnissmässige Kosten an Kraft, Zeit und Geld verursachen würde, strafrechtlich jene als Rechte geschützt diese als Pflichten anbefohlen; sie sind „erzwingbar“. Diese Gruppe zerfällt ihrerseits nach dem vermeintlichen Werthe der bezüglichen unter Schutz gestellten Güter in Unterabtheilungen; die Verletzungen der Gebote und Verbote, die „Delicte“ sind zum Theil „Verbrechen“, zum Theil „Vergehen“, zum Theil blosse „Uebertretungen“. Die Skala der Strafen, von der Todesstrafe bis auf einige Mark Geldstrafe abwärts, zeigt, wie verschiedenartig der Gesetzgeber den (negativen) Socialwerth der Handlungen und Unterlassungen schätzt, die er im Strafcodex verpönt. Und minima non curat praetor.

[1]) Vgl. u. A. die Termini für civilrechtliche und strafrechtliche Mündigkeit, für Verjährungsfristen u. s. w.

Die schwereren criminalistischen Delicte halten wir meist auch moralisch für verwerflich: und in dem Maasse um so mehr, als die politische Gesetzgebung das wirkliche commune bonum (und nicht den Vortheil der Mächtigen) im Auge hat. Aber die (positive wie die absolute) Moral muss ausserdem noch vieles verbieten und legt Entsprechendes als Pflicht auf, was criminalistisch irrelevant, nicht erzwingbar ist[1]); zur Unterstützung dieser Normen stehn, soweit sie gültig sind und ihre Verletzung zur Cognition kommt, die öffentliche Meinung, und, wenn der Vorgang im Verborgenen bleibt, in vielen Fällen das Gewissen des Thäters resp. Unterlassers bereit.

Zwischen Criminal- und Moralgesetzen und -Urtheilen bestehen natürlich noch weitere Verschiedenheiten: wir sehen aber hier von ihrer Darlegung ab[2]). —

Wie weit, tief und innerlich auch die positive Moral ihre Gebote und Verbote ausstrecken mag: auch sie betreffen immer nur die hervorragenderen, so zu sagen vitaleren Interessen der Gesellschaft, z. B. das Leben, die Gesundheit, das Eigenthum, die persönliche Freiheit, die öffentlichen Institutionen. Nur zu ihrem Schutze bürgert sich das: „Du sollst!" ein. Die für den absoluten Standpunkt vorhandenen Rang- und Werthunterschiede bleiben dabei nicht bloss in der Formulirung, sondern auch in dem dahinter stehenden Gedanken vielfach fast unberücksichtigt. Die 10 Gebote sprechen ihr: „Du sollst den Feiertag heiligen!" ebenso verbindlich (eher — der Stellung auf der Tafel wegen — noch verbindlicher), wie: „Du sollst nicht tödten oder stehlen!" Und wir finden es nützlich die Lüge ebenso streng zu untersagen wie den Meineid. Ja eine berühmte moralische Reform richtete ihre Hauptbemühung darauf, das, was den „Alten" verboten war, mit derselben Strenge bis in die ersten Vorstadien und Anfänge des Vergehens zu verfolgen.

---

1) Vgl. H. Grotius De jure belli et pacis II, 20. 20; o. S. 232.
2) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 137 f., 320 f.

Offenbar stecken hinter solcher Uniformität meistens Zweckmässigkeitsrücksichten. Alle Paedagogik hat die Neigung, alles Verfängliche und Verderbliche gleich absolut zu verbieten: ohne es freilich verhüten zu können, dass auf einige ihrer Verbote — z. B. die zugleich strafrechtlich verpönten oder mit socialer Unehre bedrohten — doch ein noch grösserer Nachdruck und tieferer Abscheu fällt.

Und nicht alle Gebote und Forderungen ergehen so ernst und streng, dass man sie als moralische bezeichnen könnte. Zuwiderhandlungen werden mit wechselnden und schwankenden Bezeichnungen nicht sowohl als Verbrechen, Sünden oder Unsittlichkeiten, wie als Verstösse gegen die gute Sitte, den Anstand, die gesellschaftliche Bildung, die Mode u. s. w. getadelt. Manches davon wird als theilweise berechtigte Eigenthümlichkeit sehr milde angesehen, wohl sogar interessant gefunden, während Anderes, was scheinbar ganz ähnlich ist, wieder einen der Art gravirenden Charakter annimmt, dass es selbst polizeiliche Ahndungen hervorruft. Das Gebiet jeder dieser Kategorien ist nach Zeit und Umständen ausserordentlich variabel.

Die Staatsgewalten bestimmen Rechte und Pflichten nur so weit, als das öffentliche Landes- und Ortsinteresse in's Spiel kommt. Die Moral, die Sitte der guten Gesellschaft, die Mode u. s. w. greifen mit ihren Vorschriften zum Theil über die Staatsgrenzen fort und arbeiten an den ersten Fäden allgemeinmenschlicher Solidarität. Sie schaffen internationale Schranken und Verbindlichkeiten von wiederum verschiedenartiger Werthigkeit. Die Landesgesetze suchen zu verhüten, dass dergleichen Übernahmen und Gepflogenheiten nicht zu Verletzungen von Rechten werden, die sie unter Schutz genommen haben. Sie sind dazu natürlich positiv völlig berechtigt; was sogar ein tautologisches Urtheil ist: denn sie stellen selbst das positive Recht (im objectiven Sinne) dar.

Die absolute Moral würde nicht bloss zu sagen haben, wie weit dergleichen positiv berechtigte Präventionsmaassregeln in höherem, in idealem, objectivem Sinne berechtigte

seien[1]); sondern sie müsste auch die sonstigen Vermeintlichkeiten unter Kritik nehmen und an die Stelle des vagen, unmotivirten Schwankens in den Werthansätzen feste — — nur mit dem Wechsel der Umstände sich ändernde — Unterscheidungen einführen.

Gesetze und Sitten regeln die Art, wie Menschen an Menschen[2]) direct oder indirect Leiden und Freuden auszutheilen haben. Was den ersten Fall, den der direkten Austheilung, betrifft: so wird die Verletzung eines Gutes, das einem andern zu Grunde liegt, strenger zu beurtheilen sein, als die des darauf gegründeten und dadurch bedingten. Es ist daher mit Rücksicht auf den unersetzlichen Werth des Lebens[3]), der Grundbedingung alles Glücks, zu erwarten, und die Thatsachen bestätigen es, dass unter den Verpflichtungen, welche Sitte und Gesetz den Menschen auferlegen, an erster Stelle diejenigen als wichtig angesehen werden, welche der gegenseitigen Schonung des Lebens gewidmet sind: was nicht ausschliesst, dass die Rechtsordnung zu ihrer eigenen Erhaltung unter Umständen (auf Grund genereller Bestimmungen natürlich) auch das Leben einzelner ihrer Angehörigen fordern muss. Weiter ist es angesichts der unvergleichlich höheren Dringlichkeit, welche jedes lebendige Wesen fühlt, von Leiden und Schmerzen frei zu sein, als Freude und Lust zu geniessen, sehr natürlich, dass die Verpflichtung zur gegenseitigen Schmerzverhütung und Schmerzbefreiung derjenigen zur Erregung von Freude und Lust vorangeht. Es liegt weiter in den Durchschnittsschätzungen der Menschen wie in dem unterschiedlichen Verhältniss zur äusseren Markirbarkeit begründet, dass körperliche Leiden vor seelischen den Vortritt haben. Über Freiheitsbeschränkungen, Eigenthums- und Ehrverletzungen wird sowohl in ihrem Verhältniss unter einander wie zu den Körperverletzungen verschieden gedacht. Gelegentlich findet man es den modernen Gesetzen zum Vorwurf gemacht, dass sie letztere zu milde behandeln und für Leib und Leben der Staatsbürger einen schwächeren Schutz bieten, als für Besitz und sachliche Güter[4]). Doch ist vielleicht die Rücksicht auf das, was die Einzelperson erfährt, für die richtige Beurtheilung nicht völlig ausreichend; der sociale, collective Gesichtspunkt muss dazu kommen. Er soll alsbald herausgestellt werden.

Die Gebote und Verbote der Gesetzbücher und der Moral regeln nämlich nicht bloss die direkten, sondern, wie gesagt, auch die indirekten praktischen Beziehungen der Menschen, indem sie das aus der Culturarbeit der Vergangenheit überkommene Kapital an schmerzverhütenden, schmerzenlindernden, friedensichernden und freudenspendenden Institutionen und gesellschaftlichen Productionsmitteln unter ihren Schutz nehmen.

Zu den Institutionen dieser Art gehört an erster Stelle die Sitten- und Rechtsordnung selbst bis in ihre feinsten Gliederungen hinein, z. B. die monogamische Ehe der civilisirten Völker. Jeder Mensch, der als Beamter ein Stück der staatlichen Ordnung repraesentirt, erhält einen seiner amtlichen Stellung entsprechenden Zuwachs an respectirbarem Werth. Ferner gehören hierher die unter dem Schutze des Staates operirenden juristischen Personen, z. B. die der öffentlichen Armen- und Gesundheitspflege, der Erziehung, der Pflege von Kunst und Wissenschaft u. s. w. dienenden freien Associationen. Gesellschaftliche Productionsmittel sind zunächst alle immobilen und mobilen Kapitalien im engeren Sinne, auch wenn Private sie verwalten; wer sie antastet, schädigt nicht bloss den jeweiligen Besitzer, sondern berührt auch sociale Interessen; schwerlich wird in der Regel der Dieb das gestohlene Gut social so nützlich verwerthen, wie der Eigenthümer. Es können ferner die Mittel der technischen und wissenschaftlichen Ausbildung,

[1]) Vgl. o. S. 221 f.
[2]) Von dem Verhältniss zu den Thieren später!
[3]) Vgl. o. S. 80, Anm. 3, S. 175, Anm. 6 ff.

[4]) Vgl. z. B. das deutsche RStGB. § 223 f. und 243²; Rümelin, Reden und Aufsätze, Neue Folge, 1881, S. 193.

des aesthetischen Genusses, der Steigerung der inventiösen Fruchtbarkeit, der sittlichen Erziehung u. dgl. hierher gerechnet werden.

Es ist natürlich, dass die Normen, soweit die Einsicht in den Sachverhalt reicht, in der Regel strenger mit denen in's Gericht gehen, welche die materiellen, intellektuellen und moralischen Fonds vermindern, als mit denen, die sie zu vermehren unterlassen[1]); dass sie die Beeinträchtigung der wichtigeren Institutionen und die Zerstörung der kostspieligeren und unersetzlicheren Culturinstrumente schärfer verpönen als die der weniger wichtigen und weniger theuren.

Überblickt man alle Pflichten und Rechte, welche Rechtsordnungen und Sitten festsetzen, und sucht das allen Gemeinsame, so besteht es — nach Aussonderung der Willkürbestimmungen egoistischer Gewalten — einfach in der Beziehung auf sociale Güter: auf wirkliche oder vermeintliche. Nur diejenigen Freiheiten werden als Rechte geschützt, von deren Bethätigung keine Schädigung, sondern vielleicht sogar Erhaltung und Förderung solcher Güter zu erwarten ist. Pflichten sind Auflagen im Sinne der Respectirung solcher Rechte oder zum Schutz und zur Vermehrung der socialen Güter selbst. Der gesellschaftliche Werth der Rechte und Pflichten richtet sich nach dem vorgestellten Werthe des Gutes, zu dessen Bewahrung und Ausgestaltung sie dienen, und nach der Höhe des Beitrags, den sie zu diesem Zwecke erstellen. Die Delicte und Unsitten werden analog bemessen.

Schon das StGB. unterscheidet gleiche Rechte, sowie allgemeine und gleichverbindliche Pflichten und solche für besondere Lebenslagen, z. B. für Sachverständige und Beamte und in Beziehung auf Angehörige; noch mehr thut es die landesgiltige Moral und die öffentliche Meinung; und noch sorgfältiger müsste in dieser Beziehung die absolute Moral sein. Sie könnte unmöglich den verschiedenen

[1]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 455, Anm.

Talenten, Leistungsfähigkeiten und Berufssphären gleiche Rechte vindiziren und gleiche Pflichten auferlegen.

Von diesem Gesichtspunkte aus erledigt sich auch die Frage, ob Männer und Frauen — durchschnittlich — gleiche Pflichten und Rechte haben[1]). Sie haben offenbar verschiedenes Naturell: spezifisch, nicht bloss quantitativ verschiedene Kräfte und Talente. In Folge davon haben sie für die Wohlfahrtszwecke der Gesellschaft verschiedenen Beruf; und in Folge von Beidem verschiedene Machtsphären und Pflichten: nämlich diejenigen, für welche aller bisherigen Erfahrung nach die beiderseitigen Begabungen die gesellschaftlich höchste Leistungsfähigkeit besitzen[2]). Man wird es vielleicht so ausdrücken können, dass der Schwerpunkt der Mannespflichten in einem dem öffentlichen Leben zugekehrten Berufe liegt, dass aber die Frau — mag sie verheirathet sein oder nicht — in der Regel im Hause das Centrum ihres Wirkungskreises finden sollte; und dass sich beide Sphären der Art auf einander beziehen, dass das Haus der Arbeit und Geschäftigkeit des Mannes durch Ernährung und physische wie geistige Erholung den Unterbau

[1]) Vgl. o. S. 57, Anm. 7.

[2]) Wohin man geräth, wenn man den Beruf des Weibes nur von der Naturseite auffasst, kann man z. B. an Kant (in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen) sehen, der in allem, was dem „schönen“ Geschlechte zukommen oder „geziemen“ soll, nur an die „Reize“ denkt, „wodurch sie ihre grosse Gewalt über das andere Geschlecht ausüben“. Der Junggeselle, welcher für die Männer so strenge kategorische Imperative in Bereitschaft hielt, mochte dem Frauenzimmer „Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit“ auferlegen. „Sie ist schön und nimmt ein und das ist genug“. Vgl. die anstössig genusssüchtige Erörteruug des „reizenden Unterschieds“, „den die Natur“ zwischen diesen beiden Menschengattungen hat treffen wollen“, a. a. O. im 3. Abschnitt. Hinter dem, was ihre vorgebliche Bestimmung ist, steht vielfach, um einen drastischen Ausdruck desselben Kant zu gebrauchen, nur „eine boshafte List der Mannspersonen“; die „List“ des Königsberger Philosophen wies ihnen diejenigen Aufgaben zu, welche einem geselligen, den „schönen Umgang“ liebenden Hagestolzen, der seinen Bedienten hat, am reizendsten sind. Schwerlich hat dieser Standpunkt aber die Universalität und Unparteilichkeit, die er selbst sonst für „Grundsätze“ fordert.

und Ruheort bereitet, und dass die im Hause waltenden Frauen ihm — je nachdem — Dienerinnen oder Genossinnen und Freundinnen, oft alles dies zugleich sind; wie andererseits der Mann ihren Ausgaben seinen Verdienst und ihren Anordnungen seine Auctorität und ihrer Person seinen Schutz zur Verfügung stellt; während die häusliche Kindererziehung eine gemeinschaftliche Aufgabe ist, an der jeder der Zeit und Kraft gemäss, die er bereit hat, mitwirkt: die Gattin mit mehr Zeit, der Mann mit intensiverer Kraft. Die Ehefrau hat in der Regel zwar die Pflicht nicht, an dem Geschäfts- oder öffentlichen Leben des Mannes selbstthätig Theil zu nehmen; aber sie hat wohl die Pflicht, durch Sinn, Verständniss und Mitgefühl für seine Arbeit ihm eine würdige, erholsame Genossin zu sein. Sie hat das Recht, soweit es dem Manne sein Geschäft und Beruf gestattet, Zeit, Kraft und Talent desselben zu ihrer Beihülfe, Belehrung und Erheiterung in Anspruch zu nehmen; sie hat nicht das Recht, durch herrschsüchtige oder sentimentale Anwandlungen ihn in seinen Berufspflichten zu stören und zu lähmen. Die gewöhnlichsten Aufgaben der Weiblichkeit, die man vielleicht kurz als Häuslichkeit und Mütterlichkeit bezeichnen darf, lassen sich übrigens auch ohne eheliche Verbindung üben.

Man kann hiernach für den Durchschnitt der Fälle von Gleichberechtigung des Mannes und Weibes ebenso wenig sprechen, wie von Gleichberechtigung des häuslichen und öffentlichen Lebens. Wie hoch man in der ethischen Würdigung des Hauses auch steige, mit dem Gemeinde- und Staatsleben und dem Geschäftsverkehr kann es sich nicht messen. Mann und Weib sind wie Haus- und Weltleben auf einander angewiesen; sie setzen sich beide gegenseitig voraus und gerathen jedes in Verkümmerung, wenn das Correlat entartet. Man kann insofern mit Kant sagen, dass „in einem solchen Verhältnisse ein Vorzugsstreit läppisch“ sei[1]). Aber weiter ist in der Regel der

[1]) Beobachtungen, WW. IV, 444.

Wirkungskreis des Mannes, grösser seine Kraftanstrengung, umfassender und ernster seine Pflicht; es ist natürlich, dass er im Durchschnitt die Superiorität hat.

In der gewöhnlichen Systematik der Pflichten figuriren neben den Pflichten gegen Andere: gegen unsere Eltern und Kinder, gegen unsere Vorgesetzten und Untergebenen, gegen unsere Freunde und Mitbürger, gegen die Gesellschaft und ihre Institutionen und Überzeugungen auch sogenannte „Pflichten gegen uns selbst“: als solche werden z. B. Erhaltung unseres Lebens, unserer Gesundheit und dessen, was nothwendiges Mittel dazu ist, aufgezählt. Es ist aber natürlicher, Alles, was uns in der Regel schon unser persönliches Interesse an die Hand gibt, nicht unter dem Titel der Pflichten, sondern, soweit es das sociale Interesse und die Rücksicht auf den Culturfortschritt der Gesellschaft zulässt, als unser Recht einzuführen. Unsere eigentlichen Pflichten gehen auf diejenigen Übernahmen, welche nicht bloss der vorübergehenden Genusssucht, sondern auch dem weitersehenden Calcül in der Regel als Opfer gegenübertreten, die in dem gesellschaftlichen und objectiven, nicht in unserm subjectiven und individuellen Interesse ihren Grund haben. Dabei ist es im Einzelfalle völlig möglich, dass pflichtmässige Anforderungen mit demjenigen zusammenfallen, was auch unser eigenes wohlerkanntes Totalinteresse gebietet; wie es unter besonders günstigen Umständen sogar geschehen kann, dass die Pflicht dasjenige fordert, was uns auch augenblicklich die grösste Freude bereitet. Wie aber auch andererseits, dass eigenartigen Gefühlsverstimmungen und Gesinnungsverirrungen gegenüber die Wahrung der „Rechte“ als Pflicht eingeschärft werden muss. Die Gesellschaft kann es ja allerdings nicht gestatten, dass sinnlose Gutherzigkeit, ascetische Caprice und hypochondrischer Lebensüberdruss im Einzelfalle ihr die Kräfte entziehen, die zu erhalten und auszubreiten in der Regel das natürliche Bestreben jedes Individuums ist.

Wenn die gewöhnlichen moralischen Vorschriften von „Pflichten des Individuums gegen sich selbst" reden, so haben sie in der Regel nur Durchschnittsindividuen im Auge. Für das singuläre Pflicht-Recht besonders begabter Individuen, ihren gesellschaftlich fruchtbaren Kräften den geeigneten Boden zu suchen und von demselben sich nicht abdrängen zu lassen, bringen sie gewöhnlich keine Empfehlung vor. Man begreift wohl, warum. Meistens haben alle Thätigkeiten, die sich auf die Ausbreitung unserer eigenen Machtsphäre beziehen, soviel natürliche Aussicht auf unsern eigenen Trieb und Nachdruck, und die Selbsttäuschungen in der Werthtaxirung der eigenen Person sind so zahlreich und gefährlich, dass es im Ganzen paedagogisch gerathener erscheinen muss, an erster Stelle energisch das Gefühl für die Berechtigung Anderer einzuschärfen.

Und doch ist es klar, nicht bloss, dass innerhalb der von der Rechtsordnung und Sitte gezogenen Schranken jedes nützlich beanlagte Individuum seine Neigungen und Talente so frei als möglich auswirken, zur Blüthe treiben und in redlicher Arbeit bethätigen muss, um den höchsten Culturwerth zu produciren, sondern auch, dass es ungewöhnlich begabte Persönlichkeiten gibt, denen die Bahn in ausserordentlicher Weise freizumachen und ein breiteres Entwickelungs- und Verfügungsfeld zu eröffnen dermassen im Interesse einer den Fortschritt suchenden Gesellschaft ist, dass sie denselben, wenn sie jenes beanspruchen, nicht entgegenhalten oder die Pflicht der Unterordnung aufreden sollte.

Meist folgt jedoch die Gesellschaft der Nivellirungstendenz; und der Ostracismus kehrt in nüancirten Formen immer wieder. Streichet aber die Thaten der grossen einzigartigen, schöpferischen und willenskräftigen Einzelnen aus der Geschichte, und prüfet, was Euch dann noch bleibt: Nichts als das innerhalb enger Grenzen verlaufende, philisterhafte, ereigniss- und erfolglose Menschengewimmel. Millionen beschäftigen sich, dass die Gattung bestehe, aber durch Wenige nur pflanzet die Menschheit sich fort. Zwar

ringen titanische Kräfte sich auch durch die grössten Schwierigkeiten und gewaltigsten Hindernisse nach oben; aber vielfach beeinträchtigen die nothwendigen Frictionen und die von der öffentlichen Moral auferlegten Entsagungen den Lebensmuth und die Spannkraft aufs verderblichste. Eine Gesellschaft ist nicht auf das beste organisirt, wenn es in entscheidenden Fällen dazu kommen muss; wenn sie z. B. Männer, denen sie später Denkmäler setzt, während des Lebens darben lässt, oder in elenden und gedrückten Stellungen hält. Und das Individuum selbst kann sich schwer verschulden, wenn es das Wachsthum seiner berechtigten Persönlichkeit, die Arbeits- und Leistungsfähigkeit seines Körpers und Geistes (für Culturzwecke vielleicht unersetzliche Kräfte) zerstören oder nicht zur Geltung kommen lässt, mag es nun aus Leichtsinn so handeln oder aus schwächlichen Rücksichtnahmen[1]). —

Eine ganz eigenthümliche Stellung nimmt Kant zu den „Pflichten gegen sich selbst" ein. Nachdem er von der sittlichen Gesinnung jede Beziehung auf Gefühle, Neigungen und Interessen, Zwecke, Absichten und Erfolge abgestreift, das moralische Gesetz vielmehr auf die autonome Vernunft und die ihr correlate Freiheit gegründet und dem Menschen um dieser seiner formalen Vernunft und transscendentalen Freiheit willen unter dem Titel einer „Intelligenz" und „Persönlichkeit" eine unvergleichliche, in's Übersinnliche hinausweisende Würde verliehen hat, vermag er fast

[1]) Es bedarf wohl kaum der Notiz, dass der hiermit vertretene Standpunkt nichts mit jener Genieanbetung gemein hat, von der o. S. 118 die Rede war. Es handelt sich nicht um süffisante „Genies", sondern um culturgeschichtlich fruchtbare Talente; es handelt sich nicht um öde Bewunderung, sondern um Befreiung von social- und culturfeindlichen Fesseln; es handelt sich auch nicht um schnöde Missachtung der Übrigen, als ob sie bloss jener Titanen wegen da wären. Im Gegentheil auch letztere sollen in den Dienst Aller treten. Und die positivistische Moral billigt auch dem geringsten Verdienste für das Wohl, die Erhaltung und den Fortschritt der Gesammtheit proportionale Rechte zu und scheut sich, irgend ein fühlendes Wesen ohne Noth und Grund in seiner Existenz und Freiheit zu beeinträchtigen.

alle Pflichten als Pflichten gegen sich selbst zu fassen: immer handelt es sich um das „Verbot, dass der Mensch sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit, nicht beraube und dadurch zum Spiel blosser Neigungen also zur Sache mache.“ Wahrhaftigkeit z. B. ist nun nicht darum Pflicht, weil sie die nothwendige Bedingung des gesellschaftlichen Vertrauens ist und weil die Lüge andere Menschen schädigt, sondern weil letztere den Lügner selbst entehrt[1]; sie ist „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde“, „eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muss“. Selbstmord ist unsittlich, nicht z. B., weil wir den „uns anvertrauten Posten in der Welt“ nicht verlassen dürfen, „ohne davon abgerufen zu sein“[2]), oder weil wir social nutzbare Kräfte nicht zerstören dürfen, sondern weil „über sich als blosses Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen heisst“. Sogar die Bemühung, „ein der Welt nützliches Glied zu sein“, wird als Pflicht gegen sich selbst eingeführt: „weil dieses auch zum Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht herabwürdigen soll“. Wir können von einer Discussion dieser ebenso sublimen, wie gekünstelten Auffassung hier absehen[3]).

Die Pflichten gegen die Thiere haben von jeher verschiedene Beurtheilung erfahren. Die alten Juristen behandelten die Thiere wie Dinge. Als Descartes den platonischen Dualismus zwischen Mensch und Thier zu der Lehre gesteigert hatte, dass das Thier nur ein gefühlloser, sehr künstlicher Automat, eine Maschine sei, war die absolute Rücksichtslosigkeit gegen diese Wesen in seiner Schule das völlig consequente; es is bekannt, dass sie ohne

1) Vgl. Tugendl., a. a. O. S. 251, 267 ff.; 273 f., 282 ff., 300 f., 302 f.
2) Vgl. o. S. 91.
3) Vgl. o. § 11. S. 136 ff.

Scrupel Vivisectionen zu Forschungszwecken für erlaubt hielt. Spinoza's sonst so mildes Herz gestattete von dem individuell utilitaristischen Standpunkt aus, den er in der Grundlegung der Gesellschaftslehre und Moral vertrat, die Thiere so zu behandeln, prout nobis magis convenit[1]), und gab ihnen gar keine Rechte. Die Kathederphilosophie des vorigen Jahrhunderts hing der aristotelischen Teleologie[2]) an, die sich bei Kant[3]) mit den eigenartigen Formen seines Rationalismus complicirte: „Der Mensch ist als Vernunftwesen Selbstzweck und zugleich Zweck der Natur; und Nichts, was auf Erden lebt, kann hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben. Die Thiere sind seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten. Den Pelz, den das Schaf trägt, hat er als von der Natur für ihn bestimmt anzusehen. Er hat directe Pflichten gegen das Thier gar nicht. Es gehört zu seinen Befugnissen, Thiere behende und ohne Qual zu tödten, sowie ihnen angestrengte Arbeiten aufzuerlegen, dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen“. Indirect hat der Mensch doch einige Pflichten. „Da die gewaltsame und grausame Behandlung der Thiere die der Moralität diensame Anlage[4]), das Mitgefühl (mit menschlichem Leiden) beeinträchtigt, so ist solche Behandlung, die physiologischen Versuche zum blossen Behuf der Speculation, wenn der Zweck auch ohne sie erreicht werden könnte, als unsittlich zu bezeichnen. Und indirekt gehört selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste zur Menschenpflicht gegen das Thier; direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst“.

Bentham[5]) fand die Tödtung der Thiere durch den Überschuss von Nutzen und Lust, den sie gewährt, und mit

1) Eth. IV, 37, Schol. 1.
2) Vgl. o. S. 101, Anm. 2.
3) Vgl. Muthmassl. Anfang der Menscheng., WW. VII, 371; Tugendlehre, a. a. O. IX, 300.
4) Vgl. o. S. 209, Anm. 2.
5) Vgl. o. S. 188 f.

Rücksicht auf den Wegfall aller quälenden Todeserwartungen gerechtfertigt.

Inzwischen haben Thierschutzvereine gegen nutzlose Quälereien eine wirksame Agitation entfaltet: Hahnenkämpfe, Taubenschiessen, Stiergefechte, Hetzjagden u. dgl. finden in civilisirten Gefühlen ein weitverbreitetes Widerstreben. Der Gedanke, dass Rohheit gegen die Thiere Rohheit gegen Menschen begünstige, hat an Herrschaft zugenommen. Englische Reverends und ihre continentalen Geistesverwandten haben sogar, Kants Bedenken steigernd, unter der Flagge unparteiischer Gerechtigkeit von Neuem gegen die wissenschaftlichen Vivisectionen Protest erhoben.

Eins ist sicher: dem Thiere werden nicht mehr bloss — mit Kant — „indirekt" Rechte zugebilligt (mit Rücksicht auf den Nutzen des als Selbstzweck gedachten Menschen), sondern sie gelten uns mehr oder weniger — wie Bentham — berechtigt, in dem allgemeinen Bestreben, das Leiden zu mindern, mitbedacht zu werden. Übrigens fordert selbst das menschliche Interesse mehr als Sympathie und Dankbarkeit. Es fordert erstens Schonung und zweckmässige Benutzung, und zweitens Vervollkommnung der von der Natur in den Thieren dargebotenen menschlich verwerthbaren Arbeitskraft. Das letztere führt auf Züchtung und Dressur. Thiere, welche den menschlichen Culturinteressen schädlich oder gefährlich sind, müssen unter möglichst geringem Leidaufwand vernichtet werden. Sie müssen es gerade so, wie Giftpflanzen, Unkraut und — culturfeindliche, unzähmbare Menschenracen. —

Obwohl die natürliche Züchtung zwischen Menschen und Thieren eine so tiefe Kluft gerissen hat, dass wir nicht — wie etwa die Boers in Transvaal — Antilopen und Kaffern nur als zwei Arten von „Vieh" betrachten können, gegen das, die Jagd[1]) und jegliche nützliche Grausamkeit erlaubt ist, so kann doch auch wieder der Unterschied nicht — mit den Platonikern — als so gross angesehen werden, dass

[1]) Vgl. o. S. 111.

wir nicht wilde Naturvölker (und rohe Menschenklassen) — ähnlich wie wilde Thiere — darauf prüfen sollten, ob sie im Stande sind — wenn auch in noch so untergeordneter, eingeschränkter und abhängiger Stellung — an der Culturarbeit der civilisirten Völker theilzunehmen; oder ob es besser sei, sie je eher je lieber auszurotten. Wir werden in unsicheren Fällen zu vorläufiger Schonung, zu Palliativmaassregeln, Disciplinirungs- und Erziehungsexperimenten verpflichtet sein: aber erwiesen zuchtlose und unabänderlich gefährliche Racen (und Individuen) kann der vorgebliche Besitz der platonisch-aristotelisch-kantischen Vernunft nicht davor schützen, ebenso unschädlich gemacht zu werden, wie wilde oder tollwüthige Thiere.

Dies führt auf den entgegengesetzten Fall: auf die Pflichten der civilisirten Nationen (und ihrer Regierungen) gegen einander. Factisch werden ihre Verbindlichkeiten und Rechte durch Verträge, durch solidarische Interessen und völkerrechtliche, internationale Anschauungen und Sitten geregelt. Die Moral muss diesen positiven Satzungen und Üsancen das Ideal gegenüber halten. Das höchste Culturideal ist und bleibt, was man auch in romantischer, chauvinistischer oder militärischer Befangenheit zu Vortheil des Krieges sagen mag, der Friede: die friedliche, freundliche, harmonische Zusammenarbeit der Völker zu gegenseitigem Vortheil und zur Mehrung der Culturgüter[1]), nicht die aufreibende Feindschaft, nicht der Krieg, welcher die Productionskräfte schwächt und Massen von Gütern und zum Theil unersetzliche vernichtet. Niemand leugnet, dass der Krieg unter Umständen nothwendig ist: ein fauler Friede und latent fortschleichendes Misstrauen lähmt oft die Kräfte noch verhängnissvoller als der Krieg,

[1]) ein „Völkerbund, wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht oder eigener rechtlichen Beurtheilung, sondern allein .... von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte" (Kant, Ideen zu einer allgem. Gesch., a. a. O. VII, 326).

der häufig sogar wie ein Gewitter die Luft reinigt; und es kann der Friedlichste nicht ruhig bleiben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt; aber die Nothwendigkeit ist in der Regel die des nothwendigen Übels. Mag selbst der Krieg manche nützliche und heroische Eigenschaft wecken: er ist nicht das einzige Mittel, sie lebendig zu machen. Und neben diesen und andern Vortheilen liegen die unabsehbaren und unsäglichen Nachtheile, welche er durch die mittel- und kräftezehrende stete Bereitschaft, sowie durch die gütervertilgende und sittenverwildernde[1]) Ausführung über die betheiligten und die direct nicht betheiligten Völker bringt. Und wenn er heroische Tugenden zeitigt, so sind dieselben doch nicht — wie es manchem Lobredner des Krieges vorzukommen scheint — an sich selbst, ohne Beziehung auf den Nutzen, der durch sie geschaffen wird, von Werth: als ob es etwa an sich selbst werthvoll wäre, das Leben zu opfern; die gesteigerte Lebensverachtung ist sogar eine der bedenklichen Folgen des Krieges. Der Platonismus wird wohl nie aufhören, die Thatsache, dass in praxi die Mittel allmählich um ihrer selbst willen geschätzt werden, und die paedagogische Maxime, unumgängliche Mittel, ohne erst die Reflexion auf die dahinter stehenden Zwecke zu lenken, möglichst schnell und fest einzuschulen, zu der theoretischen Naivetät (oder Sophistik) zu steigern, als ob wirklich Gerechtigkeit, Monogamie, Lebensverachtung u. dgl. ursprüngliche, beziehungslose, absolute Werthe wären. So nothwendig und pflichtentsprechend es unter Umständen sein kann, sein Leben zu opfern[2]), so ist doch nicht bloss im Allgemeinen das Leben unendlich mehr werth, als der Tod; sondern es wäre überhaupt nichts werthvoll, wenn es nicht Leben, fühlendes Leben zu erhalten und zu zieren gäbe[3]). Nur Platoniker sind anderer Meinung[4]). Uns aber hat auch der Todesmuth nur dadurch Werth, dass er oft das einzige

[1]) Vgl. Kant, Zum ewigen Frieden, WW. VII, 262.
[2]) Vgl. o. S. 208.
[3]) Vgl. o. S. 246.
[4]) Vgl. o. S. 39, 80, Anm. 3.

Mittel ist, soviel als möglich Leben überhaupt zu erhalten und demselben Culturgüter zu sichern. Wie hoch man demnach auch den relativen Werth des Krieges und der durch ihn erreichbaren Erfolge und Vortheile schätzen mag: er ist und bleibt immer nur als Mittel für absolute Zwecke schätzenswerth. Und das absolute Ideal des Culturstrebens der Menschheit ist doch jener Friede, der die Völker ebenso unter Rechtsordnungen und sittliche Pflichten einigt, wie sie dem Kriege der Einzelnen und der Klassen gegen einander Zügel angelegt haben[1]); jener Friede, der jede Nationalität — wie jede Gruppe und Persönlichkeit in ihr — in den Stand setzt, ihre Naturgaben so ungestört, als gesellschaftlich zulässig ist, zu entwickeln und so fruchtbar als möglich in den allgemeinen Culturfortschritt zu verwenden. Es ist verdienstlicher, den Völkerverkehr immer mehr diesem „ewigen Frieden"[2]) zu nähern, als durch martialische Paradoxien der Brutalität und dem junkerhaften Übermuth und Gewalttrotz sittliche Vorwände zu schaffen, alle Differenzen alsbald immer auf die Spitze des Schwertes zu nehmen.

Selbst Philosophen, die, wie Schleiermacher, das ganze Leben bis in seine zartesten Verästelungen und Fasern ethisch zu organisiren sich bemühten, haben darauf verzichten müssen, für alle Fälle und Lagen allgemeine Vorschriften zu formuliren[3]). Es ist auch ganz unmöglich, im voraus erschöpfend und generell zu sagen[4]), welche Handlungsweise den unendlich wandelbaren und immer wie-

[1]) Vgl. o. S. 212, 237 f.
[2]) Vgl. vor. S., Anm. 1.
[3]) Vgl. z. B. Schleiermacher, Krit. d. bish. Sittenlehre, a. a. O. S. 110: „Woher sollte ein allgemeiner Bestimmungsgrund genommen werden, nach welchem der Mensch seinen Stand und Beruf wählen oder fortsetzen könnte" (— dies halten wir nicht einmal für sonderlich schwer; vgl. o. (S. 252 —), „ob er in eine Gesellschaft, die eheliche z. B., jetzt treten solle, oder später, oder gar nicht".
[4]) Vgl. o. S. 241 f.; hierher gehört auch Manches von dem, was Kant Tugendlehre, Einl. VII f.) über die „weite Verbindlichkeit" der ethischen Pflichten sagt.

17*

der neu sich gestaltenden Aufgaben des Lebens gegenüber jedesmal für jeden Einzelnen die sittlich gebotene sei. Es bedarf immer wieder nicht bloss umfassender und genauer Abwägung mit den gültigen Gewichten, sondern auch vielfach originärer Werthbestimmung. Und es ist nachträglich oft selbst für den unterrichtetsten und einsichtsvollsten Moralisten schwierig zu bestimmen, ob ein Verfahren das richtige war, oder wie weit es vom richtigen entfernt blieb.

Wer will immer sagen, ob ich recht, d. h. unter richtiger Abwägung meiner Rechte und Pflichten gehandelt habe, wenn ich z. B. bei einer Abstimmung mich des Votums enthielt, wenn ich einem Compromiss zustimmte, wenn ich mehrere Stunden der Woche der Geselligkeit widmete, wenn ich die Erziehung meiner Kinder einem Hauslehrer oder Pensionshalter übertrug, wenn ich Auflagen der Religion, in der ich erzogen war, z. B. das koschere Essen, das Fasten, die Beichte, das Abendmahl, das Kirchengehen u. s. w. allmählich fallen liess u. s. w.

Wer will grossen historischen Umwälzungen gegenüber immer mit Bestimmtheit sagen, ob und wie weit man ihnen nachzugeben oder zu widerstehen hat. Sollte man beispielsweise im 16. Jahrhundert, den — nicht ungegründeten — Befürchtungen des Erasmus in Beziehung auf den bildung- und wissenschaftfeindlichen Character der Luther'schen Bewegung nachgebend, bei der römischen Kirche ausharren, oder mit Andern dahin arbeiten, durch Abfall von Rom und durch Aufrichtung „reformirter“ Bekenntnisse den Errungenschaften der Renaissance und den Fortschritten der Zukunft die — wie sich nachträglich herausgestellt hat — solidere Garantie und den fruchtbareren Boden bereiten?

Meist bestimmen ohne tiefere sachliche Erwägungen blinde Gewohnheiten und Begierden, instinctive Sym- und Antipathien, Standesvorurtheile, Partei- und Klasseninteressen und die diplomatischen und taktischen Raffinements des Egoismus die Lösung derjenigen Aufgaben, welche Geschichte und Leben unserm eigenen Ermessen in die Hand geben. Wie sie gründlicher und sittlicher zu lösen wären,

das wird am besten im Zusammenhang mit der Frage behandelt, was zu geschehen habe, wenn die ausgeprägten Pflichten und Rechte mit einander in Conflict gerathen. Es sind dieselben Gesichtspunkte, nach welchen dieser Conflict entschieden, wie die, nach denen das unorganisirte Gebiet des Lebens selbständig ethisirt werden muss.

24. Der Conflict der Pflichten und Rechte.

Gelegentlich haben Moralisten die Möglichkeit, dass Pflichten mit einander in Widerspruch gerathen können, ganz geleugnet. Man kann es auch wohl, wenn man Worte seigt und Sophismen nicht scheut: zumal wenn die Leugnung nichts weiter besagen soll, als dass in jedem Falle zusammenstossender Anmuthungen nur Eins das wahrhaft Moralische sein könne; was ebenso richtig ist, wie es oft sehr schwer ist, dieses wahrhaft Moralische einigermassen bestimmt zu erkennen. Wir behaupten unsererseits nicht bloss, dass Pflichten, d. h. Verbindlichkeiten von mehr oder weniger allgemein anerkanntem Charakter, mit andern Pflichten in Streit gerathen können, sondern dass sie es unzählige Mal thun und dass es so kommen muss. Und wir fügen den Pflichten sogleich die ebenso anerkannten oder anerkennungswerthen Rechte bei. Der Platonismus hat bei seiner allgemeinen Tendenz, Rechte moralisch nicht sonderlich werthvoll zu finden, den Fall des Conflicts der Pflichten mit den Rechten meist ganz ignorirt.

Alle Pflichten- und Rechtsordnungen bestimmen im voraus, auf lange voraus; meistens in Form von (generell oder sogar universal) allgemeingültigen Gesetzen. Gesetzt selbst, sie irrten niemals in ihrem Princip, gesetzt sie hätten durchweg die Tendenz, ihre Bestimmungen im Sinne des höchsten socialen Nutzens unter möglichster Rücksichtnahme auf proportionale Vergeltung aller Leistungen zu treffen, so müssten doch angesichts der concreten Thatsachen die grössten Schwierigkeiten und Disharmonien entstehen. Das Gesammtleben der menschlichen Gemeinschaft

ist etwas so Mannigfaltiges und Fliessendes; die in ihm spielenden Wahrscheinlichkeiten der Abfolgen und Zusammenhänge, sowie die Beziehungen der Personen untereinander und zu den Sachen sind so schwer übersehbar und berechenbar: dass auch die umfassendste Erfahrung und die tiefste wissenschaftliche Einsicht die Aufgabe, den höchstmöglichen Totalnutzen zu erzielen, mit keinem System von allgemeinen und speziellen Bestimmungen zu lösen vermöchte; dass nicht die Anwendung an den verschiedensten Stellen zu schrillen Dissonanzen und zu offenbaren Widersprüchen mit der Grundtendenz selbst führen müsste. Geschweige denn, dass unsere immer noch erst in der Entwickelung zum Besseren begriffenen Systeme die Aufgabe schon gelöst hätten. Man kann die absehbar häufigsten und wichtigsten Typen von Fällen anticipatorisch entscheiden. Man kann es aber nicht verhindern, dass in concreto die Situation immer wieder einmal mehrere einander widersprechende Typen enthält und folgeweise von einander widersprechenden Vorschriften in's Gedränge gebracht wird.

Nicht als ob es je gestattet sein könnte, jeden Einzelfall selbständig und immer wieder von Neuem darauf zu prüfen, mit welchem Verhalten das Individuum den grösstmöglichen Überschuss von Lust in die Gesellschaft bringen möchte: es ist schon oben auf den ungeheuren Vorzug hingewiesen worden, den für das Ganze des Lebens die festen Ordnungen und Regeln, die uns als die bewährtesten Ergebnisse aller bisherigen Erfahrung überliefert worden sind, vor vagen und spontanen Reflexionen haben müssen[1]). Es handelt sich nicht um Umbildung oder Umstürzung dieser Regeln und der ihnen gewidmeten Verehrung durch regelmässige Reflexionen von Fall zu Fall, sondern um die Frage, was geschehen solle, wenn sie in Conflict gerathen (oder im Stich lassen). Für Fälle dieser Art will das sittliche Urtheil Directiven der Werthschätzung haben.

Die peinlichsten und schmerzlichsten sittlichen Conflicte

[1]) Vgl. o. S. 224 f.

des Lebens und der Geschichte sind von jeher ein besonders reizender Gegenstand für die typische Darstellung tragischer Dichter gewesen. Und es lässt sich nicht leugnen, dass sie eins der wirksamsten und erschütterndsten Beispiele derjenigen Disharmonien des menschlichen Daseins ausmachen, deren grelle Pein der Dichter in künstlerischer Weise verklären und auflösen soll. Einige der Hauptvertreter des Standes haben es denn auch vermocht, uns in der lebendigsten und ergreifendsten Weise die Qual der Seele fühlen zu lassen, welche zwischen Pflichten der Bruderliebe und der Dankbarkeit, zwischen Freundschaft und geschworener Treue, zwischen Eltern und Vaterland, zwischen der Sorge für die (hungernden) Kinder und der Ehrlichkeit eine Wahl treffen soll, die jedenfalls ein Stück des Herzens herunterreisst.

Man kann unmöglich erwarten, dass die Philosophie Probleme dieser Art in derselben gefühlserregenden Weise behandele. So viel Verständniss und Sympathie der Philosoph als Mensch sich für so schmerzvolle Aufgaben der Lebensführung bewahren mag: die Philosophie als Wissenschaft legt kühl das Instrument der Analysis an und stellt heraus, dass die grausam peinvolle Tragik dieser Conflicte nur dadurch entsteht, dass die Einzelpflichten, obwohl oft nur Ausflüsse Eines und desselben Gedankens und nur in Beziehung auf ihn von Werth, in Folge unserer Geschichte und Erziehung zu absoluten Werthen erhöht werden[1]), und dass dieselben dermassen mit all unserm Denken und Fühlen verwachsen, dass sie ein Bestandtheil unsers Wesens werden, der nur unter unsäglichen Schmerzen von uns losgetrennt werden kann, und dessen Verlust wir oft nicht überleben mögen. Die Philosophie wird solche edlen Gefühle zu achten wissen; sie sind selbst sehr werthvolle Culturgüter: schwer wiederzuerzeugen oder zu ersetzen, wenn sie einmal verloren gehen sollten; die von ihnen ausgehenden Impulse sind im Durchschnitt der Fälle sehr viel

[1]) Vgl. o. S. 229 f.

besser, segensvoller als ihr Gegentheil; die Erziehung hat allen Grund sie zu wecken und am Leben zu erhalten. Aber — unter dem höchsten Gesichtspunkt — müssen sie doch als Befangenheiten betrachtet werden, wenn auch als Befangenheiten sehr zarter und vornehmer Art. Und wo gäbe es auch ein menschliches Individuum, das nicht befangen, nicht in seine Eigenart und die Denkweise seiner Atmosphäre eingefangen wäre; jedes muss, weil und so weit es ein Individuum, ein endliches, historisch und local bedingtes Wesen ist, befangen sein.

Die theoretische Reflexion macht sich daher auch gar keine Hoffnung, einer Antigone, einem Rüdeger von Bechlaren oder Max Piccolomini ihren tragischen Schmerz und ihre Gewissensnoth oder Todessehnsucht wegräsonniren zu können; sie ist diesen wie andern leidenschaftlichen Gefühls- und Triebregungen gegenüber gleich ohnmächtig. Es ist gleichwohl ihres Amtes, für Conflicte dieser Art den Leitfaden zu suchen.

Manchmal würde die innere Qual und Befangenheit schon sehr einfach aufzuheben sein, wenn sich das Individuum dazu bestimmen liesse, sich nicht sclavisch an den Wortlaut, die Formel einer Regel zu halten, sondern den Geist und die Raison derselben und höher hinauf des Systems, dem sie angehören, zu bedenken; oft verschwindet so die vermeintliche Dissonanz überhaupt. Ist wirklich die Noth unabweislich, Eine in Gefühl, Gesinnung und Gewissen übergegangene Pflicht verletzen zu müssen, so hilft die Anwendung des Kantischen Generalisirungsprinzips schon ziemlich weit: wenn man sich sagt, man müsse so wählen, dass der Fall, generalisirt gedacht, das geringstmögliche Maass von absehbarem Schaden in die Welt bringen würde; der in der Zeitmoral Gefestigte wird natürlich zu diesem Schaden an erster Stelle die Erschütterung ehrwürdiger Grundsätze rechnen.

Anstatt dieser Anweisung findet man in platonisirenden Lehrbüchern die absurde Regel gegeben, man solle dasjenige thun, was Einem am schwersten werde; womit eine

andere die engste Verwandtschaft hat, nämlich die, niemals Rechte auf Kosten von Pflichten zu behaupten: beides ebenso redende, wie verständliche Ausläufer einer Ansicht, die den durchschnittlichen Gegensatz von Pflicht und Neigung, von Gesetz und Freiheit bis zur ascetischen Unterdrückung der Lust und zur demüthigen Anerkennung der Rechtlosigkeit des Individuums zu steigern gewusst hat. Es kann keine Rede davon sein, dass das Schwerste immer das Sittlichste sei, oder dass wir immer wohl daran thun, gutherzig Jedem aus dem Wege zu treten und lieber unsere Rechte verkümmern zu lassen, als in Anderer Rechte einzugreifen. Es ist nicht immer sittlich, im Conflict der Pflichten nach dem grössten Maasse von Leiden und Entbehrungen zu greifen, oder, um keine „Treue“ zu kränken, den Tod zu suchen. Gegenwart und Zukunft fordern vielleicht sogar, dass man sich nicht bloss erhalte, sondern es unter Umständen sogar darauf wage, Ausnahmerechte in Anspruch zu nehmen.

Strafgesetzbücher strecken in Fällen der Nothwehr und des Nothstandes mit Pflichten von sonst sehr ernstem Character vor zugestandenen Rechten die Waffen, erkennen auch sonst mancherlei totale und partielle Berechtigungen, sich über Pflichten fortzusetzen, an und eröffnen mildernden Umständen ein weites Anwendungsgebiet[1]). Und immer wieder muss der Richter ganz unvorhergesehenen Fällen gegenüber, den Geist des Gesetzes höher schätzend als den Buchstaben, nachdem er nach letzterem verurtheilt hat, mit Rücksicht auf ersteren Gnade beantragen. Es ist bei der zum Theil gleichen Tendenz, welche Criminalprocesse wie sittliche Urtheile verfolgen, nämlich: die Norm in Kraft zu erhalten und Vergeltung zu üben und an der Übelminderung in der Gesellschaft zu arbeiten, nur natürlich, wenn man Analoga jenes Verfahrens auch für die Moral erwartet. Jedenfalls kann eine Ethik, welche den Werth

[1]) Vgl. RStGB. §§ 52—54, 157 f., 163, 257, 313[2]; Vergeltung und Zurechnung § 10, a. a. O. S. 471 ff.

auch der sittlichen Gesinnungen und Handlungen letztlich an der Beziehung zur Cultur und ihren Gütern, d. h. zu den socialen Lustquellen misst, weder an dem fiat justitia pereat mundus einer bornirten Criminalistik noch an den ganz analogen Steifheiten platonisirender Philosophen, die ihr vermeintlich apriorisches, in sich selbst gegründetes: Du sollst! durchzusetzen suchen[1]), und wenn voraussehbarer Maassen noch soviel Erdenglück dabei in die Luft gesprengt werden sollte, ein Gefallen finden.

Das R.St.G.B. gibt Jedem frei, Leib und Leben aus unverschuldeten gegenwärtigen Gefahren selbst auf Kosten Anderer zu erretten. So weit kann man natürlich moralischer Seits nicht gehen. Es kann nicht allgemein für zulässig

[1]) Ganz unleidlich ist in dieser Beziehung Kant. Bei Keinem tritt aber auch die Unhaltbarkeit des platonistischen Glaubens, dass die moralischen Vorschriften in sich selbst, absolut werthvoll seien, so klar, instructiv und abschreckend heraus, als bei ihm; und ganz besonders gerade in der Consequenz, die er aus jenem Glauben für unsere Frage zieht. Die Pflicht, nicht zu lügen, ist z. B. für ihn eine dermassen absolute, dass er sie auch für Lagen festhält, wo man nur durch eine Unwahrheit noch sich oder einen unschuldig verfolgten Freund retten kann (vgl. Tugendlehre, 2. Hauptstück: Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, bloss als moralisches Wesen betrachtet. Erster Artikel: Von der Lüge, WW. IX, 282 ff.; ferner: Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, WW. VII, 293 ff.). Und den „wackeren" Satz: fiat justitia pereat mundus eignet er sich in dem Sinne an, dass „die politischen Maximen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht, dessen Princip a priori durch reine Vernunft gegeben ist, ausgehen müssen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen". Von all seinen diesbezüglichen Aufstellungen ist nur dies haltbar, dass man bei der Abwägung der Übel, die man anrichtet, auch dies bedenken muss, wie gefährlich es sei, social nothwendige Principien durch eigene That in ihrer Verbindlichkeit zu schwächen: denn allerdings, wenn ich lüge, so trage ich, „so viel an mir ist", dazu bei, „dass Aussagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden"; und man kann sagen, dass damit „der Menschheit überhaupt" ein gewisses „Unrecht zugefügt" werde. (Vgl. Kant, Über ein vermeintliches Recht, a. a. O S. 297.) Aber sicher wird ihr durch eine pedantische Pflicht-Auslegung, welche unschuldig verfolgte Freunde preisgibt, doch noch ein grösseres zugefügt.

erachtet werden, um das eigene Leben zu retten, jedes beliebige fremde auf's Spiel zu setzen; das werthvollere muss immer den Vorzug haben. Freilich wird dem in Todesgefahr Schwebenden gegenüber meistens die Moral auch wiederum mit ihren Vorhaltungen factisch viel zu schwach sein, um ihn zu derartigen unparteiischen Vergleichungen in seinem Gewissen zu verbinden.

Prinzipiell, definitiv und correkt kann der Conflict der Pflichten und Rechte überhaupt nur von demjenigen beigelegt werden, der ruhig, stark und vorurtheilslos genug ist, die objectiven Werthverhältnisse derselben, d. h. in letzter Instanz der Güter, auf welche sie sich beziehen, abzuschätzen. Leider muss, da es keine festabgestufte, allgemein anerkannte und doch wieder je nach der Lebensstellung des Handelnden modificirte Hierarchie der Güter gibt, auch hier dem subjectiven Ermessen die Hauptsache überlassen bleiben.

Die Anknüpfung der Reflexion an die gesellschaftliche Wohlfahrt im Allgemeinen oder den Culturfortschritt wird nur auf den vornehmsten Stellen nothwendig oder erlaubt sein. Für die Meisten wird die Rücksicht auf die Ehre ihres Berufes oder Standes, in andern Fällen auf das Wohl des Vaterlandes, der Nation höchster Lebenspunkt sein müssen. Frauen werden sich begnügen dürfen zu erwägen, was das Interesse des Hauses, der Familie, der sie eingegliedert sind, von ihnen verlangt: aber gerade ihnen entstehen oft auf dem Punkte, wo sie aus dem elterlichen Hause austreten und einem Gatten in eine vergleichsweise unsichere Zukunft folgen sollen, zwischen (wirklichen oder vermeintlichen) Pflichten und (wirklichen oder vermeintlichen) Rechten Conflicte; — die schwerer lösbar wären, wenn nicht, ehe es zur reinen moralischen Reflexion kommt, meist die natürliche Neigung schon entschieden hätte.

Eine besondere Schwierigkeit entsteht durch den Conflict der Auctoritäten selbst, die sich mit Imperativen an uns wenden.

Das StGB. ist ganz kategorisch und kennt nur eine

beschränkte Zahl von berechtigten Ausnahmen; aber es kümmert sich auch nur um eine beschränkte Sphäre des Handelns. In den wichtigsten Fällen treffen, wie gesagt [1]), die moralischen Verdicte mit den seinigen zusammen; die moralische Erziehung ist sogar eins der Hauptmittel, die zur criminalistischen Zurechnungsfähigkeit erforderliche „Einsicht in die Strafbarkeit" der verpönten Handlungen vorzubereiten. Aber es finden auch Ausnahmen statt, Ausnahmen jenseits der vom StGB. selbst zugelassenen; und sie müssen hervortreten, da das StGB. vielfach mehr orts- und zeitbedingte, politische Zweckmässigkeits-, als allgemeingültige und sittliche Vergeltungs- und Culturrücksichten verfolgt. Die Moral muss in Fällen dieser Art prinzipiell den Vortritt haben; doch ist vermeintliche sittliche Nothwendigkeit sehr ernst und streng von wirklicher und echter zu scheiden. Der Conflict erledigt sich meist so, dass der Delinquent, der aus innerem moralischen Zwange gehandelt hat, die staatlich ausgesetzte Strafe nicht sowohl als ihm gebührende Vergeltung, sondern als eine äusserlich zweckmässige Präventions- und Verwaltungsmaassregel ansieht, die er, verurtheilt, aus Achtung vor seinen moralischen Verpflichtungen und den Nothwendigkeiten der staatlichen Ordnung gern auf sich nimmt; oder dass der Richter von vornherein auf mildernde Umstände erkennt, oder ihn nachträglich der Gnade empfiehlt.

Freilich ist der Fall selten so unstreitig reinlich. Dann stehen der Anspruch des Straffälligen, der gewissenhaft seine moralische Pflicht gethan zu haben glaubt, und das Verdict des StGB.'s, dem vielleicht der Richter überzeugungsvoll sich anschliesst, vielleicht von der öffentlichen Meinung unterstützt, unbeglichen, oft unbegleichbar einander gegenüber.

Sehr viel schwieriger noch fällt die Situation aus, wenn Jemand den stolzen Anspruch erhebt, sich über die landesübliche Moral mit selbstdurchdachten, zu einem System

[1]) Vgl. o. S. 244.

geeinigten Grundsätzen erheben zu dürfen. Nicht sowohl dies ist daran schwierig, was seitens der geltenden Auctoritäten alsdann geschehen soll. Wenn ein Mensch mit seinen Handlungen sich mit ihnen in Widerspruch setzt, so warten sie ihres Amtes; und jener weiss, dass er die Folgen seines Thuns zu tragen hat. Aber ob er und wie weit er überhaupt nach seiner eigenen — wirklich oder vermeintlich besseren — Moral handeln darf; ob er sich damit begnügen soll, für dieselbe die durch Gesetze und Sitten zulässige Propaganda und Agitation in Bewegung zu setzen, damit seine Ideen einen Anhang gewinnen und vielleicht allmählich Gemeingut werden: das ist fraglich und schwierig. Es ist Niemand da, der definitiv entscheiden kann, ob das vermeintlich Bessere auch wirklich das Bessere wäre, und ob es schon jetzt, ob es für den Vertreter desselben selbst schon zulässig war, danach zu handeln. Factisch findet das Handeln solcher Neuerer in allen möglichen Formen statt, die zwischen jener Zurückhaltung, wie sie z. B. Descartes und Herbart übten, und revolutionärer Rücksichtslosigkeit liegen. Das Erste ist jedenfalls das persönlich sicherste; das Zweite hat oft die schwersten eigenen Nachtheile zur Folge, ohne immer den erhofften öffentlichen Nutzen zu schaffen.

Stellt sich freilich nachträglich, nachdem der Prophet des Neuen für seine Überzeugung gelitten hat, ja vielleicht hat sterben müssen, heraus, dass seine Intentionen wirklich eine höhere Sittlichkeit anzubahnen vermochten, und dass sein Leiden und sein Tod mehr als die leere Predigt und Agitation zur Einführung des Vollkommneren beigetragen haben, so feiern wir eine solche Person als einen der vielen Märtyrer und Wohlthäter der Menschheit in dankbar pietätsvollem Andenken, indem wir ihr Recht, selbständig zu denken, und ihre Pflicht, mit Leib und Leben für ihre Ideen einzutreten, zugleich würdigen.

Aber nicht jeder neue Gedanke ist werth, das Alte zu verdrängen. Man muss mit Aufstellung eigener Weisheiten dem bewährten Alten und Gültigen gegenüber sogar äusserst vorsichtig sein. Und nicht Jeder, der für seine Über-

zeugungen zu leiden und zu sterben bereit ist, ist ein Apostel und Märtyrer, sondern vielleicht ein Narr, ein Schwärmer, oder ein mehr oder weniger straffälliger Verbrecher gegen die Cultur, der weder die Pflicht noch das Recht hatte, sein Leben auf diese Weise in die Schanze zu schlagen. Handlungsmaximen, die generalisirt gedacht, mehr Schaden als Nutzen stiften würden, sind auf alle Fälle verwerflich.

25. Die Tugenden.

Zu den Pflichten des Menschen (und seiner Erzieher) gehört die Ausbildung derjenigen habituellen Dispositionen, die wir Tugenden nennen, und deren Contraria als Untugenden, Fehler, Laster, Schändlichkeiten u. dgl. bezeichnet werden.

Tugenden unterscheiden sich von Pflichten wie Eigenschaften von Imperativen, Getzen. Letztere fordern Handlungsweisen, erstere ermöglichen und verbürgen sie. Wenn man nebeneinander von der Pflicht und von der Tugend, z. B. der Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit und Häuslichkeit spricht, so bedeutet jene die Verbindlichkeit und Verpflichtung, diese die Gewohnheit und bleibende Befähigung, wahr, dankbar häuslich u. s. w. zu sein. Tugenden solcher Art sind constante Befähigungen der Pflichterfüllung.

Tugenden fallen unter den Gattungsbegriff der werthvollen Eigenschaften oder Vorzüge; es sind Eigenschaften, Vorzüge; nicht von Sachen, sondern von Personen; nicht des Körpers, sondern der Seele; und in dieser insbesondere der Gesinnung, des Gemüths, des Charakters. So wenig das vulgäre Urtheil einen prinzipiellen Unterschied der Art mit Bewusstsein macht, oder gar consequent festhält, so wird man doch nicht fehlgreifen, wenn man unter dem Titel Tugenden an erster Stelle diejenigen persönlichen, psychischen Eigenschaften versteht, welche nicht der blossen Natur verdankt werden, sondern durch Willenseingriffe[1]) entstanden

[1]) Vgl. o. S. 184; Cic. De fin. V, 13. 36: „Animi ..... virtutes; duo genera, unum earum, quae ingenerantur suapte natura .... alterum earum, quae in voluntate positae magis proprio nomine appellari solent ....

sind, oder, weil sie der Regel nach diesen Ursprung haben, wenigstens als so entstanden praesumirt werden, auch wo sie es nicht sind[1]). Es sind Eigenschaften, für die wir die Besitzer glauben verantwortlich machen zu können.

Tugenden sind werthvoll, auch wenn besondere Ungunst der Umstände nicht gestattet, die Gesinnungen in Thaten umzusetzen, oder mit den Thaten Erfolg zu haben. Doch darf man freilich von solchen Ausnahmen nicht — wie z. B. Kant es that[2]) — den Schluss machen, dass Moralität überhaupt mit Wirkungen und Erfolgen, Nutzen und Vortheil nichts zu thun habe. Tugenden wären werthlos, wenn sich nicht in der Regel nützliche Erfolge an sie knüpften.

Die Thatsache hat oft die Verwunderung erregt, dass die verschiedensten Moralprinzipien im Ganzen immer wieder auf dieselben Tugenden und Fehler hinauskommen. Und allerdings: es gibt wohl kein civilisirtes Volk und kein Moralsystem, bei dem Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit nicht irgendwie gelobt, und Ungerechtigkeit, Verrath und Grausamkeit nicht getadelt würden. Und doch treten auch auf diesem Gebiete mancherlei Schwankungen und Unsicherheiten auf; es entstehen z. B. oft — aus verschiedenen Gründen — Zweifel, ob und in wie weit Bescheidenheit, Bedürfnisslosigkeit, Geduld, Nachgiebigkeit, Demuth und Entsagungsfähigkeit Tugenden, ob und in wie weit Ehrbegierde, Selbstinteresse, Neugierde, Eigenwille u. s. w. Laster seien. Und das Feststehende bedarf der Begründung. Es ist offenbar, dass nicht alle Tugenden gleich sehr und aus denselben Gründen gepriesen werden. Und immer liegen Tugenden und Laster schwer unterscheidbar nahe bei einander. Das ganze Gebiet bedarf jedenfalls der systematisirenden Organisation.

David Hume hatte ein Aperçü, das sich gut dazu

[1]) Freundlichkeit z. B. und gesellige Aufgelegtheit sind ebenso oft nur die natürlichen Folgen einer gesunden Verdauung und Circulation, wie das Gegentheil die Folge schwer oder gar nicht überwindbarer somatischer Indispositionen.

[2]) Vgl. z. B. Grundlegung, a. a. O. S. 65.

eignet, zum Ausgangspunkt zu dienen. Er prüfte, welche persönlichen Qualitäten erfahrungsmässig überhaupt aus irgend einem Grunde gelobt würden, und fand, dass es solche wären, die entweder dem Besitzer selbst oder Andern angenehm oder nützlich sind.

Wenn man diese Bemerkung dahin theils modificirt, theils erläutert, dass das Angenehme auch die Beseitigung des Unangenehmen begreift, übrigens die ursprünglichen, wie die abgeleiteten, die sinnlichen, wie die geistigen (z. B. die aesthetischen) Formen der Art umfasst; dass das Nützliche aber letztlich in einer ein- oder mehrgliedrig vermittelten Beziehung zu einem in dem angegebenen Sinne Angenehmen oder für die Fortsetzung der Grundbedingung alles Genusses, nämlich des Lebens, Nothwendigen besteht; dass man ferner unter den „Andern" nicht bloss isolirte Einzelne, sondern auch jene Gemeinschaften kleineren oder grösseren Umfangs denkt, deren Nothdurft, Annehmlichkeit oder Nutzen in den socialen Werthurtheilen den Leitfaden bildet: so hat die Hume'sche Eintheilung für die Classification einen geradezu grundlegenden Charakter.

Nennt man freilich alle solche Qualitäten, wie sie Hume charakterisirt und als eine zusammengehörige Gruppe zusammenfasst, wie er — und der Sprachgebrauch thut es ja vielfach auch — Tugenden, so muss man, um zu dem eigentlich moralischen Theile derselben zu kommen, unsern früheren Auseinandersetzungen gemäss nicht bloss die Naturgaben, sondern von den durch Willen geschaffenen Vorzügen weiter, wie es scheint,[1]) — was übrigens schon Hobbes that — diejenigen absondern, welche und soweit sie dem Besitzer selbst ausschliesslich oder an erster Stelle angenehm oder nützlich sind; es sind technische Fertigkeiten mehr, als sittliche Tugenden, Virtuositäten mehr als virtutes.

Englische Philosophen stellen nach dem Vorgange Benthams, der seinerseits den Alten folgte[2]), Eigenschaften dieser

[1]) Vgl. § 19 f. u. o. S. 270, Anm. 1.

[2]) Vgl. o. S. 25 f.; 177 ff.; auch Kant rechnete „Enthaltsamkeit und

Art unter den Klassenbegriff der Klugheit (prudence)[1]). Es sind diejenigen Eigenschaften, welche der klug seine Interessen erwägende und verfolgende Egoist sich am liebsten wünschen muss. Da unserer Voraussetzung gemäss Willensanstrengung hinter ihrer Erwerbung stehen soll, der blosse Verstand, die blosse Klugheit auch nicht ausreicht[2]), sie einzugewöhnen, so wäre vielleicht für diese Halbtugenden der Ausdruck kluge Selbstherrschaft oder innere Disciplin und Ökonomie geeigneter.

Hierher gehört jedenfalls nicht bloss Alles, was Sokrates und seine Nachfolger als *φρόνησις*, sondern auch das, was sie unter dem Titel *ἐγκράτεια* und *σωφροσύνη* empfahlen, d. h. jede Form der Herrschaft über momentane Reize sowohl wie über dauernde Leidenschaften[3]) zu Nutzen des ganzen Lebens: Mässigkeit im Essen, Trinken und Liebesgenuss, Sorge für die Gesundheit, geistige Diät, Vorsicht, Besonnenheit, innere Ordnung, Nüchternheit u. s. w.

Hierher gehört aber auch Vieles von den Formen derjenigen Tugend, welche die Alten neben der Klugheit und Sophrosyne als dritte Cardinaltugend empfahlen, nämlich der Tapferkeit: Muth, Unerschrockenheit, Geistesgegenwart, Thatkraft, Entschlossenheit, Selbstvertrauen, Fassung, Beharrlichkeit, Ausdauer, Charakterstärke, Standhaftigkeit, Gleichmuth u. s. w. Es bedarf keines Wortes, wie sehr sich der Besitz solcher Eigenschaften gelegentlich durch sich selbst bezahlt macht[4]).

Aber Fertigkeiten dieser Art lassen sich noch bedeutend mehr anführen. Da sind zunächst alle diejenigen, welche uns im Lebenskampf zum Sieg über unsere Rivalen befähigen. Kluge Berechnung, Nüchternheit, Charakterstärke und andere Eigenschaften der schon angezogenen

Mässigung der Neigungen" zur „Klugheit" (Kr. d. pr. Vern., a. a. O. S. 267, Grundl. a. a. O. S. 11 f.).

[1]) Vgl. o. S. 186, Anm. 1.

[2]) Vgl. Causalität des Ich, a. a. O. S. 205.

[3]) Vgl. Kant, Tugendlehre, WW. IX, 256 f.

[4]) Vgl. o. S. 178.

Klassen liessen sich auch hier aufzählen. Dazu kommen die Vorzüge des Fleisses und Erwerbssinnes, der ökonomischen Verwendung von Zeit und Kraft, der Umsicht, Gründlichkeit, Sparsamkeit, Ordnungsliebe u. s. w.; aber auch den — sittlich mindestens bedenklichen — Ehrgeiz könnte man hierher rechnen.

Auch von denjenigen Eigenschaften, durch welche wir uns im geselligen Verkehr angenehm machen, fällt ein so bedeutender Bruchtheil zu unserm eigenen Nutzen aus, dass wir mindestens ebensoviel Grund haben, sie zu den Vorzügen zu rechnen, die uns, wie zu denen, welche Andern angenehm und nützlich sind. Ich meine die Eigenschaften, welche wir die Geselligkeit beleben und erheitern, durch welche ästhetisches Wohlgefallen erwecken und uns selbst Zuneigung, Gunst, Freundschaft und Liebe gewinnen. Ich meine „Tugenden" wie: Anmuth, Freundlichkeit, Heiterkeit des Gemüths, Beweglichkeit des Geistes, Witz, Höflichkeit, Takt, Geschmack, Leutseligkeit, Gefälligkeit, Liebenswürdigkeit u. s. w.

Indessen wenn wir auf diese Weise fortfahren, den Kreis der anerkannt schönsten Tugenden zu entleeren, indem wir alle diejenigen Eigenschaften auf den Werth von Halb- oder Scheintugenden herabsetzen, welche dem Individuum selbst Vortheil bringen, so bleibt am Ende für wirkliche, echte und ganze Tugenden gar kein Platz mehr; denn welche Tugend wäre nicht irgendwie dem Besitzer selbst von Werth und Nutzen! Es ist Zeit, den Gesichtspunkt zu verändern.

Handelt es sich darum, die echten Tugenden zu finden, so weisen uns die Motive des Sprachgebrauchs wie unsere Principien auf denselben, nämlich den socialen Standpunkt. Es ist natürlich, dass die Sprache, als ein Product der Gesellschaft, des geistigen Verkehrs, wenn es gilt, persönliche Vorzüge mit einem auszeichnenden Terminus zu versehen, nicht diejenigen heraushebt, welche dem einzelnen Individuum werthvoll sind, sondern die, welche Mehreren, Vielen, welche Allen, die in Verkehr stehen, Annehmlichkeiten oder Nutzen gewähren. Auf dieselbe Bahn weist die Moral, die wir vertreten. Alle sittlichen Werthe nur nach der Beziehung auf Gesellschaftszwecke schätzend, kann sie natürlich nur diejenigen Fertigkeiten als Tugenden behandeln, welche einen Ueberschuss von Lust oder Unlust in die Gesellschaft hineinzutragen pflegen, und die sich dadurch vor den ihnen entgegengesetzten Eigenschaften auszeichnen.

Man wird von der vulgären Sprache, als einem Product des geistigen Durchschnitts, keine allzu subtilen Distinctionen und weitsichtigen Anschauungen erwarten dürfen. Sie nennt jede habituelle Eigenschaft, die wenn auch nur in kleinstem Kreise des Verkehrs Schmerzen zu lindern und Freuden zu spenden vermag, Tugend. Eine prinzipiellere Betrachtung wird dieser Bezeichnung daher immer die Clausel hinzufügen müssen: vorausgesetzt, dass die bezügliche Eigenschaft, wenn man den Blick über den isolirten Kreis der nächsten Betrachtung nach Raum und Zeit erweitert, nicht mehr Unlust- als Lustfolgen zum Vorschein bringt.

Die Tugendbezeichnungen der Sprache fassen ferner vielfach verwandte Charakterformen in Ein Wort, dessen schillernder Sinn[1]) analytische Ueberarbeitungen nöthig macht.

Die Sprache nennt ferner alle socialnützlichen Attribute der Personen gleichförmig Tugenden; die philosophische Theorie wird auf Werthunterschiede halten müssen; sie wird z. B. diejenigen Tugenden höher schätzen, bei welchen der zu erwartende Ueberschuss der socialen Lust über die Unlust grösser ist, ausnahmsloser eintritt und auf grössere Massen sich ergiesst.

Die ethische Systematik wird diese Werthverhältnisse sogar mehr zu beachten haben als die Unterschiede in den psychologischen Quellen. Es muss ihr darauf ankommen, schliesslich zu denjenigen höchsten Tugenden von um-

[1]) Man denke z. B. an Termini wie Pietät, Zuvorkommenheit, Legalität, Rechtschaffenheit, Biederkeit.

fassendster socialer Fruchtbarkeit aufzusteigen, denen keine engere und niedrigere Form der „Tugend“ zuwiderlaufen darf, ohne sofort entwerthet zu werden, die selbst jeder den Kreis und das Maass ihrer Anwendbarkeit vorzeichnen.

Lässt man sich den Vorbehalt immer offen, dass eine socialwerthige Eigenschaft, die man Tugend nennt, es nur immer so weit sei, als sie nicht mit höheren Tugenden in Conflict geräth, d. h. als sie nicht bei umfassenderer Betrachtung gesellschaftliche Nachtheile herausstellt, so lässt sich für alle Tugenden des Sprachgebrauchs sehr wohl die Raison angeben. Ja es wird sofort klar, warum die vulgäre Praedicirung auch jenen Eigenschaften den Namen der Tugend nicht versagt, die an erster Stelle dem Besitzer selbst Annehmlichkeiten und Vortheile schaffen. Sie thut es nicht, wie englische Philosophen der Hume'schen Richtung geglaubt haben, weil man sich sympathisch an die Stelle des Besitzers denkt; sondern mit Rücksicht auf die an ihnen haftenden eventuellen Vortheile der Gesellschaft selbst thut sie es: weil man durchschnittlich auch an ihnen mehr Vortheile als am Gegentheil derselben haften sicht. Es ist ähnlich wie mit den sogenannten Pflichten gegen uns selbst. Ähnlich wie der Sprachgebrauch Handlungen, die zunächst dem wohlverstandenen Interesse des Individuums selbst entsprechen und daher natürlicher als seine Rechte aufgefasst werden, mit Rücksicht darauf, dass Leichtsinn, Schlaffheit, Verblendung und Caprice diese Rechte oft schlecht hüten und ausüben, soweit die Bewahrung derselben im gesellschaftlichen Interesse liegt, als Pflichten — „gegen uns selbst“ — einschärft: so nennt umgekehrt derselbe Sprachgebrauch aus ähnlichem Motiv Eigenschaften, die, weil sie dem Eigeninteresse dienen, nicht als echte Tugenden bezeichnet werden dürften, darum, weil doch an ihnen auch gesellschaftliche Vortheile hängen: Vortheile vor den ihnen conträr gegenüberstehenden Eigenschaften, doch wiederum Tugenden. Und mit Recht. Es ist ceteris paribus gewiss auch social höchst werthvoll, wenn Jemand sich von den Lustreizen des Moments nicht fortreissen, von Gefahren nicht schrecken lässt, wenn er strebsam, rührig und ordentlich ist. Wer seine gesundheitswidrigen Begierden beherrscht, wird vielleicht die gemeinschaftsfeindlichen auch beherrschen können. Der Arbeitsame und Sparsame wird weniger in die Lage kommen, der Armenkasse und Privatwohlthätigkeit zur Last zu fallen, wird im Gegentheil haben, „zu geben dem Dürftigen“; Müssiggang aber ist aller Laster Anfang. Ohne Thatkraft, Muth und Entschlossenheit nur ein lahmes Rechtsgefühl. Der Willensfestigkeit, des moralischen Muthes bedarf Jeder, der Grundsätze gegen Verführungen und Drohungen behaupten will. Die jungen Spartiaten, welche an dem Altar der Diana sich mit Ruthen peitschen liessen, ohne einen Schrei auszustossen, starben auch später freudig für's Vaterland. Die Furcht vor Schande hält verbrecherische Gelüste nieder; und die Hoffnung auf Ehre und Ruhm ruft oft die rastloseste Anspannung der geistigen und physischen Kräfte im Dienste des Gemeinwohls wach.

Aber es fehlt freilich sehr viel daran, dass diese Eigenschaften *immer* social fruchtbar würden oder dass der Segen immer den Nachtheil überragte. Es gibt eine Selbstbeherrschung, die, von unlauteren oder gar verwerflichen Zwecken ausgehend, doch nicht schwächer ist als die sittliche[1]); der Meister in der Kunst, seine Gefühle im Zaume zu halten, und schlau und kaltblütig den Zeitpunkt abzuwarten, ist ein unheimlicher Genosse. Tapferkeit und Willensenergie, Strebsamkeit und Ehrgeiz, Ausdauer und Fleiss sind ohne Gerechtigkeit und Menschenliebe höchst gefährliche Potenzen u. s. w.

Man kann denjenigen Theil dieser „Tugenden“, der nur in einer formalen Fertigkeit, z. B. Lust- und Unlustreize für weiter ausstehende Zwecke zu beherrschen, *formale*, und denjenigen, welcher an erster Stelle den Eigeninteressen des Individuums und erst durch die Productivität

[1]) Vgl. o. S. 129.

desselben hindurch in weiterer Abfolge der Gesellschaft dient, wie z. B. den Fleiss, die Geschäftsgewandtheit, Betriebsamkeit, Erfindsamkeit u. s. w. secundäre Tugenden nennen. Beide Klassen sind nur von relativem, hypothetischem Werth: d. h. nur soweit und unter der Bedingung, dass sie in den socialen Nutzen laufen und höheren Interessen nicht den Weg verlegen.

Die letztere Clausel muss nun freilich, wie nach dem Obigen zu erwarten stand, auch sehr vielen anderen Tugenden angeheftet werden. Von den Vorzügen des geselligen Verkehrs ist es ja allerdings deutlich, dass sie weder bloss formale noch secundäre Tugenden sind. Sie streuen vollinhaltlich und direct Freude und Lust in die Gesellschaft hinein; umgekehrt sogar ist der Eigenvortheil ihres Besitzers als secundär zu bezeichnen; er tritt erst in den Reflexen der Action hervor; sie selbst sind ebenso primären Werthes, wie das ausgeliehene Kapital den Zinsen gegenüber. Aber wenn gesellschaftliche Liebenswürdigkeit, Gefälligkeit und Freundlichkeit Zerflossenheit des Charakters, Untüchtigkeit zu Berufsgeschäften, Unzuverlässigkeit der Rede, leichtsinnige Behandlung des Geldes, Oberflächlichkeit des Gemüthslebens zum Correlat haben[1]), so werden sie uns in demselben Maasse, als wir diesen Zusammenhang entdecken und auf uns wirken lassen, abschmeckig und tadelnswerth. Jene Eigenschaften sind uns nur Tugenden bei Isolirung der Betrachtung und soweit sie nicht werthvolleren Tugenden schädlich werden; sie sind nur von relativem, hypothetischem Werthe. Sie sind auf dem Boden des heiteren, freien Spiels der Conversation und Geselligkeit unzweifelhaft Tugenden: denn sie erfreuen innerhalb dieses Kreises; aber dieses Gebiet des Lebens hat selbst nur relativen Werth. Werthvoller als das Spiel ist die Arbeit und der Ernst. In einem Leben, wo es noch soviel Hunger und sonstige peinliche Nothdurft zu

[1]) „nicht zu gedenken, dass die Gefälligkeit gegen die, mit welchen wir umgehen, sehr oft eine Ungerechtigkeit gegen Andere ist, die sich ausser diesem kleinen Cirkel befinden" (Kant, Beobachtungen, a. a. O. S. 411).

befriedigen gibt, wo noch soviel unsägliche Schmerzen ungelindert bleiben müssen, soll und kann zwar dem freien Frohsinn und dem launigen Scherz sein Recht und sein Platz nicht bestritten werden: aber die Personen, welche nach dieser Seite hin Vorzüge ausstrahlen, müssen sich bewusst bleiben, dass dieselben ihr Maass und ihre Beschränkung haben; und dass, wenn sie nach werthvolleren Richtungen hin versagen, aller gesellige Beifall sie nicht davor behüten kann, im Ganzen doch etwas geringschätzig beurtheilt zu werden.

Von den Tugenden, die im geselligen Verkehr Heiterkeit und aesthetisches Wohlgefallen hervorrufen, führt eine Stufenleiter, von einigen derselben sogar ein continuirlicher Übergang zu denjenigen Vorzügen fort, welche befähigen, in engerem oder weiterem Kreise Theilnahme, Mitgefühl, tröstenden Zuspruch, Freundschaft, Humanität, Wohlwollen u. dgl. zu erweisen. Der Beifall, der ihnen gespendet wird, braucht nicht so oft eingeschränkt oder zurückgenommen zu werden, wie bei jenen Reizen; sie sind vortreffliche Zugaben zu denselben; aber bedingten Werth haben auch sie nur. Ganz abgesehen davon, dass oft hinter den mitfühlenden Mienen und Worten kein gleichgestimmtes Herz zu finden ist: man hat zur Theilnahme und Freundschaft nur beschränkte Zeit und Veranlassung; und nicht jeder ist derselben werth.

Eine doppelseitige Verwandtschaft einerseits mit den geselligen, andererseits mit den Tugenden der geschäftlichen Betriebsamkeit haben diejenigen Eigenschaften, welche für praktische Associationen, z. B. im Kampfe der politischen Parteien und socialen Klassen, brauchbar sind, als da sind: Corpsgeist, Verträglichkeit mit Genossen, Gefühl für Unterordnung unter die Collectivparole, Rührigkeit in der Agitation u. s. w. Aber so werthvoll Eigenschaften dieser Art für die gleichstrebenden Genossen sind und so sehr sie auch innerhalb dieses Kreises volle Anerkennung finden, so unterfallen sie doch all den Wertheinschränkungen, welche den Zwecken der bezüglichen Verbindungen selbst

zukommen. Und der Corpsgeist kann zu den verderblichsten Absonderungen und Abstossungen, Bornirtheiten und Ungerechtigkeiten ausarten.

In allem Verkehr, mag er gesellig oder freundschaftlich sein oder praktischen Zwecken dienen, ist es von hohem Werth, wenn man einander trauen und vertrauen kann. Eine ganze Reihe von Tugenden gründet die Anerkennung, die sie finden, auf diese Beziehung. Hierher gehören: Wahrhaftigkeit[1]) (Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit), Ehrlichkeit, Treue u. s. w. Sie stehen unzweifelhaft in der Tugendreihe höher, als viele der bisher erwähnten Vorzüge: sie wirken weiter und ausnahmsloser segensvoll. Aber doch kann keine Rede davon sein, dass sie absoluten Werth haben.

Ebensowenig, wie diejenigen Eigenschaften, welche einem andern, mindestens eben soweit reichenden Bedürfnisse alles Verkehrslebens, nämlich dem Frieden, dienstbar sind: wie Verträglichkeit überhaupt, Umgänglichkeit, Nachgiebigkeit, Versöhnlichkeit u. s. w. Es ist oft ebenso nothwendig, den Frieden zu brechen, wie das entgegengebrachte Vertrauen zu täuschen.

Eine weitere Klasse von anerkannten Tugenden ist auf das Achtungsgefühl gegründet: Gehorsam, Respect, Ehrerbietung, Devotion, Pietät u. s. w. gehören hierher. Die socialen Vortheile derselben liegen auf der Hand. Es ist für das ganze grosse Gesellschaftsleben durchaus nothwendig, dass Auctoritäten geachtet, dass nicht jeder eitlen Kritik und eignen Weisheit nachgegeben werde. Und doch muss auch Kritik und leitende Weisheit sein. Nicht für Jeden ist gehorchen und verehren Pflicht; es muss auch Solche geben, die verlangen dürfen, dass ihnen Gehorsam und Verehrung dargebracht werde.

Auch die Hingabe an die Gebote der Ehre und des Gewissens geniesst mit Recht eine weitverbreitete Anerkennung. Was die Ehre fordert, ist immer der Ausdruck

[1]) Vgl. o. S. 254, 266 Anm. 1.

dessen, was eine zusammengehörige Gesellschaft als ihre Lebensbedingung auffasst. Es ist natürlich, dass sie diejenigen preist, welche sich solchen Forderungen unterordnen. Und der Gewissenhafte folgt Maximen, die sich durch zahlreiche, oft unübersehbare Generationsfolgen fort als die wichtigsten und unumgänglichsten Vorbedingungen aller gesellschaftlichen Wohlfahrt in den Gemüthern abgesetzt haben: es ist in der Ordnung, dass man Gewissenhaftigkeit werthvoll findet. Aber das schliesst nicht aus und darf nicht ausschliessen, dass die Aussprüche des Gewissens wie der Ehre immer wieder von berufenen Kritikern der Revision unterworfen werden. Beide Potenzen können befangen sein und irre gehen[1]).

Die Frömmigkeit hat viele Seiten, durch welche sie sich dem Betrachter empfiehlt. Wie oft wird sie dem überzeugungsvoll Ungläubigen als etwas Reizendes, Schönes, Tröstendes, Erhebendes, Beseligendes u. s. w. hingehalten! Und es lässt sich nicht leugnen, dass die Gefühlsäusserungen frommer, schöner Seelen, z. B. wenn sie sich beim Tode Geliebter in gläubiger Durchdrungenheit über die unerforschlichen aber immer zu unserm Besten abzielenden Wege des allliebenden Gottes und über die Hoffnung auf ein Wiedersehen kundgeben, vielfach einen aesthetisch reinen und verklärenden Eindruck machen. Indessen soweit die trostreiche Kraft dem Frommen selbst nutzt, kann sie für die Moral direct nicht in Rechnung kommen; und was die aesthetischen Reize anbetrifft, so ist auch kindliche Naivetät sehr anmuthend; und wir erwarten doch, dass sie allmählich reiferen Auffassungsweisen Platz mache. Andere preisen die Frömmigkeit von Seiten ihrer moralischen Wirkung; und es muss wiederum zugegeben werden, dass sie Viele, die sonst ruchlos und boshaft handeln würden, in nützlicher Scheu und Disciplin erhält. Aber sie hat daneben für wichtige moralische Aufgaben, z. B. für die thätige Bekämpfung der Übel[2]), die

[1]) Vgl. o. S. 139, 157.
[2]) Vgl. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vern. a. a.

entschlossene Ergebung in das Unabänderliche und die klare Erfassung der Dinge, wie sie sind, oft so wenig Fähigkeit und Kraft, dass man sie von Seiten ihrer eigentlich moralischen Wirkung auch nur bei Isolirung der Betrachtung auf gewisse Kreise und Gelegenheiten absolut rühmen kann.

Andere Tugenden, welche das Leben wie platonisirende Philosophen[1]) oft als absolute angepriesen haben, zeigen einen Anflug von ascetischem Charakter, so dass sie schon aus diesem Grunde einer positivistischen Theorie verdächtig erscheinen müssen. Ich rechne hierher Enthaltsamkeit, Bescheidenheit, Genügsamkeit, Bedürfnisslosigkeit, Virginität, Entsagung, Geduld u. s. w. Wenn man näher zusieht, so können sie nur theils für untergeordnete Lebensstellungen, theils behufs disciplinarischer oder gymnastischer Vorübung, theils für gewisse Lebenslagen empfohlen werden. Sie haben einen stark formalen Charakter. Es kann keine Rede davon sein, dass unter allen Umständen Bedürfnisslosigkeit allgemein anzurathen wäre. Wir brauchen nicht immer genügsam und geduldig zu sein. Der leicht zu Beruhigende und Zufriedenzustellende verspürt wenig Impulse zu thatkräftigem Vorwärtsschreiten und zur Abwehr frecher Übergriffe. Andererseits ist es augenfällig, dass dem jugendlichen Alter und mittleren oder gar unteren Lebenslosen Bescheidenheit zukommt; sowie, dass angesichts der in jedem Lebenslaufe irgendwo und irgendwie nothwendigen Einschränkungen und Resignationen es nützlich ist, sich früh in Zufriedenheit, Entsagung u. s. w. zu üben; und vor Allem, dass bei den ungeheuren Verheerungen, welche Unenthaltsamkeit, Unersättlichkeit u. s. w. in der Welt anrichten, die öffentliche Moral ein Interesse daran hat, habituelle Dispositionen anzupreisen, die, um ja nicht in die Versuchung zu kommen, in fremde Rechte einzugreifen, sich lieber grundsätzlich mit ihren Bedürfnissen und Begierden

O. X, 59 ff., 156 ff., 205 ff.; Streit der Facultäten, a. a. O. S. 309 ff. Oben S. 97 ff.

[1]) Vgl. o. S. 81 f.

möglichst zurückzuhalten suchen. Für den Gierigen ist die Enthaltsamkeit die beste Vorschule zur Mässigkeit[1]).

Alle genannten Tugendgruppen überragt an allgemeingültigem Werthe in vielen Beziehungen die Gerechtigkeit, in welcher der vielen Formen, die sie annehmen kann[2]), sie sich auch äussern möge. Das Allgemeine, das sich durch alle ihre Anwendungen hindurchzieht, ist der Sinn für gebührende Vergeltung: darauf gerichtet, dass Jedem soviel Glückseligkeit zukomme, als seinem Verdienste entspricht. Das Gesetz der Vergeltung ist nicht etwa, wie man es gelegentlich dargestellt findet[3]), ein ursprüngliches, „angeborenes“ Postulat unseres Gemüths, sondern in dem socialen Nutzen begründet, in der Gesellschaft angebildet und nunmehr allerdings zum Theil angeerbt. Es ist für jede Gemeinschaft am nützlichsten, wenn Jeder seiner Leistung entsprechend belohnt sich findet; diese Proportion ist allein befähigt, inneren Frictionen so vollkommen als möglich vorzubeugen, den Frieden zu erhalten und das Interesse Aller zur durchschnittlich höchsten gesellschaftlichen Kraftanstrengung anzufachen. Wie hoch danach aber auch der sociale Werth der Gerechtigkeit stehen mag: es ist nicht bloss denkbar, dass anstatt der nach dem Princip der Gerechtigkeit entworfenen Gesetze im Einzelfalle Billigkeit, Gnade und Nachsicht das gesellschaftlich Zuträglichere ist; sondern die an den Zwecken Einer Gesellschaft gemessene Vertheilung kann, auf die Zwecke einer höheren und umfassenderen Gemeinschaft bezogen, in's Ungerechte ausschlagen; und jedem Einzelnen muss es überlassen bleiben, von dem ihm zukommenden Lohn und Recht soweit zurückzutreten, als dadurch seine sociale Leistungsfähigkeit nicht geschädigt wird, oder mit dem Überschuss über den für die Forterhaltung der letzteren nothwendigen Bedarf Liebe und Barmherzigkeit zu üben; ja es muss unter Umständen gefordert werden, dass man —

[1]) Vgl. Kant, Grundlegung, a. a. O. VIII, 12.

[2]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 315 ff.

[3]) Vgl. z. B. Rümelin, a. a. O. S. 183 f.

nicht aus Askese, sondern im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt — Aufopferungsfähigkeit, Selbstverleugnung, Heroismus u. s. w. bethätige. Auf den Punkt muss noch einmal zurückgekommen werden[1]).

Den verschiedenen Klassen von Vorzügen und Tugenden entsprechen Fehler und Laster. Während die Tugenden für irgend eine Sphäre des Lebens in der Regel social werthvoll sind, fehlt es den Lastern zumeist und in der Regel an jeder segensvollen Wirkung für die Gesellschaft; und wo sie dieselbe zufällig haben, mangelt es ihren Besitzern an jedem lohnwürdigen Verdienst.

Die Laster, welche die Griechen ihren drei ersten Cardinaltugenden mit den Namen ἀφροσύνη, ἀκολασία (ἀκρασία) und δειλότης gegenüberstellten, haben in einem ganzen Chorus von deutschen Namen ihr modernes Gegenbild; hierher gehören Unverstand, Leichtsinn, Maasslosigkeit, Wollust, Schwelgerei, Trunksucht, Genusssucht, Verschwendung, Liederlichkeit, Trägheit, Feigheit, Fassungslosigkeit, Verzagtheit, Weichlichkeit, Indolenz u. s. w.

Den geselligen Tugenden stehen die Fehler des Cynismus, der Rohheit, Grobheit und Uncultur, der Launenhaftigkeit, Grämlichkeit, Unbeholfenheit, Banausie, Schwerfälligkeit, Einsilbigkeit, Verdrossenheit, Verbissenheit, Starrheit, Schroffheit, Empfindlichkeit, Gleichgültigkeit, Rücksichtslosigkeit, Ungefälligkeit u. s. w. gegenüber.

Die Wahrhaftigkeit und die ihr verwandten Dispositionen haben in Heuchelei, Verstellung, Lügenhaftigkeit, Unehrlichkeit, Untreue u. s. w. ihr Gegenspiel.

Der Friedfertigkeit steht zanksüchtiges, unverträgliches, rechthaberisches u. s. w. Wesen gegenüber.

Die auf Achtungsgefühlen ruhenden Tugenden finden in den verschiedenen Formen des Cynismus, der Unverschämtheit und Ruchlosigkeit Gegensätze.

Der Ehrliebe steht die Ehrlosigkeit und Ehrsucht, der Gewissenhaftigkeit die Gewissenlosigkeit und übertriebene

[1]) Vgl. auch o. S. 221 f.

Scrupulosität, der Frömmigkeit die Frivolität und Bigoterie zur Seite.

Die Contraria der halbascetischen Tugenden sind in den verschiedenen Formen, welche der griechischen ἀκολασία und ἀκρασία entsprechen, enthalten.

Die Gerechtigkeit hat in Undankbarkeit, Parteilichkeit, Niederträchtigkeit, Gemeinheit, Schurkerei, Verrath; Wohlwollen und Liebe in Neid, Eifersucht, Habsucht, Bosheit, Grausamkeit, Rachsucht, Brutalität u. s. w. ihr Widerspiel.

Wenn man diese — sehr unvollständige — Liste zu einander gehöriger Tugenden und Fehler überblickt, so ist dem Eindruck nicht auszuweichen, dass viele mit dem Tugendnamen empfohlenen Eigenschaften längere Reihen von verwandten, abgestuften und verschieden nüancirten Verhaltungsweisen darstellen. Diese Reihen reichen so weit, als in der Regel der Fälle von Eigenschaften solcher Art innerhalb eines berechtigten socialen Kreises mehr Vortheile als Nachtheile zu erwarten sind; der empfehlende und anerkennende Name trifft diese Verhaltungsweisen und Gewohnheiten in ihrer nützlichsten Ausprägung an erster Stelle, umfasst aber noch alle Abstufungen der angegebenen Art mit; jenseits einer gewissen — zum Theil fliessenden — Grenze beginnt das Gebiet der entsprechenden Fehlerkategorien. Das alte Wort: vicina virtutibus vitia[1]) ist völlig zutreffend; im Umsehen lässt sich das Eine als das Andere ausdeuten; alle Parteirhetorik ist in dieser Manipulation grossartig.

Oft schliessen sich an Eine Tugend zu beiden Seiten Fehler an. Aristoteles hatte nicht unrecht, es als ein

[1]) Liv. XXII, 12 .... pro cunctatore segnem pro cauto timidum adfingens vicina virtutibus vitia compellabat. Horaz, Epp. I, 6. 15 f.: Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui; ultra quam satis est, virtutem si petat ipsam. Kant, Beobachtungen, a. a. O. S. 407: „In der menschlichen Natur finden sich niemals rühmliche Eigenschaften, ohne dass zugleich Abartungen derselben durch unendliche Schattirungen bis zur äussersten Unvollkommenheit übergehen sollten“. Vgl. o. S. 271.

charakteristisches Merkmal der Tugenden zu betrachten, dass sie in der Mitte zwischen zwei Extremen das richtige Maass bezeichnen[1]); nur dass er dieses Merkmal zum constitutiven machte, darin irrte er[2]). Das aber sah er wieder ganz richtig, dass das tugendhafte Maass durch verschiedene Rücksichten bestimmt wird.

Zu diesen Rücksichten gehört auch die auf die verschiedenen Lebens- und Berufskreise. Es ergeben sich für die verschiedenen Naturen, Geschlechter, Lebensalter und Berufsarten im Hinblick auf den Beitrag zur gesellschaftlichen Wohlfahrt und Culturentwickelung, der jedesmal erwartet werden darf, zum Theil verschiedene Tugenden. Das Weib z. B. hat auf Grund seines unverwischbaren Naturells und seines aus demselben fliessenden Berufes[3]) gewisse spezifische Tugenden (und Laster), die der Mann nicht hat, auch zum Theil nicht haben kann, oder die an ihm nicht in derselben Weise gelobt (resp. getadelt) werden. Weibliche Zurückhaltung, Dienstfertigkeit, Schweigsamkeit, Reinlichkeit[4]), Sorgfalt in der Kleidung, Grazie, Häuslichkeit, Hingabe u. s. w. würde am Manne angesichts seiner regulären Aufgaben wunderlich gefunden oder missbilligt werden müssen. Und den weiblichen Tugenden stehen eigenthümliche Fehler zur Seite; d. h. Fehler, die in weiblicher Sphäre häufiger vorkommen und den Pflichten des Geschlechts besonders zuwiderlaufen: Launenhaftigkeit und Empfindlichkeit, Schwatz- und Klatschhaftigkeit, Eitelkeit und Gefallsucht u. s. w. Auch der Herr und Vorgesetzte hat andere Tugenden (und Fehler) als der Diener und Untergebene, das Kind und der Jüngling andere, als der Erwachsene. Den geselligen Tugenden stehen häusliche, kameradschaftliche, amtliche, königliche u. s. w. zur Seite. Die näheren Bestimmungen sind mit sammt der Begründung aus der jedesmaligen Aufgabe der Lebensordnung, in die man eingegliedert ist, herzuleiten.

[1]) Vgl. o. S. 105 f.

[2]) Vgl. Kant, Tugendlehre, Einl. XIII, WW. IX, 252, Anm.; 287, Anm.

[3]) Vgl.. o. S. 249 ff.

[4]) Kant, Beobachtungen (WW. IV, 433): „Die Reinlichkeit kann schwerlich von dem schönen Geschlechte zu hoch getrieben werden, da sie gleichwohl an einem Manne bisweilen zum Übermaasse steigt und alsdann läppisch wird“.

Die Rücksichten, welche genommen werden müssen, sind es auch, welche unter Umständen Tugenden selbst zu Fehlern machen. Alles, was an ihnen gelobt wird, beruht bis zur Gerechtigkeit und Liebe empor, noch deutlicher aber bei den untergeordneteren Tugenden, auf einer Isolirung der Situation und des Lebenskreises, einer Beschränkung des Blicks auf die durchschnittlich zu erwartenden Zusammenhänge. Aber was unter dieser Umgrenzung den für sociale Interessen sympathisch gestimmten Betrachter wohlthuend berührt, weil es Schmerzen lindert oder Freuden ausstrahlt, kann unter veränderten Umständen und bei Erweiterung der Rücksichtnahmen bedenklich, ja gefährlich und verhängnissvoll erscheinen. Kurz: die Tugenden stehen selbst unter dem Gesetze des Maasses. Nicht bloss, dass die persönlichen Tüchtigkeiten, die wir der Klugheit oder klugen Selbstherrschaft unterordneten, nicht über die pflichtmässigen Schranken der persönlichen Freiheit hinaustreten dürfen. Auch die geselligen Tugenden, auch die Vorzüge des Geistes und Herzens, welche sinnlich-aesthetisches Behagen und Wohlgefallen erwecken, müssen unter Umständen unfriedsameren und weniger anmuthigen Umgangsformen: der Schweigsamkeit, der Offenherzigkeit, der Grobheit, Schroffheit, ja der persönlichen Kränkung und Ehrverletzung weichen; schlimm, wenn das Individuum vor lauter „Liebenswürdigkeit“ dazu gar keine Befähigung besitzt. Die schrofferen Verkehrsformen — für die Regel der Fälle und für die isolirende Betrachtung — tadelnswerth, steigen jedenfalls in besonderen Lagen vor dem weiterschauenden Blicke und vor ernsteren Rücksichtnahmen zu sittlichen Nothwendigkeiten auf.

Die Naivetät und Artigkeit des Kindes muss mit fortschreitendem Alter der verständigen und aufgeklärten Beurtheilung und dem Selbstbewusstsein des Mannes

weichen[1]). Für die Stunden der Geselligkeit und des freundschaftlichen Gedankenaustausches soll man heiter, mittheilsam, entgegenkommend u. s. w. sein; aber wo höhere Pflichten es gebieten, soll man die Geselligkeit überhaupt meiden und selbst Freunden zu opponiren, ja den Rücken zu kehren wissen. Es ist besser wegen gesellschaftlicher Vernachlässigungen Vorwürfe und Nachreden hervorzurufen, als durch unverhältnissmässigen Kostenaufwand sein Vermögen zu zerrütten. Auctoritäten und Gesetze zu achten ist schön; aber blinder Auctoritätenglaube ist für berufene Vertreter der freien Forschung verwerflich; und verderbliche Gesetze soll man umbilden. Gewissenhaftigkeit ist gut; aber sie muss nicht zur Pedanterie und Kritiklosigkeit ausarten. Die Gesellschaft erwartet, dass jeder seine Interessen thatkräftig, verständig und vorsichtig selbst vertrete; aber sie fordert andererseits, dass er dabei die Rechte Anderer nicht verletze und dass er für unverschuldetes Unglück sich ein wohlthätiges Herz bewahre. U. s. w.

Die höchsten Rücksichten sind die der Gerechtigkeit und Liebe. Alle Tugenden sind ihnen untergeordnet. Nur wo und soweit sie die Möglichkeit der Bethätigung offen lassen, können jene uneingeschränkt ihr Wesen entfalten.

Aber schliesslich machen sich beide selbst den Rang streitig[2]). Beide concurriren sogar fortdauernd um die Herrschaft über dieselben Lebensgebiete. Im Kreise der durchschnittlich wichtigsten und empfindlichsten Leiden und Freuden, die Menschen einander auszutheilen im Stande sind, will jede von ihnen berücksichtigt sein. Und es kann es, da sie sich gegenseitig ausschliessen, doch jeweilig nur Eine. Gerechtigkeit will, dass Jeder so viel Leiden und Freuden erfahre, als er verdient: Leiden, wenn er sich vergangen, Freuden, wenn er Etwas geleistet hat; hat er uns persönlich verletzt oder genützt, von uns, hat er es der Gesellschaft gethan, von der Gesellschaft. Aber auch Natur und Zufall bringen Leiden und Freuden; andere schafft der

[1]) Vgl. Kant, Religion u. s. w. a. a. O. S. 145 f.

[2]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 312 ff.

Mensch sich selbst. Die Gerechtigkeit liegt gegen unverschuldete Leiden und unverdiente Freuden im Kampfe, nach Möglichkeit jene lindernd, diese verhindernd. Liebe gönnt Jedem seine Naturbegünstigungen und zufälligen Erfolge, springt auch verschuldeten Leiden helfend bei, vergilt über Verdienst und übt gegen Schuldige Nachsicht. Die Gerechtigkeit ist die nothwendige Grundlage alles gesellschaftlichen Friedens; die Liebe baut auf dieser Grundlage ein schönes Reich freier Schöpfung des Guten auf. Die Gerechtigkeit ist das Äusserste, was Moral dem Egoismus abringen kann; die Liebe ist ein Ausfluss unserer sympathischen Regungen; jene ruht auf dem stolzen, aber isolirenden Gefühl eigener Kraft, diese auf dem allverbindenden Gefühl der Solidarität; jene ist individualistisch, diese socialistisch; jene ist die Tugend beschränkter Lebensumstände, diese des Überflusses.

Wenn nun alle Tugenden, wie entwickelt ward, der Gerechtigkeit und Liebe untergeordnet sind, diese selbst aber dermassen conträr sich gegenüberstehen, so scheint die letzte Entscheidung über das, was im Sinne des Sittlichguten jedesmal zu geschehen hat, gar nicht im Bereiche der Tugend gefunden werden zu können. Factisch mussten wir auch mehrfach, wenn es sich um Restrictionen tugendgemässer Handlungsweisen handelte, auf die Pflicht hinweisen. Danach läge etwa die Sache so, dass mit fertigen Dispositionen in der Articulation des sittlichen Lebens gar nicht endgültig durchzukommen wäre, dass die habituellen Fertigkeiten durch Pflichten oder, was dasselbe sagen will, durch (voraus bestimmende) Gesetze, durch universale Gesetze für die allgemeinsten und gleichförmigsten Lebenslagen, weiter durch generelle, specielle und endlich für die äussersten Singularitäten durch individuelle zu reguliren wären. Aber auch die Pflichten erschöpften das Gebiet nicht. Auch sie traten in Conflict. Und immer wieder müssen weite Gebiete, durch Gesetze unregulirt, der eigenen Entscheidung von Fall zu Fall überlassen bleiben. Diese Entscheidung kann, wie wir sahen, in höchster Instanz immer

nur durch die Rücksicht auf den höchsten allgemeinen, objectiven Nutzen, durch die Beziehung auf die Verwirklichung der höchsten Güter selbst gegeben werden.

So mündet die sittliche Systematik des menschlichen Handelns doch letztlich wieder in eine Tugend ein. Über Gerechtigkeit und Liebe erhebt sich, den Streitfall zwischen ihnen nach Befund entscheidend, diejenige Charakterhaltung, welche gewöhnt und befähigt ist, alle sittlichen Conflicte durch die Rücksicht auf die Annäherung an das höchste Gut zu lösen. Man kann sagen: sie sei ebenso sehr Gerechtigkeit, wie Liebe; sie ist beides in höherem Sinne. Sie ist Liebe, insofern sie so viel Lust als möglich in die Welt des Fühlenden hineinströmen will; aber es ist weitschauende, wohl abgewogene, richtig vertheilende Liebe[1]), oder, mit einem Leibniz'schen Ausdruck geredet, caritas sapientis: und dies ist, wie derselbe Leibniz die Sache fasste, gerade auch Gerechtigkeit. Unter ihrem Regime leitet sich die Versöhnung der egoistischen Interessen, wie sie innerhalb der moralischen Schranken die Gerechtigkeit sucht, und der sympathischen Neigungen, wie sie die Liebe erstrebt, in der vollkommensten Weise ein. Unter ihrem Regime finden Alle (collectiv und durchschnittlich auch distributiv), soweit eine gesellschaftliche Organisation es überhaupt zulässt, den denkbar höchsten Vortheil und Genuss. Weder die Selbstsucht noch die Sympathie kann mehr erwarten.

Suchen wir für diese über Gerechtigkeit und Liebe fortgreifende, beide gegenseitig beschränkende und dadurch versöhnende Tugend auch einen übergreifenden, einheitlichen Namen, so ist uns derselbe durch das Gesagte schon nahegelegt: der Name ist sapientia, Weisheit, σοφία, praktische Lebensweisheit.

---

[1]) Vgl. Kant, Beobachtungen, a. a. O. S. 410: „Wenn die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht in Euch zum Grundsatze geworden ist, ... alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch; allein sie ist jetzt aus einem höheren Standpunkte in das wahre Verhältniss gegen Eure gesammte Pflicht versetzt worden. Die allgemeine Wohlgewogenheit ist ein Grund der Theilnehmung an seinem Übel, aber auch zugleich der Gerechtigkeit, nach deren Vorschrift Ihr jetzt diese Handlung unterlassen müsst ....“

Diese Weisheit ist der Gegenpol der Klugheit des intérêt bien entendu. Letztere calculirt Alles auf den eigenen Nutzen ab; die Weisheit ist so interessirt nicht; sie ist unpersönlich, objectiv, von universaler Sympathie bewegt. Sie setzt die Lust und den Nutzen des Subjects mit der Lust und dem Nutzen aller Übrigen in dasjenige Gleichgewicht, welches die höchste Seligkeit des Ganzen erzeugt. Sie trachtet, so zu sagen, am Ersten nach dem Reiche Gottes und ist zufrieden mit dem, was ihr in seiner Gliederung Rechtens zufällt. Sie lobt und entfaltet diejenigen Fertigkeiten und befolgt diejenigen Maximen, welche nach aller Erfahrung und Wahrscheinlichkeit das Glück der Welt so allgemein und sicher verbürgen, als es überhaupt durch Menschen für Menschen geschehen kann: überall auf diejenigen Restrictionen und Correkturen bedacht, welche die Erreichung des Zieles noch vollkommener zu ermöglichen scheinen, mit Vorsicht unter Erwägung aller absehbaren Folgen kritisirend, mit grösserer Vorsicht entscheidend, mit noch grösserer zur Verwirklichung schreitend.

Sie ist mässig im Essen und Trinken, um das eigene Leben so leistungsfähig als möglich zu machen und zu erhalten. Sie liebt die Reinlichkeit und Ordnung. Sie meidet verzehrende Sentiments und verstandumdüsternde Leidenschaften. Sie schaut klar und fasst fest die Thatsachen, wie sie liegen. Sie lässt sich von Mystik, Rhetorik und Romantik nicht fortnehmen. Sie verliert sich nicht an das Unbedeutende. Sie ist immer mit etwas Nützlichem beschäftigt. Sie macht auch die Stunden der Erholung, des Spiels und der Geselligkeit zu Quellen des Nutzens und der Freuden. Sie sucht ihre Freunde unter den Besten, aber sie meidet Parteilichkeit. Sie schätzt jede Kraft und Production, welche mehr Lust als Unlust in die Welt ausstrahlt. Sie befleissigt sich auch in der Kritik des Taktes; rohe Cynismen und unnütze Ärgernisse hält sie fern. Alles, was Kant

von dem „guten Willen“ rühmt, findet auf sie Anwendung: ihre Maxime kann, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten[1]). „In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüssen: weil er sich selbst besitzt“[2]). U. s. w.

Besonderes Interesse muss die Art einflössen, wie sie sich zur Gerechtigkeit und Liebe, vor Allem zu dem Conflict beider stellt. Sie thut Niemand unrecht. Aber sie ist jedes Unrecht so streng zu strafen bereit, als es zu seiner Unterdrückung und zur Befriedigung des humanisirten Vergeltungstriebes nothwendig und nützlich scheint. Sie ist gesetzlich und zwar nicht bloss äusserlich, sondern auch mit der inneren Gesinnung; sie ist völlig loyal; aber wo sie in Gesetzen und Sitten die Spuren der Willkür und Gewalt erkennt, eröffnet sie einen vorsichtigen aber unerbittlichen Kampf. Wo sie gesellschaftlich für Andere etwas anzuordnen hat, verschafft sie in peinlicher Strenge der Gerechtigkeit vor der Liebe den Vortritt, nach Möglichkeit verhütend, dass die verführerischen Reize der letzteren die Nothwendigkeiten der ersteren irgendwie beeinträchtigen. Für sich selbst nimmt sie nicht bloss alle gesellschaftlich nothwendigen Opfer über sich, sondern verzichtet auch frei auf alle Genüsse, die ihr Rechtens zukommen, soweit der Verzicht nicht etwa erstens als Praecedenzfall für social gefährliche Folgerungen missbraucht werden kann, und zweitens soweit er die eigene sociale Leistungsfähigkeit nicht beeinträchtigt. Sie wird im Ideal für sich selbst nur soviel materielle Genüsse fordern, als nothwendig sind, um die Arbeit im Dienste des Gemeinwohls möglichst lange und fruchtbar fortsetzen zu können und wird sich im Übrigen an den geistigen Genüssen, die in der Arbeit selbst und in der Sympathie mit dem Glücke Anderer — auch jenseits des eigenen Todes — liegen, genügen lassen. Zu zweckloser oder gar

[1]) Vgl. Grundlegung, a. a. O. S. 67.
[2]) Kant, Tugendlehre, WW. IX, 254.

aufreibender Askese wird sie sich freilich nie veranlasst finden.

So läuft die positivistische Moral zu drei in's Unendliche weisenden Idealen aus, welche zur Wiederholung der am Ende des ersten Bandes[1]) hingeworfenen Frage reizen, ob ein solcher Positivismus nicht auch auf den Namen Idealismus Ansprüche habe. Es ist übrigens nicht wunderbar, dass der Positivismus moralischer Seits so endigt: die Moral ist in höchster Fassung die Wissenschaft der Ideale.

Die Ideale sind: das höchste Gut, die höchste Pflicht und die höchste Tugend. Das höchste Gut ist: die möglichste Schmerzlosigkeit und der höchste Überschuss von Lust über Unlust für alle fühlenden Wesen. Die höchste Pflicht ist: alle Handlungen auf die Herbeiführung dieses Gutes so zweckmässig als möglich zuzubereiten. Die höchste Tugend ist diejenige Charakterform, welche dies am vollkommensten vermag.

Diese Ideale sind weit davon entfernt die einzelnen und positiven Güter, Pflichten und Tugenden zu entwerthen. Im Gegentheil: wir handeln in der Regel im Sinne des Höchsten selbst nur, wenn wir die anerkannten, näher gelegenen Güter schützen und mehren, die untergeordneten Pflichten üben und in jedem Lebenskreise die zugehörigen Tugenden in Bereitschaft halten. Und es kann keine Rede davon sein, dass jedes beliebigen Menschen eigene Weisheit zulangte, um alles Handeln immer mit der höchsten Pflicht und ihrem Ziel in Beziehung zu setzen oder alle Pflichten und Tugenden der landläufigen Moral immer darauf zu prüfen, ob sie auch die richtigen Mittel seien, der höchsten Pflicht zu genügen.

Die volle, adaequate Bestimmung und Systematik aller Güter, Pflichten und Tugenden ist überhaupt keine Aufgabe, die von einem einzelnen Menschen gelöst werden könnte. Aber wie die Moral überhaupt ein Erzeugniss des gesellschaftlichen Geistes ist, so arbeitet fortwährend

[1]) S. 274.

jede engere und weitere Gemeinschaft und in fortschreitender Solidarität die ganze Menschheit daran, diejenige Praecisirung und Artikulation der Güter und Tugenden, der Pflichten und Rechte zu gewinnen, welche über engere und weitere Kreise und schliesslich über Alles, was da fühlt, den höchstmöglichen Segen auszustrahlen vermöchte. Die Weisheit ist keine fertige, sondern eine werdende; sie zu gewinnen ist die Aufgabe der cooperirenden Menschheit oder — concreter gesprochen — derjenigen Auserwählten, die sie vorwärts führen; und sie ist auch für sie eine unendliche Aufgabe; jede theoretische und praktische Lösung derselben ist nur eine approximative. Aber jede gegebene Sitte enthält auch ein fertiges Stück ihrer Verwirklichung. Jede ist ein Theil der Mittel, die Übel in der Welt geringer und die Lust reiner, reicher und beseligender zu machen.

26. Die Sanction des Guten.

Die Moralphilosophie hat nicht bloss die Verpflichtung, den Inhalt des Sittlichguten zu entwickeln, sondern auch, die Mittel und Kräfte zu erwägen, durch welche der Inhalt verwirklicht und aus einer blossen Lehre zur Thatsache eines sittlichen Lebens wird und immer vollkommener werden kann[1]). Die sittliche Lebensführung war jederzeit und ist noch jetzt eins der zerbrechlichsten Culturgüter, dessen Kostbarkeit und Schwergewinnbarkeit aller Anstrengung der Erhaltung und Mehrung werth ist. Ihr Ziel muss immer reiner und klarer erkannt und der Weg zu ihm immer vollkommener gesichert werden. Das Erste ist eine Angelegenheit fortschreitender Aufklärung über die Folgen menschlichen Handelns. Das Zweite bedarf noch anderer Bemühungen. Man kann eher einen Lastwagen mit einer Vorlesung über die Theorie des Stosses in Bewegung setzen als einen Willen, der sittlich verdorben

[1]) Dies im Gegensatz zu Herbart (vgl. o. S. 128, Anm. 7) und in Übereinstimmung mit Aristoteles (vgl. Nic. Eth. 1103^b 26 ff.).

ist, durch blosse Vorhaltung des: „Du sollst!“ zu correcter Handlungsweise reizen.

Die sittlichen Gebote, wie sie nur Werth besitzen für Wesen, die Bedürfnisse haben und Lust und Schmerz zu fühlen wissen, können auch nur in solchen Herrschaft gewinnen. Reine Geister, Seelen, in denen wir keine Gefühle hervorrufen können, sind unserer Einwirkung überhaupt und unserer sittlichen insbesondere gänzlich enthoben.

Wir nennen diejenige dem Guten dienende Einwirkung auf das Gefühl, welche sich bei Fortexistenz, ja unter Verrechnung des Egoismus, des persönlichen Interesses ausüben lässt, auf äussere Machtentfaltung, auf Zwang und Lohn, auf Furcht und Hoffnung gestützt und nur Verstand, Klugheit voraussetzend, Sanction des Guten: sie begnügt sich damit, die Handlungen correkt zu machen; diejenige Einwirkung aber, welche innerlich den Willen vom persönlichen Interesse ablenkt und mit der Gewöhnung und Freude, das Gute um seiner selbst willen zu thun, durchdringt, nennen wir Erziehung. Wenn Platon einst sagte, es käme darauf an, dass die Menschen das Böse entweder nicht thun könnten oder nicht thun wollten[1]), so sucht die Sanction das Erste, die Erziehung das Zweite herzustellen. Wir erwägen beide Mittel unserer Position gemäss im engsten Zusammenhange mit den sonstigen Kräften, welche die Linderung der Leiden und die Erhöhung der Freuden in der Welt zu bewerkstelligen vermögen. Zunächst soll von der Sanction die Rede sein.

Für diejenigen Eigenschaften, welche wir oben unter dem Namen der „Klugheit“ oder „nützlichen Selbstdisciplin“ zusammenfassten und die auch für den socialen Dienst, wie hervorgehoben ward, werthvoll sind, arbeitet fortwährend der natürliche Zusammenhang der Dinge, der unabänderlichen Naturprocesse in uns und ausser uns, Missgriffe und Verirrungen immer wieder mit Schaden lohnend[2]). Man kann vielleicht sagen, dass diese Eigenschaften

[1]) Vgl. o. S. 59, Anm. 5.

[2]) Vgl. o. S. 115 das Citat aus Wilhelm Meister.

unter einer natürlichen Sanction liegen. Die Natur, der Causalzusammenhang alles Geschehens ist die erste Macht, welche das Gute stützt. Sie zwingt die Einzelnen wie ganze Völker auf einen bestimmten Weg.

Aber sie ist doch nur eine sehr unvollkommene Stütze des Guten. Nicht Jeder wird schnell und leicht durch Schaden klug; Mancher wird es nie; er läuft mit seinen Leidenschaften, Kurzsichtigkeiten und Unbesonnenheiten immer wieder auf und lässt doch nicht von ihnen. Er weiss z. B., wie wenig Wein u. dgl. er vertragen kann, wie leicht er sich erkältet; und er nimmt sich doch nicht in Acht und hält doch nicht Maass. Und wenn die natürliche Nemesis hereinbricht, ist der Schuldige oft nicht mehr im Stande, die begangenen Thorheiten aus der Welt zu schaffen. Der Hinweis auf die Folgen traf ihn zu einer Zeit, wo er dieselben nicht fasste, nicht vorauszufühlen, also auch nicht zu beherzigen vermochte; und wo er nun diese Folgen wirklich erlebt, ist er unfähig, an dem Geschehenen und an sich selbst noch etwas zu ändern: er muss z. B. die somatischen und psychischen Zerstörungen, welche sexuelle Ausschweifungen und wüste Völlerei der Jugend ihm hinterlassen haben, nun wie ein Fatum mit sich herumschleppen. Rechnet man dazu, wie gemeingefährlich die übertriebene Sorge für die Gesundheit, für das Leben, das Vermögen, die Behaglichkeit, überhaupt die zu weitgetriebene Sorge für die eigene Zukunft werden kann, so sieht man wohl, dass der Beistand, den die physische Sanction der Erhaltung und Fortbildung des Guten gewähren kann, nur schwach und problematisch ist. Er wird auch dadurch nicht wesentlich grösser und zuverlässiger, dass jedes Exempel natürlicher Nemesis auch Andern einigermassen zur Warnung gereicht.

Mit der natürlichen Sanction eng verwandt, erst in der Geschichte entwickelt (aber mit dem Fortgang der Geschichte auch zu immer höherer Vervollkommnung befähigt) ist diejenige Stütze, welche wir die commercielle Sanction nennen wollen. Was beim Thiere in sehr beschränktem Maasse sich geltend macht, die Theilung der

Arbeit, hat im Bereiche des Menschen immer grossartigere Dimensionen und immer subtilere Verzweigungen angenommen. Millionen arbeiten zusammen, um der Natur die Rohproducte abzugewinnen, die successive Umbildung derselben zu bewerkstelligen, die nöthigen Transport-, Tausch- und Kaufgeschäfte zu vollziehen, um jedem Einzelnen die nöthigen Lebens- und Bekleidungsmittel und, was er sonst für seine Nothdurft und Bequemlichkeit braucht, rechtzeitig in die Hand zu liefern. Das ganze System regulirt sich in weitem Umfange von selbst so, dass alles, dessen ich bedarf, mir unendlich viel billiger zu stehen kommt, d. h. unendlich geringere Kraftanstrengung (Arbeit) meinerseits repraesentirt[1]), als wenn ich es selbst bereiten und herbeischaffen sollte, und andererseits jede nützliche Leistung im Durchschnitt an diejenige Stelle geräth, wo sie am besten bezahlt wird. Und alles das bewirkt der blosse Egoismus, nur geleitet von der Einsicht, dass unter den allseitigen Angeboten und Antrieben der Concurrenz in der Regel der Fälle dauernde Prosperität des Geschäfts schlechterdings nur demjenigen in Aussicht steht, der gute preiswürdige Arbeit liefert und seine Kunden und Abnehmer loyal bedient.

Aber auch die commercielle Sanction reicht keineswegs aus, um den Egoismus ausschliesslich in der Richtung auf das höchste Gut oder auch nur im Sinne der landläufigen Correctheit handeln zu lassen[2]). Die Concurrenz erkennt dem Tüchtigsten den Siegespreis zu; aber sie lässt auch den ungünstig Situirten erbarmungslos untersinken; und sie vermag es nie zu hindern, dass nicht im Wettkampfe auch niedrige und rücksichtslose Mittel angewandt, dass nicht in künstlichen Monopolien und durch pfiffige Ausbeutung von Nothlagen Vortheile gesucht und gefunden werden, die dem

[1]) Ein „Armer wird in der heutigen Zeit für einen Thaler von mehr Menschen auf allen Theilen der Erde bedient als Krösus, wenn er seine ganze Schatzkammer hätte ausleeren wollen“ (Ihering, Zweck im Recht, S. 233).

[2]) Vgl. o. S. 19, 205.

privaten Egoismus freilich, der allgemeinen Wohlfahrt aber gar nicht zu Gute kommen.

Aber gleichwohl: die commercielle Sanction verleiht dem Guten manches werthvolle Momentum; und es ist zu hoffen, dass je fern-, vor- und umsichtiger der in dem Verkehr arbeitende Egoismus der Producenten und Lieferanten einerseits und der Abnehmer und Consumenten andererseits, der Unternehmer einerseits und der Arbeiter andererseits sich gestaltet, je umfassender und tiefer insbesondere das Bewusstsein der Solidarität sich entwickelt, der Nutzen für die allgemeine Cultur den Schaden immer ansehnlicher übertreffen oder, was dasselbe ist, dass das Gute das Böse in den Handlungen immermehr aus dem Felde schlagen werde; ohne dass es freilich auf diesem Wege je verhütet werden könnte, dass die Klugheit im Interesse der Genusssucht und des persönlichen Interesses auf der Lauer liegt, um an jeder geeignet scheinenden Stelle dem objectiv Guten etwas abzugewinnen.

Kant hat einmal[1]) das paradoxe und „hartklingende“, aber im Grunde völlig zutreffende Wort hingeworfen, dass das Problem der Staatserrichtung selbst für ein Volk von Teufeln, wenn sie nur Verstand haben, auflösbar sei. Für Egoisten suchte es Helvetius zu lösen. Und factisch bringt jede Rechtsordnung und die hinter ihr stehende Auctorität und Zwangsgewalt einen Theil der Aufgabe zur wirklichen Auflösung. Auch Kant bemerkt: dass man schon an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisirten Staaten sehen könne, wie weit blosser Mechanismus durch Zwangsgesetze die selbstsüchtigen einander

[1]) Zum ewigen Frieden, WW. VII, 264: „Das Problem lautet so: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche bösen Gesinnungen hätten“.

entgegenwirkenden Neigungen in ihrem äussern Verhalten zu einer friedlichen, rechtlichen Gemeinschaft hinzuführen vermöge, ohne das Innere der Moralität in's Spiel zu bringen. Wir nennen diese Nöthigung die politische Sanction.

Ein Theil der Rechte wird durch Civilklage und Nichtigkeit schon hinlänglich gegen Angriffe geschützt. Wo sie nicht ausreichen, greift, sobald das öffentliche Interesse mitberührt wird, das Strafgesetzbuch mit Geld-, Freiheits-, Ehr- und Lebensstrafen ein. Die Ausführung seiner Drohungen kommt als weiterer Gegenhalt gegen das Böse dazu; sobald eine aufregende Übelthat unentdeckt geblieben oder ungenügend bestraft worden ist, wird die Gesellschaft sofort von einem Gefühl erhöhter Unsicherheit ergriffen: es ist ihr so, als ob der Dämon des Bösen an Macht zugenommen hätte; wie andererseits zum Vollzug gekommene Strafe das Bewusstsein des durch die Gesetzesparagraphen bewirkten Schutzes stärkt. Ein gut abcalculirtes Strafgesetzbuch, ein prompt arbeitender Verfolgungsapparat, ein technisch gut geschulter, unbestechlicher Richterstand, eine gewissenhafte Strafexecution sind hohe Culturgüter, wohl befähigt, viel Übles, was Menschen einander, den Errungenschaften der Vergangenheit und den Hoffnungen der Zukunft bereiten können, zu verhüten.

Das Belohnungssystem der politischen Gemeinschaften ist freilich nicht annähernd so sorgfältig ausgebildet, als die Strafrechtspflege: aber doch ist auch in dieser Richtung manches Werthvolle vorhanden, was im Stande ist, dem Guten in den sichtbar werdenden Handlungen ein gewisses Übergewicht zu sichern. Beamtenbeförderungen, Titelverleihungen und Ordensdecorationen, Dotationen, Stipendien, Subventionen u. s. w. geben mancher im öffentlichen Interesse ausgeübten Thätigkeit Sporn und Stütze.

Weiter gehören zur politischen Sanction alle Mittel der staatlichen Beaufsichtigung, Controle und Disciplin, wie sie von der Polizei, von Vorgesetzten, von besonderen Revisions- und Inspectionsorganen und weiter durch Disciplinargesetze ausgeübt werden. Welche Fülle von

Culturgütern verbürgt z. B. eine gut organisirte Beamtenhierarchie und ein geschultes, schlagfertiges Heer! Wie arbeitet in diesen Organismen so zu sagen selbstverständlich jedes Glied durchschnittlich nur im Interesse des Ganzen, dem der Organismus selbst dienstbar ist, und damit in der Regel und mindestens zu einem Theile im Sinne des Sittlichguten!

Indessen auch diese Sanction hat ihre Lücken, Bedenklichkeiten und Schattenseiten. Nicht jeder im Verkehr Geschädigte mag eine Civilklage anstrengen; nicht Jeder hat das Glück, dass ihm die beibringbaren Beweismittel und der Wortlaut des Gesetzes das Recht wirklich gewinnen, das er der Idee nach hat. Bei vielen schweren Schädigungen, für welche der Civilprocess einen zu ungenügenden Schutz und Ersatz bietet, hat der Staat doch nicht Interesse genug, um zu ihrer Repression den Aufwand der Strafjustiz zu machen. Und wenn er denselben sich auferlegt, so fehlt noch sehr viel daran, dass diejenigen, welche sich schuldig gemacht haben, immer getroffen und überführt werden. Und die Aufregungen und Opfer, welche Strafeinrichtungen dem Gemeinwesen zumuthen, können an Übelwerth die Delicte selbst mehr als aufwiegen. Namentlich die ältere Zeit hat in dieser Beziehung vielfach fehlgegriffen; aber sie hatte in ihrem summarischen Verfahren auch den Vorzug geringerer Kostspieligkeit. Bei unserm im Ganzen ja unendlich gerechteren Strafsystem bleibt es an manchen Stellen doch fraglich, ob man wirklich im Durchschnitt mit geringeren Übeln grössere verhütet, ob der Repressionserfolg, die durch den gesetzlichen Eingriff erzielte Verminderung der Delicte nicht bloss die Beamtenmaschinerie, sondern auch die durch die Strafandrohungen erzeugten Affecte der Furcht und Unsicherheit, die Gefahr falscher Denunciationen, Verfolgungen und Verurtheilungen u. s. w. werth ist.

Ein anderer Nachtheil hängt schon mit den Grundlagen der Strafgesetzgebung und der staatlichen Belohnungen zusammen. Wie sehr die Geschichte auch daran arbeiten möge, die politische Auctorität in die Hände derer

zu bringen, welche für die höchste Leistungsfähigkeit des Ganzen, wie für die gerechte Vertheilung der nothwendigen Opfer und der durch die Gesammtarbeit erzielten Gewinne das reifste Verständniss und reinste Interesse besitzen, so ist in jeder wirklichen Culturperiode an jeder Stelle der Erde doch noch soviel Gewalt, Laune, Willkür, Verblendung und Irrthum in den Rechtsordnungen und staatlichen Institutionen abgelagert, dass die politische Sanction mit ihrem Zwange und ihrer Disciplin oft sehr weit davon entfernt ist, den höchsten Culturzwecken zu dienen, das wirklich Böse niederzuhalten und dem Guten die Bahn frei zu machen. Die officiellen, officiösen und loyalen Anschauungen, wie sie in Gesetzbüchern, Erlassen, Verwaltungsmassregeln, Ämterbesetzungen, Ordensvertheilungen, sowie in der inspirirten Presse zum Vorschein kommen, entsprechen oft sogar derjenigen Güterschätzung sehr wenig, zu der die freiere moralische Ansicht der Zeit längst vorgedrungen ist.

Aber man darf wohl erwarten, dass mit dem Fortschritt der menschlichen Einsicht in die Folgezusammenhänge und mit der Erstarkung und Erweiterung des Bestrebens der Bürger, an der Gesetzgebung und Regierung des Landes selbst einen angemessenen Antheil zu gewinnen, die politische Sanction immer mehr das den staatlichen Gemeinschaften im Ganzen wirklich Nützliche schützen und fördern werde. Damit muss sich dieselbe aber auch immer mehr zu einer Beihülfe für das wirklich Gute herausbilden: zumal das wirkliche commune bonum mehr Aussicht bietet, auch freie Neigungen hervorzurufen, als die Machtgebote egoistischer und geistig zurückgebliebener Parteiregierungen.

Gegen die Missgriffe und Gewaltthätigkeiten der regierenden Klassen üben die natürliche und commercielle Sanction einen stetigen und fortschreitend kräftigeren Gegendruck aus. Sünde und Unrecht, von den politischen Auctoritäten an dem Culturfortschritt der Menschheit verübt, führen im natürlichen Laufe der Entwickelung immer dahin, dass diese Auctoritäten selbst in den Staub geworfen werden. Die Geschichten Athens, Roms, des ancien régime

in Frankreich sind redende Beispiele. Und ein Land, dessen industrielle Leistungsfähigkeit durch verkehrte wirthschaftliche Maassregeln, z. B. durch Zölle auf nothwendige Lebensmittel und Rohproducte, oder durch ein unökonomisches und unfruchtbares Erziehungssystem oder durch unverhältnissmässigen militärischen Aufwand stark herabgesetzt wird, muss bei der allgemeinen Concurrenz nothwendiger Weise von besser berathenen Nationen überflügelt werden.

Einen durchschlagenden Erfolg können aber auch diese Potenzen und Processe nicht haben. Die in Aussicht stehenden Strafen lassen sich nicht sofort übersehen: verblendete Gewalt treibt doch hinein. Sie treffen meist nicht die Sünder selbst, sondern ihre Nachfolger und Nachkommen; und immer wieder gilt das horazische: Delirant reges plectuntur Achivi.

Aber gleichwohl: auch auf diesem Wege wird fortschreitende Einsicht und Betheiligung der Bürger an politischen Fragen dem Guten immer festeren Boden bereiten.

Culturfeindliche Bestrebungen von Regierungen und Völkern liegen, soweit sie nach aussen wirken, heut zu Tage zum Theil unter völkerrechtlichem Verdict. Es ist vorauszusetzen, dass diese Sanction, hervorgegangen aus der durch Jahrhunderte und Jahrtausende vorbereiteten und ganz allmählich durchgearbeiteten Überzeugung von dem, was für alle civilisirten Nationen gleich sehr nothwendig und nützlich sei, dem Irrthum und dem Egoismus weniger unterliege als die national-politische. Ja sie ist im Stande, dem chauvinistisch verblendeten Patriotismus und der nationalen Isolirung und Selbstsucht einen heilsamen Hemmschuh anzulegen. Basirt auf Interessensolidarität, gemeinsames Rechtsbewusstsein und anerkannte Humanitätsgedanken, hat sie die lobenswertheste Tendenz. Sie fixirt die unzweifelhaftesten Bedingungen der Coexistenz der Völker zu einer der Entwickelung, der Glückseligkeit dienenden Genossenschaft; sie hält Recht höher als Macht.

Leider ist ihre eigene Macht noch nicht gross. Sie kann das Meer für Alle offen und frei machen, den Sclaven-

handel und Seeraub niederhalten, offenkundigen Vertrags- und Friedensbruch hindern, Verschliessung der Grenzen gegen den Handel verbieten, die Exterritorialität der Gesandten, das Asylrecht und die Auslieferungspflicht abgrenzen, im Kriege die Neutralität schützen, Kriegscontrebande untersagen, gewisse Pflichten gegen das rothe Kreuz auferlegen u. s. w. Aber die Ehr- und Rechtsempfindlichkeit und die Selbstsucht der Völker und die Meinung, man komme durch Druck und Gewalt doch weiter, als durch Nachgiebigkeit und Vergleich, hindert die Ausbreitung der völkerrechtlichen Satzungen bedenklich. Es ist schwerer, Völker als Individuen von der Nothwendigkeit und dem Nutzen gemeinsamer Rechtsordnungen zu überzeugen. Überlegene Staaten werden immer wieder an jeder anreizenden Stelle das Naturrecht der Gewalt und den Krieg dem Völkerrecht des Friedens und der billigen Rücksichtsnahme vorziehen. Immer wieder wird an Orten, welche der Controle und dem Interesse der civilisirten Völker fern liegen, gegen wildere Stämme unbedenklich, eigensüchtig und grausam, wie gegen Thiere, gehaust werden[1]). Und oft muss, wenn die Macht zureicht und die Sache streitig ist, der Schein völkerrechtlicher Loyalität, z. B. der Schein der Vertragstreue für die Wahrheit gelten.

Aber diese Sanction hat noch mehr wie die früher erwähnten Aussicht, in der Zukunft an Leistungsfähigkeit und Erfolg zuzunehmen. Die Politik des wohlverstandenen nationalen Interesses trifft mit dem Anwachsen der völkerverbindenden Strömungen, wie sie im Handel, im Gedankenaustausch, der gegenseitigen Bedürftigkeit, gewissen Humanitätsideen u. s. w. sich vorwärts bewegen, immermehr in der Tendenz zusammen, diejenigen Handlungsweisen, welche Allen nützlich sind, durch Verträge zu sichern oder als völkerrechtliche Verbindlichkeiten aufzulegen, diejenigen aber, welche dem Culturfortschritt feindlich zuwiderlaufen,

[1]) Man denke z. B. an das Verfahren des Generals Kauffmann gegen den Tatarenstamm der Jomuden, Sommer 1873.

zu brandmarken. Ja es ist möglich, dass die diplomatische Kunst endlich doch noch ein allgemein respectirtes Völkertribunal und einen internationalen Interventions- und Executionsapparat zu erfinden und zu constituiren vermag [1]).

Begrifflich verwandt mit der völkerrechtlichen Sanction des Guten ist diejenige, aus welcher jene so zu sagen selbst erst als ein Zweig hervorgewachsen ist: ich meine das Urtheil der öffentlichen Meinung, bis zu dem Urtheil der nächsten Umgebung, der Verwandten, Freunde, Nachbarn und Bekannten herunter. Man kann diese Unterstützung und Sanction des Guten vielleicht am besten als sociale bezeichnen. Ihr steht ein zwar nicht besonders sinnfälliger aber oft doch sehr wirksamer Straf- und Belohnungsapparat zur Verfügung. Vergehen gegen die orts- und zeitüblichen Sitten und Anschauungen, wie andererseits Handlungen, die anerkennungswerth erscheinen, welche die staatlichen Institutionen ausser Acht lassen müssen, straft und lohnt ergänzend das sociale Leben. Zwar ist kein Censor mehr da, um schlechte Wirthschaft, liederliche Bestellung des Ackers u. s. w. mit Ehrenstrafen zu belegen. Aber die Kritik engerer und weiterer Kreise geht fast ebenso wirksam gegen denjenigen vor, der in so auffälliger und anstössiger Weise dem Müssiggang und der Liederlichkeit sich hingiebt, dass er seine einfachsten Verpflichtungen darüber missachtet, sein Gut verkommen lässt, seine Familie vernachlässigt, Darlehen nicht mehr zurückerstattet u. s. w. Ehr- und schamloser Gelderwerb, egoistische und hartherzige Ausbeutung zufälliger Vergünstigungen und fremder Nothlagen, Untreue, Undankbarkeit, Doppelzüngigkeit, Medisance, Trunksucht, geschlechtliche Libertinage u. s. w. finden weithin soviel Missfallen, Tadel, Nachrede, Abwehr u. dgl.,

[1]) „So schwärmerisch diese Idee auch zu sein scheint . . . ., so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth . . ., die die Staaten zu eben der Entschliessung (so schwer es ihnen auch eingeht) zwingen muss, wozu der wilde Mensch eben so ungern gezwungen wird, nämlich, seine brutale Freiheit aufzugeben und in einer gesetzmässigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen“ (Kant, Idee zu einer allgem. Gesch., WW. VII, 326 f.).

dass im Durchschnitt der Mensch, der es gut mit sich meint, sich eifrig bestrebt, solchen Anstoss zu vermeiden. Andererseits werden Beweise besonderen Edelmuths und Gemeinsinns so vielfältig, laut und nachhaltig besprochen, dass das eitle Behagen Anreize genug findet, wohlthätig, edel, hilfreich und gut zu handeln.

Es ist klar, dass in der socialen Sanction ganz bedeutende Ergänzungen der übrigen Sanctionen zu Gunsten der Herrschaft des Guten liegen. Aber auch sie hat ihre Mängel und Gefahren. In den Verdicten und Verfolgungen der näheren Umgebung, wie der vox populi kommen vielfach Reste der Grausamkeit und sinnlosen Wuth der Volks- und Lynchjustiz zum Vorschein. Wie oft wird ein Mensch, der sich einmal missliebig gemacht hat, von einer pharisaeischen Gesellschaft so erbarmungslos herumgehetzt, dass er sich nie mehr rehabilitiren kann! Die öffentliche Meinung steht wie die positive Rechtsordnung, obwohl sie mehr wie diese Jeden zu Worte kommen lässt, oft noch mehr als diese, weil sie sich viel tumultuarischer bildet, unter dem Fluche des Irrthums, der Inconsequenz und der Verblendung. Sie kann offenbare Übel und Laster, wenn sie nur direkt keine gesellschaftlichen Gefahren zur Folge haben, wie Faullenzerei der Vermögenden, lockere und bedenkliche sexuelle Verhältnisse, fast ganz übersehen, ja an so gefährlichen Sitten, wie das deutsche Kneipen mit sammt seinen Accessorien, ihre Freude, vielleicht gar eine dichterisch verklärende, ja zum Nachthun auffordernde Freude haben. Sie urtheilt ohne methodisches Beweisverfahren, auf Gerüchte, auf Verdacht, auf Verleumdung hin; und semper aliquid haeret. Zwar kann das Urtheil der Umgebung und des öffentlichen Lebens viel tiefer hinter alle Masken und allen Schein dringen; aber die wahre Gesinnung wird sehr oft doch nicht erkannt; und der in engerem Kreise längst durchschaute Heuchler macht sich oft auf dem Markte und an einflussreichen Centralpunkten gerade am breitesten.

Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, dass die Sitte und das Urtheil der Andern sehr viel dazu beitragen, die-

jenigen wenigstens in der Richtung des positiv Gültigen handeln und mindestens den Schein rechtlicher und edler Gesinnungen suchen zu lassen, die unfähig sind, sich mit Respect oder freier innerer Neigung für das wahrhaft Sittliche selbst zu erfüllen.

Und viele von den Mängeln, die dieser Sanction anhaften, haben unter dem Impuls und Nachdruck allseitigen Interesses eine gewisse Aussicht, allmählich immer mehr ausgebessert und in's Vollkommene umgebildet zu werden. Je aufgeklärter die Menschen werden, und je näher sie aneinander rücken, um so vieläugiger und schärfer muss die Aufsicht und Controle werden, die sie über einander ausüben, um so eindringlicher und ernster werden sie die schädlichen Folgen auch derjenigen Lebensweisen beurtheilen, an denen sie jetzt noch gleichgültig vorübergehen oder sogar ihren Spass haben: so dass auch diese Sanction fortschreitend mehr Gewicht auf die Seite der Verwirklichung des Guten zu bringen verspricht.

Der Arbeit für das Gute steht in jedem Menschen Nichts hinderender im Wege als die Genusssucht und der Egoismus. Aber dieselben Potenzen wirken in Jedem auch dahin, die Überwindung dieser Hindernisse in jedem Andern zu wünschen und zu betreiben und Eingriffe in eigene Freiheiten nach Möglichkeit zu verhüten und, wenn sie stattgefunden haben, zu rächen. Die Resultante dieser gegen einander laufenden Bestrebungen liegt in manchen Beziehungen der Richtung auf das Gute sehr nahe. Man kann die so entstehende Sanction vielleicht die der privaten Vergeltung nennen. Sie zeigt ihre Wirkung in all den Handlungen, welche ich in der Hoffnung unternehme, von dem Andern dafür belohnt zu werden, und in den Unterlassungen, die mir die Furcht vor dem Missvergnügen und den thatsächlichen Repressalien der Andern auflegt. Dem Betroffenen steht dabei vielfach die Sympathie und Hilfsbereitschaft von Freunden und Genossen zu Gebote. Recht und Sitte lassen zu diesen Actionen und Reactionen der Privaten gegen einander einen breiten Spielraum. Und

selbst, wo private Racheacte mit Strafen und gesellschaftlichen Rügen bedroht sind, überwiegen die Verluste, welche ich zu befahren habe, die durch die Strafen und Gegenmassnahmen in Aussicht gestellte Satisfaction oft unvergleichlich.

Aber wenn das concurrirende Interesse der Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen auch eine Unsumme von Übergriffen verhütet und zu mannigfachen Rücksichtnahmen anleitet, so kann es doch andererseits dem Guten auch keine grössere Sicherheit verschaffen, als sie in der blinden und äusserlichen Zusammenstimmung mit den natürlichen Sym- und Antipathien, den thatsächlichen Abhängigkeiten und Erwartungen zufällig zum Vorschein kommt. Wo nichts zu hoffen und zu fürchten steht, wird Mässigung nicht erzielt. Nur die Macht, die Fähigkeit zu geben und zu nehmen, flösst Respect ein. Der Unbemittelte, Schwache ist doch jeder Insulte ausgesetzt.

Zwischen den Staaten würden fortgesetzt Willkür und Gewalt die Hände rühren, wenn nicht die Aussicht auf Krieg zur Achtung des Rechts zwänge. Aber freilich: mächtige Staaten wissen doch mit und ohne Waffen dem Schwachen die Aufgebung seines Besitzstandes abzutrotzen. Und der Sieg fällt im Kriege nicht immer dem Rechte zu. —

Zuletzt muss noch die religiöse Sanction erwähnt werden. Ich verstehe dem Zusammenhang gemäss darunter die Furcht vor der Strafvergeltung und die (weniger intensive) Hoffnung auf die Belohnung seitens unsichtbarer, übersinnlicher, letzten Grundes also nur vorgestellter, niemals in die Wahrnehmung fallender Gewalten, mag die Vergeltung nun im Diesseits erwartet werden, oder wie es, der Spärlichkeit brauchbarer empirischer Belege entsprechend, in christlicher Zeit meist angenommen wird, erst für ein „Jenseits" in Aussicht stehen. Dass dieser „Glaube" in dem Maasse, als er über blosse Worte hinaus ernstlich das Gemüth erfasst, auch ein praktisch bedeutsames Motiv werden kann, wird Niemand leugnen. Die Ingredenzien und Accessorien desselben: der allmächtige, heilige, gerechte Gott, Schöpfer aller Dinge, seine geheimnissvolle Unnah-

barkeit, das Dunkel der jenseitigen Zukunft beschäftigen die Phantasie in eigenthümlicher Weise und üben auf viele Gemüther einen vielleicht unersetzlichen Zauber aus. Die Verbindlichkeiten erhalten durch die überirdischen Beziehungen den feierlich imperativen Character, den das absolute: Du sollst! ausdrückt. Und während bei den übrigen Sanctionen (ausser der natürlichen, die aber vielfach rächt, ohne merklich gedroht zu haben) die heuchlerische, schleichende, im Dunkeln operirende Pfiffigkeit immer hoffen darf, den Schein für die Wahrheit zu verkaufen, gestattet die Allgegenwart des göttlichen Herzenskündigers keine Ausflucht und kein Entrinnen.

Aber auch diese Stütze hat bedeutende Mängel. Das Gute, das nur „um Gotteswillen" geschieht, ist nicht hinlänglich gegen den Sturm gesichert. Ist das Handeln des Frommen ganz rein durch die Hoffnung auf die jenseitige Vergeltung bestimmt — was ja gewiss (glücklicher Weise) selten vorkommt —, so steht dahinter eine Genuss- und Lohnsucht, die, abgesehen davon, dass sie durch die grössere Entfernung ihres Ziels keine spezifische Würde erhält, fortwährend in Gefahr ist, von näheren Reizen und Gefahren ausgestochen zu werden[1]).

Schon im Bereiche des Natürlichen und Nachweisbaren steht das Entfernte unter dem Nachtheil einer Art von perspectivischer Verkleinerung[2]). Gewiss macht die Beziehung auf die jenseitigen Gewalten und Güter einen ehrfurchtgebietenden Eindruck und zieht den Gläubigen in Momenten der Sammlung von irdischen Genüssen ab. Aber diese Wirkung wird fortdauernd durch die Unbelegbarkeit der zu Grunde liegenden Vorstellungen stark beeinträchtigt. Um den Glauben selbst aufrecht zu erhalten, müssen die positiven Religionen die künstlichsten und geschraubtesten Mittel anwenden, die sicher noch sehr viel abgeschmackter sich ausnehmen würden, wenn nicht die lange Gewohnheit

[1]) Vgl. Kant, Religion u. s. w., a. a. O. S. 193 ff.
[2]) Vgl. Locke, a. a. O. II, 21, 38; 63; 70.

den Eindruck schwächte. Und es lässt sich nicht verkennen, dass der Glaube seit den Zeiten des Mittelalters trotz alledem im Schwinden begriffen ist. Während daher einige der säcularen Sanctionen mit der Zeit an Stärke gewonnen haben und weiter zuzunehmen versprechen, wird die religiöse Stütze immer morscher. Man wird allmählich doch den Fall in's Auge zu fassen haben, dass sie einmal zusammenbricht; dass alle Funken und Blitze der ekstatischen, aesthetischen und sophistischen Rhetorik wie der schützenden Staatsgewalt nicht mehr verfangen gegenüber dem einfachen, ehrlichen Gedanken, dass sich von den idealischen Ahnungen, Hypothesen und Fictionen doch nichts, gar nichts nachweisen lässt. Auch dies kann nicht zum besten wirken, dass die Religion ihr absolutes: Du sollst! nicht bloss auf die moralisch relevanten Gebote legt, sondern mit demselben, oft sogar mit grösserem Schwergewicht Adiaphora und Nichtigkeiten, wie Speise- und Fastenordnungen, ja Bedenklichkeiten: wie Beschneidung und Ohrenbeichte belastet. Und endlich hat sich an die religiösen Vorstellungen überhaupt so viel Aberglaube, Sinn- und Urtheilslosigkeit, Verdummung, Intoleranz, Bigottismus und Fanatismus gehängt, und diese haben weiter so unsägliche Leiden über die Menschheit heraufgeführt und der Culturentwickelung so schwere Hemmungen bereitet, dass die Frage gethan werden muss, ob die durch die Jenseitsvorstellungen erzeugte Kräftigung und Verschärfung einiger retardirenden und stimulirenden Motive diese Übel und diese Hemmungen des Guten wirklich werth ist.

Kurz: alle Sanctionen haben für die Sicherung des Guten nur precären Erfolg; sie verbürgen keinen sicheren Lustüberschuss. Mögen auch einzelne äussere Mittel, die Handlungen der Menschen segensvoll zu machen, mit der Zeit sicherer und fruchtbarer wirken: niemals wird es möglich sein, Hoffnung und Furcht, Eitelkeit und Klugheit so zu reguliren, dass sie ausnahmelos im Sinne des Guten functioniren.

Die einzige sichere Gewähr, dass der Mensch immer

das Gute thue, ist diejenige Charakterhaltung, welche das Gute nicht vorzieht, weil das Böse die Gesundheit oder die Prosperität der Geschäfte schädigt, oder in der Bequemlichkeit stören würde, oder weil es durch das Strafgesetzbuch, die Antipathien der Umgebung und die Verdicte der öffentlichen Meinung bedroht ist, oder weil es Gott bestraft; sondern welche das Gute thut aus reiner Lust, Liebe und Freude am Guten selbst. Kant hat nicht unrecht: „Alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend"[1]): jedenfalls kann es jederzeit in's Böse verkehrt werden.

Wie diese Gesinnung und die aus ihr erspriessende Freude, wie diese feine, edle, zarte und kostbare Pflanze mitten im Wogendrang der Genuss- und Selbstsucht, der Furcht und Eitelkeit, des Aberglaubens und der Schwärmerei Boden gewinnen, Wurzel fassen, wachsen, erblühen und Früchte zeitigen möge, das ist eine der wichtigsten und ernstesten Fragen der praktischen Moral.

Das einzige Mittel, das sicher zu diesem Ziele führt, heisst Erziehung: ihre höchste Aufgabe ist Einbildung des Guten in die Gesinnung, in den Willen selbst. Paedagogik ist insofern ein Haupthebel des Culturfortschrittes und eine der wichtigsten Angelegenheiten der Sozialpolitik. In diesem Punkte stimmt die positivistische Ethik mit der platonischen völlig überein.

27. Die Erziehung der Einzelnen zum Guten.

Die Erziehung zum Guten erfolgt bei den wenigsten Menschen durch methodische Anwendung wohlberechneter Einwirkungen. Ob Jemand von aussen solche zu Theil werden, ist sogar mehr oder weniger immer Sache des Zufalls. Und wenn er beginnt, planmässig sich selbst zu bilden, so sind gewisse Züge seines Charakters schon unauflösbar verfestigt; und für die Anbildung anderer ist es zum Theil zu spät. Und wo in der Richtung der systematischen Paedagogik das Äusserste geschieht, ist nicht immer die Richtigkeit der Prinzipien und Ideale zu verbürgen; man kann durch methodische Erziehung auch das Absurdeste und Schädlichste anbilden. Und die überlegtesten Wege werden oft durch die Umstände auf das verhängnissvollste gekreuzt. Läge daher nicht in der Natur des Menschen und der Dinge und in den Verhältnissen des Lebens selbst eine gewisse erziehende Kraft und Nothwendigkeit, so sähe es mit der Herrschaft des Guten gewiss noch sehr viel trauriger aus, als man es so schon antrifft.

[1]) Idee zu einer allg. Gesch., a. a. O. VII, 329.

Factisch stellen die einzelnen Menschen jeder eine der unendlich vielen Mittelstufen zwischen den beiden Extremen dar, welche resultiren würden, wenn die moralische Entwickelung unter einer gleichförmigen Reihe durchaus günstiger oder durchaus ungünstiger Einflüsse gestanden hätte. Es gibt unter den Menschen daher weder vollkommene Engel noch vollkommene Teufel. Und Niemand hat ein absolut einheitliches und nach allen Seiten gleich ausgebildetes Gepräge.

Ob die allgemeine Menschennatur ursprünglich böse oder gut sei, wird ja wohl angesichts erstens der Verschiedenheit und Vielfärbigkeit der Naturen, die von den Einzelnen geerbt werden, und zweitens der Veränderlichkeit des menschlichen Naturells durch die Geschichte und drittens der Unmöglichkeit zu sagen, von welchem Stadium der biologischen Entwickelung ab unsere Ahnen als „Menschen" zu bezeichnen sind, heute kein wissenschaftlich denkender Mensch mehr fragen. Sicher ist in der durchschnittlichen Constitution der Neugeborenen, selbst in den civilisirtesten Geschichtsperioden der Keim zu dem Bösesten wie zu dem Besten vorhanden. Unsere Kinder zeigen gutartige wie gefährliche Triebe in buntester Mischung; sie sind zärtlich, hingebend, gehorsam, eifrig; sie sind ebenso oft boshaft, rücksichtslos, grausam, widerspenstig und träge. Die Natur liefert zu Typen wie Richard der Dritte und der Massenmörder Thomas ebenso wie zu einem Spinoza oder Franklin den Stoff. Vielen dient ihre vernünftige

Menschennatur nur dazu, um thierischer als jedes Thier zu sein. Andere haben einen natürlichen Hang zur Gerechtigkeit, Liebe, Hingabe und Aufopferung.

Die gefährlichsten Triebe und Dispositionen sind vielleicht folgende: übermässige, rohe Sinnlichkeit, namentlich in sexueller Richtung oder als Hang zu berauschenden Getränken, Faulheit, Willensschwäche und übergrosse Verleitbarkeit, Selbstsucht, Mangel an Mitgefühl, Gefühllosigkeit überhaupt, Lust am Grässlichen, an Marter und Qual, Neid und Schadenfreude, Grausamkeit, Bosheit, die, mit Schlauheit gepaart, zur Hinterlist aufwächst, Eigenwille, Herrschsucht, Widerspruchsgeist, Leidenschaftlichkeit, jähzorniges Temperament. Eitelkeit und Gefallsucht nennt eine paedagogische Schriftstellerin[1]) das „radicale Böse" der weiblichen Natur.

Aber Niemand hat erstens alle diese Triebe und Neigungen zusammen; mehrere derselben schliessen sich sogar gegenseitig aus; und kein Trieb ist der Umbildung und Ablenkung so unzugänglich, dass nicht durch paedagogische Einwirkung wenigstens ein legales Verhalten zu erzielen wäre, dass nicht oft die blosse Noth der Umstände es hervortriebe[2]). Genuss- und Gewinntrieb, persönliches Selbständigkeitsgefühl, Gefallsucht werden nur durch Übermaass gefährlich und verwerflich. Herrschsucht wirklicher „Herrscherseelen" — um ein Schillersches Wort zu gebrauchen — kann oft sehr wohlthätig wirken. Hang zu Faulheit ist in ruhige, gelassene Lebensführung umzubilden. Der Verleitbare wäre auch lenksam gewesen. Eine ursprünglich und unabänderlich teuflische Bosheit ist eine inhaltlose Fiction. Die gefährlichen Keime werden erst durch äussere Gelegenheiten, durch zerrüttetes Familienleben, böse Beispiele, schlechten Umgang, hochgradige Verwarlosung zu unzerstörbaren Schlechtigkeiten: diese Einwirkungen können aber auch relativ bessere Anlagen corrumpiren.

Neben den gefährlichen Trieben legt die Natur, d. h.

[1]) Betty Gleim, Erz. und Unterr. des weibl. Geschlechts. Vgl. o. S. 286.
[2]) Vgl. o. S. 294 ff.

im Grunde die Vererbung (ihrerseits selbst grossentheils auf dem moralischen Verhalten früherer Generationen beruhend), eine Reihe von mehr oder weniger gutartigen, nützlichen, leicht zum Guten ausbildbaren Praedispositionen an: Kant nannte sie „hülfeleistende Triebe", „Supplemente der Tugend" oder „tugendhafte Instincte"[1]). Dieselben sind bei manchen Individuen in so glücklicher Vorherrschaft, dass es kaum einer direkten Bemühung von aussen bedarf, um ihnen diejenige Richtung zu geben, welche brauchbare, respectable, edle Menschen macht. Ja unter Umständen ist die ungehemmte Entfaltung der Naturanlagen das für das Individuum wie für die Gesellschaft Allergerathenste. Und oft können selbst die widrigsten Verhältnisse den ererbten Adel der Seele nicht völlig ruiniren.

Glückliche Verstandesgaben befähigen zur leichten Gewinnung und dauernden Festigung der Erfahrung, wie sehr Selbstbeherrschung, Mässigung, Arbeit, Ordnung, Sparsamkeit u. s. w. sich selbst bezahlt machen; die physische, commercielle, politische Sanction, sowie die der privaten Vergeltung erlangen über solche Individuen sehr leicht die Herrschaft. Sie sehen es alle Tage, wie Schurkerei trotz grösster Schlauheit und Geschicklichkeit doch entlarvt wird; wie oft ein einziger Fehltritt das Glück des ganzen Lebens verwirkt; wie dagegen loyale Ausübung der gesellschaftlichen Pflichten durchschnittlich eine gute Rechnung macht. Sie merken es, dass prometheischer Trotz, wie macchiavellistische List gleich ohnmächtig sind gegen die Phalanx der egoistischen Ansprüche jedes Einzelnen und der Collectivansprüche Aller. Das Geschäft des Lebens fordert, dass man zahle, um Credit zu behalten; dass man seine Kundschaft coulant und prompt bediene, um sie zu fesseln; dass man zu Diensten bereit sei, um wieder Dienste zu empfangen; vor Allem, dass man den übermächtigen Auctoritäten nicht auffällig zuwiderhandele. Der Verstand reicht bei Vielen völlig aus, um sie zu einem correcten Verhalten zu bestimmen. Selbst der rücksichtsloseste Egoist schreitet daher, wenn er klug genug ist,

[1]) Vgl. Beobachtungen, a. a. O. S. 412, 424 f.

äusserlich unanstössig durch's Leben. Er ist, wenn er es gelernt hat, das wohl verstandene Interesse über den Reiz des Moments, das Erwerben und Vorwärtskommen über das Geniessen zu setzen, sogar zu den gesellschaftlich werthvollsten Capitalansammlungen und oft zu den productivsten Erfindungen befähigt.

Und die Ausübung der Legalität kann ihm dermassen zur Gewohnheit werden, dass schliesslich schwer zu sagen ist, ob die Correctheit nicht den Willen selbst schon erfasst oder gar völlig durchdrungen habe: jedenfalls würde es Manchem, der mit kluger Respectabilität begann, im Alter sehr schwer sein und ihm peinliche Reue und Selbstverurtheilung bereiten, wenn er selbst im bestgedeckten Einzelfalle noch eine schlaue Unehrenhaftigkeit begehen wollte. Der Verstand hat durch fortgesetzte Gewöhnung die Gesinnung umgebildet, eine erzieherische Kraft ausgeübt.

Aber er ist allerdings nicht immer so glücklich. Er sei wenige Grade geringer und etwas weniger zähe und consequent; ihm stehe harte Selbstsucht und kühne Waghalsigkeit zur Seite; treten dann noch Leidenschaften und verführerische Gelegenheiten dazu: so ist in dem klugen Rechner auch das Zeug zum Schurken und Verbrecher gegeben.

Auch der Trieb nach Ruhe und Bequemlichkeit, der in der Form des Müssiggangs so schädlich wirkt, kann dem Guten dienstbar werden. Man versucht gegen die öffentlichen Gewalten und die Ansprüche der Umgebung seinen eigenen Willen durchzusetzen. Aber das gibt aufgeregte Scenen; es sind verschlungene und versteckte Wege nöthig; man bedarf eines lästigen Aufwands von Nachhaltigkeit, Vorsicht und Berechnung; man muss geheimhalten, sich verstellen, Lügen spinnen, aufmerken, dass man sich nicht widerspricht; und die Schlauheit der Andern durchschaut uns am Ende vielleicht doch. Das ist Alles so erstaunlich unfriedsam und unbequem. Schon die ersten Versuche wirken abschreckend. Man findet sich sehr viel behaglicher und glücklicher, wenn man nichts Sonderliches

zu verheimlichen hat, wenn man mit der Umgebung einen Strang zieht und in Frieden lebt. Dass diese Stimmung auch zu unwürdigen Nachgiebigkeiten und Abhängigkeiten und unter schlechten Verhältnissen zu corrumpirten Gewohnheiten bringen kann, ist klar; aber für den Durchschnitt führt sie zu mehr oder weniger legalem Verhalten und durch fortgesetzte Übung auch zu legaler Gesinnung: angebildet durch die blosse Übermacht gesellschaftlicher Anforderungen.

In dem geschilderten Processe spielt schon der sociale Trieb mit. Absolute Isolation ist unmöglich; der Mensch kann nicht ganz allein sein. Schon seine materiellen Bedürfnisse machen ihm die Gesellschaft nöthig. Und er bedarf irgend Einer Seele, die Meisten bedürfen sehr vieler, in denen sie sich spiegeln, welche Abwechselung in ihren Vorstellungslauf bringen, mit denen sie Gefühle und Gedanken tauschen, und an deren Zustimmung und Beifall sie sich orientiren und erheben mögen. Dieser Trieb hat in erhöhtem Grade die Nothwendigkeit der Rücksichtnahme und Einstimmung mit Andern zur Consequenz. Er zeitigt freilich zuverlässig gute Regungen nur, wenn er auf guten Umgang stösst. Jedoch lehrt und übt er auf alle Fälle, sich zu accommodiren, Gefallen zu erwecken, wie egoistisch man auch sei.

Aber es ist nicht Jeder von Natur egoistisch. Absoluter Egoismus muss sogar ebenso gut für eine Fiction erklärt werden, wie ursprüngliche diabolische Bosheit. Niemand ist gegen das Schicksal anderer Menschen völlig gleichgültig.

Vielleicht ist der sympathische Trieb schon eine Folge des Zusammenlebens: das durch die Cumulationen der Vererbung entstandene Übergewicht socialer Einflüsse[1]). Noch jetzt ist es interessant zu sehen, wie allmählich und fast unbemerkt die Natur die Seele mit einigen der kräftigsten Formen der Sympathie und Fürsorge zu umspinnen

[1]) Vgl. o. S. 179 f.

weiss. Bei der Geschlechtsliebe ist es sogar fast unmöglich, die Antheile der Selbstsucht und der Hingebung von einander zu sondern. Jedenfalls kommt diejenige Erotik zu dem höchsten Genuss, welche mit dem Bestreben, dem Andern Alles zu sein und zu geben, beginnt, welche den Wunsch verfolgt, der Andere möge nur ja recht viel von mir haben wollen, damit ich ihn mit recht Vielem erfreuen könne. Und ehe genau gesagt werden kann, ob das werdende Kind noch oder schon nicht mehr integrirender Theil des Selbst und Lebens der Mutter sei, fühlt diese sich schon von der sehnsuchtsvollen Erwartung, für dasselbe thätig sorgen zu können, völlig eingehegt. Schwerlich vermag der Gatte, Vater und Hausherr es in jedem einzelnen Falle zu sagen, wo sein selbstisches Interesse aufhört und in die uneigennützige Fürsorge für Weib, Kind und Dienstleute verfliesst. Und unvermerkt überschreitet die Sympathie den Kreis der Angehörigen. Sie erfasst Freunde und Bekannte. Sie erfreut sich in Frankreich an dem Deutschen, in Japan an dem Europäer. Sie würde in der absoluten Einsamkeit das geringste fühlende Wesen allen Schätzen der Welt vorziehen. Und wären die Lebensbedingungen uns nicht so karg zugemessen, so würde der Mensch gewiss noch mehr des Menschen froh. Factisch ist unser Herz, je freier wir uns von persönlichen Sorgen fühlen, um so mehr dem Mitleid geöffnet. Der Fall ist ja freilich selten, dass ein Mensch durchweg eine einzelne Person noch mehr liebt und umsorgt als sich selbst — obwohl auch dies und für kürzere Zeiten sehr oft vorkommt —; aber überaus häufig ist der Fall, dass alle Regungen der Liebe und Theilnahme zusammengenommen die selbstischen um ein Beträchtliches überragen. Und das Mitgefühl kann bei manchen Menschen sehr umfassend werden, wohl gar — wie bei Bentham — alle fühlenden Wesen zu umspannen suchen.

Diese Regungen der Natur sind zunächst als Gegengewichte des Egoismus von höchstem Werthe für das Gute. Wenn Lustgier und Rachsucht in wüstem Drange auf ihr Opfer losstürzen, greift das Mitleid in die Zügel und regt

zu Schonung, Rücksicht, Erbarmen, Geduld, Versöhnlichkeit und Grossmuth an. Wer Kreise der Sympathie und liebevollen Fürsorge um sich gezogen hat, bietet viel grössere Garantien, dass er der Gesellschaft und ihrem Collectivstreben sich verbunden fühlen werde, als wer wie ein Raubvogel isolirt umherschweift. Ja man darf behaupten, dass die wohlverstandene und wohlabgewogene Sympathie, die caritas sapientis, die sittliche Stimmung selbst, dieselbe in ihrer höchsten Vollendung ist.

Damit die natürlichen Regungen freilich auf diese Höhe gelangen, dazu ist doch viel Erweiterung des Blickes, Erleuchtung des Verstandes und Disciplin des Gemüths nothwendig. Ganz sich selbst überlassen, sind sie zu verhängnissvollen Missgriffen geeigneter, wie zu wirklichen Wohlthaten. Bonis nocet qui malis parcit. Es ist schwächliches, bornirtes, unsittliches Mitgefühl, die Flucht eines Schuldigen zu begünstigen, die Bettelei zum Nachtheil des Erwerbtriebs zu unterstützen, dem Unwürdigen zu geben und für den Würdigen nichts mehr übrig zu behalten, freigebig zu sein und seine Schulden nicht bezahlen zu können. U. s. w.

Einen Hang zu sittlichen Handlungen verleiht vielfach auch der Ehrtrieb[1]) in seinen mannigfachen Nüancirungen und Folgen, als Gêne, Scham, Eitelkeit, Stolz, Ruhmbegierde u. s. w. Er wirkt am segensvollsten, wenn er den Beifall der Besten oder den Nachruhm sucht.

In Beziehung auf das ganze Gebiet liegt aber wie bei der Sympathie die Möglichkeit der Missleitung sehr nahe. Der schuldlos Heruntergekommene schämt sich seiner Armuth; Mancher genirt sich zu arbeiten, aber nicht fremdes Geld durchzubringen. Nero richtete dieselbe Eitelkeit auf Wagenrennen, wie Trajan auf eine gerechte Regierung. Oft ist der Stolz und die Ruhmsucht mit Hartherzigkeit und Menschenverachtung gepaart; und immer wieder gibt es Herostrati, denen es lieber ist, mit Schanden besprochen zu werden, als gar nicht.

[1]) Vgl. o. S. 147 f.

Weitere Hinlenkung zum Guten wird ohne absichtliche Einwirkungen durch die Unselbständigkeit und den Nachahmungstrieb der Menschen hervorgebracht. Es gibt Epidemien auf dem Gebiete der Gefühle so gut wie auf dem der Krankheiten. Wie die Moden so greifen auch die Sitten um sich. Oft gesehene Beispiele machen wir unwillkürlich nach. Die Art, wie wir gewisse Dinge beurtheilen hören, wird allmählich auch die unsere; wir verehren und verabscheuen, wie man es rings um uns her thut. Die Meisten brauchen Auctoritäten; sie wagen aus sich selbst nichts; sie folgen denen, welche sie rühmen hören. Das Gehorchen ist früher als das Nichtgehorchen; reflexionslos führen die Kinder aus, was man ihnen gebietet; sie sind längst in Handlungsweisen eingewöhnt, ehe sie fragen können, warum sie so handeln sollen.

Offenbar entstehen auf diesem Wege auch ohne methodische Erziehung mancherlei gute Charaktereigenthümlichkeiten; ja der Zufall könnte auf demselben die vollkommensten Gewohnheiten zum Vorschein bringen. Schon Leibniz verfolgte in Gedanken die Aussichten für die Tugend, si quelque heureuse révolution du genre humain la mettoit un jour en vogue et comme à la mode. Einige Tugenden heroischer und enthusiastischer Art sind schon oft so in Mode gekommen.

Aber auch Nachahmung und blinder Gehorsam geben keine volle Garantie; ja sie können mancherlei bedenkliche, ja bösartige Folgen haben. Schlechte Beispiele verderben selbst gute Sitten. Corumpirte Anschauungen, Erwartungen und Vorthaten tonangebender Machthaber können ganze Zeitalter vergiften. Die Abhängigkeit und Devotion der Masse lässt sich vom Guten, wie vom Schlechten, von wohlerwogenen Grundsätzen, aber auch von Vorurtheilen und Irrthümern in's Schlepptau nehmen. Das „Volk" ruft heute: Hosiannah! und morgen: Kreuzige!

Eine wichtige Angelegenheit aller Erziehung ist immer die, Vorstellungen und Gedanken, Gefühle und Begierden in ein harmonisches, organisch articulirtes System zu bringen,

in welchem in wohlgeordneter Stufenfolge der Abhängigkeits- und Werthverhältnisse Alles von gewissen Centralpunkten aus, die selbst wiederum unter sich verbunden sind, erleuchtet, belebt, beherrscht und zusammengehalten wird: nur so entsteht dem Individuum das höchste Maass von Glückseligkeit und Leistungsfähigkeit zugleich.

Auch in dieser Richtung erledigt der gewöhnliche Lauf der Dinge einen grossen Theil der Aufgabe ohne methodische Eingriffe, sozusagen von selbst. Die natürliche Biegsamkeit, Bildsamkeit und Geschmeidigkeit des Seelenlebens geht doch über gewisse Grenzen nicht hinaus; das Naturell hat von vornherein gewisse dominirende Kräfte, die auf die andringenden Reize mehr oder weniger consequent je nachdem anziehend oder abstossend wirken. Das gibt natürliche Zusammengehörigkeiten und Unterordnungen. Die Verfolgung jedes Lebenszweckes nöthigt zu weiterer Ordnung und Disciplin. Man lernt immer besser in der Gegenwart auch die Zukunft mit zu berücksichtigen. In Jedem strebt der Widerstreit der Begehrungen von selbst zu einem gewissen Gleichgewicht. So entwickelt sich allmählich in jedem eine Charakterform von mehr oder weniger fester und bestimmter Gliederung der Vorstellungsmassen und der Interessen. Schwerlich wird von selbst ein völlig harmonisch zusammenklingendes System herauskommen. Aber die Fahrigkeit und Unberechenbarkeit kindischer Launen muss doch mit der Zeit nothwendig einer gewissen Gleichförmigkeit und Constanz des Verfahrens weichen.

Bei der stetig fortwirkenden Macht, welche die Erfahrung und Erkenntniss der Folge- und Causalzusammenhänge und die Bekanntschaft mit den äusseren Anforderungen in der Ausbildung der Gewohnheit ausübt, ist auch zu erwarten, dass in jedem Charakter irgendwie und in irgendwelchem Grade die Rücksicht auf die Rechtsordnung und Moral enthalten sein werde. Das Individuum wird vielleicht sich gewöhnen, die Pflichten pfiffig zu umgehen oder den Schein der Erfüllung um sich zu verbreiten. Aber dass es sie nicht kennen und berücksichtigen und die offenkundige

Verletzung derselben scheuen lernen sollte, das ist nicht zu befahren: sei es, dass es sie bloss fürchte, sei es dass es sie respectire oder im Ganzen auch für sich selbst nützlich finde.

Nicht unerwähnt bleiben kann endlich, wie vielseitig jede dem Guten günstige Disposition durch beglückende, ja beseligende Begleiterscheinungen lockt und lohnt, während den bösartigen Stimmungen und dem Laster die mannigfaltigsten Ärgernisse und Ängste erwachsen. Es ist jedenfalls durch Befriedigung der Selbstsucht kein höheres, reineres und dauernderes Glück zu gewinnen als durch sittlich regulirte Sympathie. Der bleiche Egoismus isolirt, und er höhlt das Gemüth aus. Hass, Gewinnsucht, Rachsucht und andere wüste Leidenschaften zehren am inneren Frieden. Vergehen gegen die sittlichen Ordnungen sind von Reue, Furcht und Gewissensbissen begleitet. In der Seele des Gerechten ist Ruhe und Zufriedenheit; er darf sich offen vor aller Welt zeigen; er lebt mit seiner Umgebung in Eintracht und Frieden; er geniesst Achtung, Liebe und Hilfe. Und wer je das sanfte Gefühl der wohlwollenden Theilnahme und liebenden Hingebung kennen gelernt hat, wie es unser Ich gleichsam erweitert, wie es uns im Moment hebt und in der Erinnerung immer wieder von Neuem beseligt, der kann unmöglich, wenn er es gut mit sich meint, Neid und Habsucht höher schätzen. Man kann sich nicht wundern, dass es neben rücksichtslosen Egoisten immer noch edle Menschenfreunde gibt, die das Glück und die Zufriedenheit, die ihnen die Liebe und Mildthätigkeit gewährt, mit keinem Glanz und Schatz der Erde vertauschen möchten. Ja Schwärmer haben oft genug mit Wonne ihr Vermögen, ja ihr Leben für Andere dahingegeben, ohne gerade dazu erzogen zu sein.

Wie die natürlichen Regungen zum Theil eine Neigung zum Guten besitzen, die sich ohne besondere und direkte erziehliche Einwirkung geltend macht, so liegen auch in den von der bisherigen Entwickelung der Menschen gezeitigten und ständig gewordenen Cultur-Producten Mittel und Kräfte, die ohne darauf gerichteten persönlichen Willen durch ihr

blosses Dasein im Sinne des Guten ihre Wirkung auf die Gemüther ausüben.

Hierzu gehört an erster Stelle das Hauptcharacteristicum des Menschen, die Sprache. Sie überliefert der heranwachsenden Generation eine unermessliche und stetig sich mehrende Summe von Begriffen, Gedanken und Gefühlsweisen, welche direct und indirect zur Klärung und Ordnung des Verstandes, zur Erweiterung des Blickes, zur Bereicherung des Interesses und zur Humanisirung des Gefühls beitragen. Mag sie auch oft dazu benutzt werden, Gedanken zu verstecken: im Ganzen macht sie das Gemüthsleben durchsichtiger, berechenbarer. Mag sie oft auch zu einem Vehikel der Verführung im egoistischen Interesse missbraucht werden: im Ganzen muss sie, im Gesammtverkehr lebend und sich entwickelnd, in ihrer conversationellen, wie in ihrer rhetorischen und literarischen Verwendung mit der Zeit immer mehr der Hebung der objectiven Mächte und den allgemeinen Interessen dienen. Ebenso wie jedes andere Mittel, was die Menschen nach Ort und Zeit einander nähert und ihre Collectivgefühle steigert: ähnlich, wie die Schrift, der Dampf, die Elektricität, die Freizügigkeit u. s. w.

Eine fortschreitend sittigende Wirkung übt ferner die sogenannte Bildung oder Civilisation aus. An sich ist es ja wahr, dass von der Bildung auch ein schlechter Gebrauch gemacht werden kann. Der äusserlich Gebildete sieht auf den schlichten Arbeiter mit unziemlichem Stolze hinab. In den Salons der guten Gesellschaft machen sich Flachheit, Hohlheit und gefühllose Glätte breit; ernstere Interessen fassen schwer Wurzel. Die Geselligkeit, welche das Weib zum Gegenstand aller Rücksichtnahmen und zum Quellpunkt alles Ziemlichen macht, ist für Viele von verweichlichender und verflachender Wirkung. Anstand, Maass, Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit sind oft nur eine Maske, welche die widrigsten Züge des Neides und Hasses, der Leidenschaft und Brutalität bedeckt. Die gesellschaftliche Bildung macht aus gewissen Formen der Heuchelei und

Lüge eine Pflicht. Gerade die höhergebildeten Klassen liefern einen erschreckenden Beitrag zu den raffinirtesten Verbrechen gegen Personen und Eigenthum. Der Socialist Fourier hatte nicht unrecht, wenn er bemerkte, dass die Civilisation jedes Laster, welches die Barbarei auf eine einfache Weise ausübt, zu einer zusammengesetzten, zweideutigen und heuchlerischen Daseinsweise erhebt.

Aber trotz alledem: der Gesammteffect der Civilisation liegt in der Richtung der Sittigung. Wenn sie das Thier in uns noch so wenig überwunden hat, so müssen wir bedenken, dass unsere thierische Vorgeschichte sehr viel länger ist, als unsere menschliche. Gewisse Handlungen der Roheit und Bestialität sind im Kreise der Gebildeten doch schon jetzt unmöglich. Die animalischen Genüsse treten, je höher hinauf, um so mehr zurück. Man ist stolz: aber man hält auf seine Würde; und Niedrigkeiten und Gemeinheiten hält man unter seiner Würde. Und das sichere Bewusstsein der Überlegenheit macht auch herablassend, leutselig und hilfsbereit. Die äussere Sauberkeit und Mässigung wirkt reinigend und temperirend auf das innere Leben ein. Dem weiblichen Umgang verdankt die unbändige oder verlegene männliche Jugend viel Maass, Geschmeidigkeit und Schliff. Nicht bloss die Manieren, auch die Gefühle verfeinern sich; sie werden zarter, sympathischer. Und wenn hinter der angenehmen äusseren Form noch mancherlei hässliche Gesinnung steckt: es ist schon ein Gewinn, dass sie sich nicht hervorwagen darf.

In ähnlicher Richtung und Abmessung wirkt die Geschmacksentwickelung, wie sie an erster Stelle durch die Kunst gefördert wird. Schon die Griechen fühlten lebhaft und Platon und Aristoteles erörterten ausführlich, wie gewisse musikalische Weisen zur Erzeugung feuriger, energischer oder besonnener Stimmungen, wie Harmonie und Rhythmus überhaupt zur Wohlordnung des Gemüthes beitragen. Beide haben die erziehliche Wirkung der Dichtkunst, Aristoteles auch die der Zeichenkunst zu würdigen gewusst. Dass jede Kunstübung und Kunstempfänglichkeit

einen Zusammenhang mit der Ethisirung des Gemüths besitze, wird heute Niemand leugnen. Mag auch die musikalische Wirkung mehr momentan, vorübergehend sich zeigen: oft ist es im Interesse gesunder Gemüthsbildung schon wichtig, für den Augenblick die bösen Geister zu bannen. Und nachhaltige Beschäftigung mit edler Musik wird gewiss auch den Charakter dauernd temperiren. Der Nationalcharakter eines Volkes spricht sich kaum in irgend einem Erzeugniss der Seele unmittelbarer aus, als in der Musik; die dem Begriff sich entziehenden Seiten desselben sprechen sich fast nur so aus. Ruhige Versenkung in die Gestalten, die abgegrenzten Formen und abgewogenen Maassverhältnisse der Plastik und Architektur ist ein Gegengewicht gegen wüste Begierden und leere Phantastik. Wer zeichnet und malt und wer die Erzeugnisse dieser Thätigkeiten künstlerisch zu geniessen weiss, kann unmöglich ganz in thierische Rohheit verfallen. Am wirksamsten sind gewiss immer die vornehmsten Werke der Poesie: in der Form spielen musikalische und architektonische Elemente mit; der Inhalt äussert einerseits eine rhetorische, persuasive Kraft; andererseits bringt er vorbildliche, vielfach auch wirksam abschreckende Gemüths-, Gesinnungs- und Charakterformen zur Darstellung. In ersterer Beziehung concurrirt sie mit der Musik; aber sie klärt und erleuchtet die Stimmungen noch durch Begriffe und Gedankenbezüge. In zweiter Hinsicht wetteifert sie mit der Plastik und Malerei: aber sie lässt die Handlung nicht aus dem Moment und das Innere nicht aus dem Äusseren errathen, sondern stellt beides direkt dar, niemals durch Hässliches in dem Grade sinnlich beleidigend, wie jene. Niemand kann schliesslich in Abrede stellen, dass überhaupt die reine Freude an der Form und am „Schein", an der Technik der Ausführung und den harmonischen und architektonischen Verhältnissen, wie sie Künstler und Kenner mehr oder weniger immer zeigen, eine starke Hinneigung zum Sittlichen habe.

Aber es wäre freilich gefährlich, wenn man der Kunst

die sittliche Erziehung allein überlassen müsste. Platon fand bekanntlich eine rigorose Auswahl und Staatscontrole nöthig [1]). Wenn man seine Ansichten auch als übertrieben, als zu puritanisch sozusagen, ablehnen muss, so ist Auswahl und Vorsicht im sittlichen Interesse allerdings am Platze. Gemeine, orgiastische Musik wirkt verwildernd. Zu jeder Zeit lässt sich Sirenengesang hören, dem man die Ohren verstopfen muss. Schwerlich ist es zu leugnen, dass die häufige Hingabe an die schwelgenden, romantischen, dämmerigen, elegischen und leidenschaftlichen Situationen, wie sie zahlreiche Gesangspiecen unserer Damen voraussetzen, eine bedenkliche und verführerische Wirkung ausübt. Immer wieder gefällt sich malerische und dichterische Phantasie an der Darstellung des Schlüpfrigen und Obscönen; selbst die vollendetste Virtuosität der Technik und die feinste Zierlichkeit und Anmuth in der Ausführung kann die Thatsache nicht abschwächen, dass solche Missgriffe üble Folgen haben; nicht Jeder ist für die Schätzung der Form so reif, dass er die Lascivität des Inhalts nicht lieber oder sogar ausschliesslich auf sich wirken liesse. Und die Dichtkunst hat mit ihrer einschmeichelnden und hinreissenden Rhetorik nur allzu oft das Absurde, Schwächliche und Verwerfliche ebenso eindringlich zu machen gewusst, wie das Gesunde, Nützliche und Beifallswerthe. Welche bedenklichen Bemühungen stellt z. B. Jahr aus Jahr ein die belletristische Muse an, um durch isolirte Behandlung des Liebesglücks phantastische Vorstellungen und geile Triebe zu erzeugen! Überhaupt liegt in der künstlerischen Isolirung der Gefühlsobjecte eine gewisse Gefahr für die Ausbildung richtig abgewogener ethischer Werthschätzungen. Die Theilnahme für die im Bild und Spiel dargestellten menschlichen Verhältnisse schwächt oft den praktischen Eifer für den Ernst der Wirklichkeit; selbst die würdevolle tragische Muse hat, je kathartischer sie im Sinne der psychischen Diät wirkt, um so weniger sittenbessernde Kraft.

[1]) Vgl. o. S. 23, Anm. 6 f.; 44, Anm. 3 ff.

Den Künstlern haftet in weitem Umfange so viel weltentfremdete, zügellose Schwärmerei, soviel weichliche Schönseligkeit, geniale Ungebundenheit, ja Lüderlichkeit und kalte Gleichgültigkeit gegen die ernsteren, wenn auch nüchterneren und peinlicheren praktischen Interessen, gegen Fragen z. B., welche die Noth des Lebens betreffen, an: Kunstwerke sind in diesen Kreisen oft unvergleichlich mehr werth als Menschenleben, Humanismus steht ihnen höher als Humanität u. s. w. — dass man manchmal glauben möchte, es sei nicht bloss platonische Auswahl, sondern auch eine ganz besondere Disciplin der Kunstjünger nothwendig; ohne sie werde die Kunst zu oft mehr ein Culturübel, als ein Culturgut, um so gefährlicher — Platon hatte darin ganz recht —, je sinnenberückender sie den Menschen gegenüberzutreten pflegt.

Aber in keinem Nachdenklichen können jemals so hypochondrische, so zu sagen rousseau'sche Stimmungen lange vorhalten. Er sieht sehr bald, dass die einzige hier mögliche Controle und Disciplin, die einzige, welche nicht das Gute mit dem Schlechten zugleich unterdrückt, die des öffentlichen Geistes selbst ist. Und diese ist auch völlig ausreichend, um auch die Kunst immer mehr zu dem sittlich Zulässigen und Fruchtbaren hinzulenken. Dem Staate, d. h. den jeweiligen Regierungen wird man jedenfalls vorläufig so feine Aufgaben nicht übertragen dürfen.

Der sittliche und erziehliche Werth der Presse, ich meine der Popularlitteratur, wie dieselbe sich besonders in Zeitungen, Broschüren und Flugschriften, Novellen und Romanen über das „Volk" ergiesst, hat angesichts der Vorurtheile, Verworrenheiten und Parteileidenschaften, der Gefühlsverrenkungen, Absurditäten und Lüderlichkeiten, die auf diesen Wegen verbreitet werden, und angesichts der Verlogenheit und Sophistik, des Raffinements und der Verlumptheit, die hier oft, sehr oft das Wort führt, schon Manchem so fragwürdig erscheinen mögen, dass er in platonisirender Anwandlung am liebsten die Censur oder wohl

gar die Beschränkung des Unterrichts im Lesen und Schreiben zurückwünschte.

Kein gesunddenkender Mensch wird an den Schreibereien bezahlter Charakterlosigkeit und an den verwegenen Verstandes- und Phantasiespielen catilinarischer Existenzen Gefallen finden können oder sie für paedagogisch werthvolle Culturmittel halten wollen. Aber man kann hier wie sonst nur richtig urtheilen, wenn man die Sache im Ganzen sieht. Und da ist es doch offenbar, dass die meisten Wunden, welche die Presse der öffentlichen Wohlfahrt im Allgemeinen und der Entwickelung des Sinnes für Wahrheit und Gerechtigkeit im besonderen schlägt, durch sie selbst wieder geheilt werden. Sie selbst übt das Censoramt. Wenn daneben dann Strafgesetz und Polizei — wie es ihres Amtes ist — die schlimmsten Auswüchse auch noch beschneiden, so müssen die in der Volkslitteratur liegenden Kräfte der Aufklärung, Belehrung und Besserung im Ganzen doch einen fortschreitend wachsenden Vorrang gewinnen.

Absolut rein ist die paedagogische Wirkung keines Culturgutes, selbst der Wissenschaft nicht. Aber wer wollte behaupten, dass man auch sie der Disciplin, Aufsicht und Correctur unterstellen müsse: etwa weil Ergebnisse der Chemie und Technik zu Verbrechen benutzt werden, weil auch die Vertreter der Wissenschaft gelegentlich mit wissenschaftlichen Mitteln unlauteren Interessen dienen, Sophismen nicht scheuen, sich in leere und unfruchtbare Forschungen verlieren, gefährliche Lehren aufstellen, oder als Menschen sich in Unpolirtheiten, Intriguen, Brutalitäten und Charakterlosigkeiten gefallen! Leider ist es ja wahr, dass das Wissen und Forschen nicht alle Querköpfigkeiten fernzuhalten und umzubilden vermag; es ist wahr, dass es Untersuchungen gibt, die von Schurken und Narren ebenso gut gemacht werden können, wie von reinen und verständigen Naturen; ja der wissenschaftliche Betrieb hat selbst verschmitzte Fälscher und tolle Phantasten erzeugt. Aber im Ganzen muss die Wirkung sowohl der Form wie des Ergebnisses der wissenschaftlichen Arbeit auf der Seite

des Guten gesucht werden; sie macht durchschnittlich besser und tüchtiger; sowohl diejenigen, welche sie schöpferisch betreiben, wie die, welche sich durch sie belehren und leiten lassen.

Schon die wissenschaftliche Vorbildung, wie sie Aufmerksamkeit, Concentration, andauernden Fleiss, Willensstärke u. s. w. in Anspruch nimmt, hat einen gewissen Vorzug vor anderen überlegsamen und entsagungsvollen Vorbereitungen entfernterer Zwecke, insofern die Zumuthungen grossentheils schwieriger und das Ziel weniger concret und greifbar ist. Die formale Logik, welche das wissenschaftliche Denken doch noch kräftiger als anderes regiert, auf das Prinzip der Widerspruchslosigkeit und Gedankenharmonie gegründet, hat einen gewissen Zusammenhang mit Harmonie, Übereinstimmung, Ordnung überhaupt. Richtiges Schliessen und richtiges Messen stehen der Rechtlichkeit nahe. Wahrheit und Gerechtigkeit fliessen aus verwandten Quellen: man sucht hinter beiden „Vernunft“. Logische Unmöglichkeiten und „brennende“ oder „schreiende“ Ungerechtigkeiten findet man oft in Parallele gesetzt. Wissenschaftliche Arbeit, Consequenz des Denkens, Achtung vor den Thatsachen, wirkliche Erkenntniss schliesst unklare, verschwommene Gefühle, Gedankenlosigkeit, Begriffsverworrenheit, Schwärmerei und unstetes, unbegründetes Meinen mehr oder weniger aus: d. h. Dinge, welche unsäglichen Schaden in der Welt anrichten. Gewissenhafte Wahrheitsliebe wird in der Regel gewissenhafte Pflichterfüllung, Treue im Grossen und Kleinen überhaupt zur Seite haben. Die Opfer, welche der Wahrheit gebracht werden müssen, werden zu Opfern für das Gemeinwohl befähigen. Wie oft muss der Wahrheitsfreund, von der Mitwelt unbeachtet und unbelohnt, sich des Dankes der Nachwelt getrösten! er wird auch sonst geneigt sein, seine Interessen und Sympathien über den Tod hinaus zu erweitern und sich an dem imaginativen Vorgenuss genügen zu lassen. Zu dem Allen kommen die wohlthätigen Folgen der wissenschaftlichen Ergebnisse: Auflösung des Aberglaubens und aller kindischen

Gespensterfurcht, die Erweiterung des Horizonts, die fortschreitende Einsicht in den Causalzusammenhang der Dinge, alle die Errungenschaften, welche uns erstens immer deutlicher und sicherer erkennen lassen, worin das wahre Wohl des Menschengeschlechts besteht, welches die besten Mittel sind, es zu verwirklichen, welches z. B. wirkliche Pflichten und echte Tugenden sind, und welche uns zweitens immer vollkommener befähigen, die Natur für uns arbeiten zu lassen.

Erziehlich wirkt schliesslich jede willentliche oder nothwendige Einordnung in ein grösseres Ganze. Der „Geist", die Ordnung, die Ehre dieses Ganzen nimmt uns in seine Zucht. Es ergreift uns der Geist, die Ehre der Familie, die Ordnung und Ehre des Berufes, des Standes u. s. w. Wir leben und weben, denken und fühlen zuletzt instinctiv den Anforderungen gemäss, welche als die Lebensbedingungen des Organismus, dem wir eingegliedert sind, als die nothwendigen Bedingungen seiner Erhaltung und Förderung aus den Erfahrungen und Anschauungen der Vergangenheit von der Umgebung uns zugetragen werden. Diese psychische Disciplin hat, von höherem Standort aus betrachtet, ihre Irrthümer und Beschränktheiten — Familien- und Standesehre z. B. geben unter Umständen die bedenklichsten Handlungen ein; sie treten oft sogar in verhängnissvollen Vorurtheilen ans Licht —; aber dass diese Einwirkungen zur Überwindung des Egoismus und zur Unterordnung unter allgemeine Bedürfnisse beitragen, also einen der Grundsteine aller sittlichen Bildung legen, kann doch nicht in Abrede gestellt werden.

Wenn wir nun nach all diesen Entwickelungen und Einwirkungen, die ohne besondere Absichtlichkeit persönlicher Fürsorge verlaufen, endlich auch erwägen, was methodische Erziehung zu leisten vermag, so legen wir zunächst die Voraussetzung zu Grunde, dass sie über das Ideal, das rechte Ziel klar sei, und dass sie dasselbe so gut als möglich zu verwirklichen willentlich bemüht sei und auch

die Zeit und Kraft dazu besitze. Dass solche Bemühung, wie einige Paradoxisten lehren, nichts Wesentliches zu erzielen vermöge, glauben wir nicht. Menschliche Erziehung kann mindestens analog so viel leisten, wie die Dressur der Thiere und die Züchtung der Thiere und Pflanzen. Veredlung und Züchtung ist im Stande, aus einer wilden Rose eine Centifolie zu schaffen; aber der Distelsame kann keine Anemone treiben und das Schafkraut kann keine Lilie werden. Auch die Erziehungsresultate haben ihre Grenzen. Non e quovis ligno fit Mercurius. Andererseits muss die blendende, aller Erfahrung widersprechende und doch so oft wiederholte These Schopenhauers, dass Wollen nicht gelernt werden könne („velle non discitur"), abgelehnt werden.

Erziehen heisst Gewöhnen; heisst so gewöhnen, dass das Gemüth allmählich Freude empfindet an dem, was es soll. Die einfachste Form der paedagogischen Gewöhnung ist die durch Vorbildung, Beispiel und Darleben. Schwerlich ist Jemand noch der Kantischen Meinung, dass „Nachahmung im Sittlichen gar nicht stattfinde."[1]) Der Erzieher gerirt sich selbst so, dass er als Muster der Nachahmung dienen kann; er richtet ferner den Umgang seinen Zwecken gemäss ein; er stellt weiter Vorbilder des Lebens und der Lectüre zur Betrachtung hin. Wenn er seiner Sache sicher ist, so wird er es auch mit Vorführung abschreckender Exempel versuchen dürfen; unter Umständen wirkt sogar, wie schon bekanntlich die Spartaner wussten, nichts besser, um die junge Seele dem Sittlichen ganz zu gewinnen. An das Sehen schliesst sich das Hören und Lesen an. Der Zögling muss nur correcte Werthschätzungen und bildsame Gedanken vernehmen. Wo gesprochen wird, wie er später sprechen soll, da ziehe man ihn heran, wie die Spartiaten ihre Jünglinge zu den Syssitien. Der ältere Cato sprach in Gegenwart seiner Söhne so, als ob Vestalinnen zugegen wären. Was das Lesen angeht, so

---

[1]) Vgl. z. B. Grundlegung, a. a. O. S. 31.

sollten alle Bücher verpönt sein, welche den sittlichen Sinn verwirren müssen, dagegen diejenigen bevorzugt werden, die ihn zu klären und zu festigen im Stande sind.

Ein Hauptmittel der Gewöhnung ist *die Anordnung*, *der Befehl*, *die Erlaubniss* und *der entsprechende Gehorsam*, mit sammt *der Strafe und Belohnung*. Der Erzieher muss unter allen Umständen auf Gehorsam rechnen dürfen. Bei der unvergleichlichen physischen und intellektuellen Abhängigkeit, mit der das Kind seinen Lebenslauf beginnt, ist Folgsamkeit und Fügsamkeit glücklicher Weise das Erste und Reguläre. Aufsteigender Ungehorsam muss so lange in wohlberechnete, zweckmässige *Strafe* genommen werden, bis man des Zöglings wieder Herr ist. Die Strafe hat aber in der Paedagogik nicht bloss diese — *disciplinarische* — Bedeutung, sie wird auch — neben der Belohnung — als „*Sanction*" des Sittlichen[1]) selbst verwandt; wir können diese Form der Sanction wohl die paedagogische nennen. In vorgerückten Jahren muss endlich auch die *Vergeltungsbedeutung* der Strafe zum Bewusstsein gebracht werden; der Zögling muss in ihr eine Sühne für seine Verschuldung erblicken. Gebessert und vergolten wird zunächst das äussere Verhalten; zu verhüten ist, dass die Aussicht auf Lohn und Strafe das bleibende Motiv des Handelns werde; sie müssen durch die Gewöhnung hindurch zur innerlichen Besserung führen. Der Zögling wird durch die Strafe zunächst in Furcht gesetzt; aber er muss baldmöglichst von Furcht zu Ehrfurcht und Pietät und weiter zu Anhänglichkeit und Liebe übergehen. Er muss das Gute um des Gehorsams willen, und weiter um seiner selbst willen thun; er muss es thun, weil es ihm zur Gewohnheit, zur zweiten Natur geworden ist, weil es ihm Freude macht. Man muss über diesen Process nicht abschätzig urtheilen oder diese Entwickelung etwa gar für unmöglich halten. Wenn die militärische Disciplin, die keine Pietätsverhältnisse voraus-

[1]) Vgl. o. S. 295 ff.

setzt oder gründet, die auf Dressur mehr ruht als auf Erziehung, so sehr Bedürfniss werden kann, dass der gediente Soldat gegen Insubordination und Unordnung geradezu einen Widerwillen hat; wenn jede Berufsthätigkeit allmählich den Mann so unweigerlich in ihr Schema zwingt, dass er kaum noch je überlegt, ob er nicht vielleicht z. B. sein Pensum liegen lassen oder die Büreaustunden versäumen soll: so ist natürlich im Bereiche der biegsamen und abhängigen Jugend, wo die bildenden Potenzen des Respects und der Liebe mitspielen, noch sehr viel mehr zu leisten. Und man darf auch nicht — um einer vermeintlichen Menschenwürde willen, der man etwa die „Freiheit" erhalten muss — (mit Kant)[1]) alle Angewöhnung verwerfen. Freiheit und Würde sind keine unverletzlichen Urrechte oder ursprünglichen Besitzthümer. Individuen, welche die nöthige Befähigung für diese hohen geistigen Güter zeigen, wird man nicht in blinder Sclaverei hängen zu lassen brauchen. Aber die Freiheit bedarf zu ihrer Vorstufe den Dienst; und diejenigen, welchen die Freiheit nur zum Verhängniss ausschlagen würde, sollen lieber aus Furcht und in stumpfer Gewohnheit gut handeln, als, frei gelassen, Schaden thun. Der Übergang aber von der Furcht zur Ehrfurcht und endlich zur Liebe, zur Ehrfurcht

[1]) Vgl. z. B. WW. IX, 346, 395 f. Übrigens schleicht sich in seine eigenen paedagogischen Anweisungen die Gewöhnung doch auch hinein. Kr. d. pr. Vern. (a. a. O. VIII, 303) lehrt er z. B., wie Beispiele zur Schärfung der moralischen Urtheilskraft behandelt werden sollen, undbemerkt, „dass die öftere Übung" und „Gewohnheit" in dieser Richtung zur „Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würde"; S. 309 ist von der Bemühung, sich über die „Sinnenwelt" zu erheben, die Rede; „sie werde nicht immer mit Effect verbunden sein"; aber die öftere Beschäftigung und die anfangs kleineren Versuche gäben Hoffnung, „*nach und nach* das grösste, aber reine moralische Interesse hervorzubringen". In der „Tugendlehre" (Einl. X, WW. IX, 244 f.) wird zwar das „Vermögen der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe" um der „Freiheit" willen „schlechthin vorausgesetzt"; „doch ist dieses Vermögen als Stärke etwas, was *erworben* werden muss", zum Theil „durch Betrachtung der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch *Übung* (exercitio)".

und Liebe in Beziehung auf die anordnende Person[1]) und endlich zur Sache selbst, ist in hohem Grade natürlich. Das Alter, die überlegene Kraft, Erfahrung, Einsicht und Charakterstärke des Erziehers, die imponiren und Bewunderung abnöthigen, verbunden mit offenbaren Zeichen der wohlmeinenden Fürsorge, die zur Dankbarkeit reizt, setzen allmählich die Furcht in Achtung und Pietät um. Fortschreitende Vertraulichkeit und Wohlthätigkeit regt die Liebe an[2]). Wenn gewisse Gebote consequent mit Ernst und Feierlichkeit gegeben und wiederholt werden und ihre Einhaltung unerbittlich gefordert wird, so bildet sich ohne Beziehung auf die Person des Erziehers ein Gefühl der Ehrfurcht auch für jene aus. Und fangen sie an nach aussen und innen wohlthätige Wirkungen zu entfalten und dem Menschen zur zweiten Natur zu werden, so ist auch Freude und Liebe für sie da. Am einfachsten und mit geringster Inanspruchnahme von Strafe verläuft die Eingewöhnung in den Willen des Erziehers, wenn er Thun und Lassen seines Zöglings so lange und in all den Fällen direct, jederzeit zu unmittelbarem Eingreifen bereit, beaufsichtigt, als er und wo er Abirrungen vom rechten Wege noch vermuthen darf. Vorzeitige Freigebung des Willens führt immer unangenehme Rückschläge und Entfremdungen herbei.

Die Strafskala, welche dem Erzieher zur Verfügung steht, ist eine reichhaltige. Die Auswahl hängt von dem Lebensalter, dem inneren Verhältniss des Zöglings zum Erzieher und zu seinen Geboten, sowie von dem Grade der Abweichung von denselben ab. Bei dem gutartigen, fügsamen, sich hingebenden Kinde wird ein ernster, vorwurfsvoller Blick, ein unfreundliches Gesicht und in schwereren Fällen ein ausdrücklicher Tadel genügen, um es zur Raison zu bringen; es wird untröstlich sein, sollte es seinem Erzieher ernstlich Sorge und Kummer bereitet haben. Bei älteren, leichtsinnigeren, entfremdeteren und eigenwilligeren Zöglingen werden barschere Mittel angewandt werden müssen. Der Erzieher muss darauf gefasst sein, zeitweilig nur durch Furcht seine Auctorität zu wahren. Er wird neben sorgfältiger Überwachung noch besondere Vergnügens- und Freiheitsentziehungen als Strafe anzuordnen haben. Seine Befehle dürfen nicht weich und deutbar, sondern müssen bestimmt, streng und kategorisch sein. Ausweichungen und Übertretungen darf er schlechterdings nicht durchgehen lassen. An wichtigen Punkten muss er seine Verachtung, seinen Abscheu, seine tiefe Indignation und Empörung zeigen. Bei grosser Verwilderung und gefährlicher Verirrung und Renitenz muss endlich der Stock helfen. Obwohl man im Ganzen des Walther'schen Satzes eingedenk sein muss: den man z'êren bringen mac, dem ist ein Wort so als ein slac. Überhaupt sind unnütze und schädliche Demüthigungen zu vermeiden. Denn der Erziehung letztes Ziel muss doch die Freiheit und Selbstachtung, nicht sclavische Scheu und Unterwürfigkeit sein. Gleichwohl wird gefährliche Roheit und Widersetzlichkeit, anhaltende Faulheit, gemeiner Sinn (Lügenhaftigkeit z. B.) meist nicht ohne Anwendung empfindlicher sinnlicher Leiden durchbrochen. Die Nothwendigkeit häufiger Körperstrafen hat freilich selten noch hohe sittliche Erfolge zu erwarten, zumal wenn der Erzieher es verabsäumt, dem Gedemüthigten an geeigneter Stelle die Hand zur Erhebung zu reichen und den Polizisten mit dem Seelsorger zu vertauschen. Bei aller Strafe, mag sie bei der Erziehung oder ausserhalb derselben zur Anwendung kommen, ist die Zweckmässigkeit der vorzüglichste Gesichtspunkt. Die paedagogische Strafe, bei welcher der Haupt-

[1]) Kants Aufstellung, dass alle Achtung für eine Person eigentlich nur Achtung für's Gesetz sei, wovon jene uns ein Beispiel giebt (vgl. z. B. Grundlegung zur Metaph. der Sitten, a. a. O. VIII, 22 Anm., 56), gehört zu den psychologischen Gewaltsamkeiten, die er für seine Metaphysik der Sitten brauchte. Übrigens statuirt er anderswo selbst ein Gefühl der Achtung „aus der Vergleichung unseres eigenen Werths mit dem des Andern, dergleichen ein Kind gegen seine Eltern ..... aus blosser Gewohnheit fühlt“ (Tugendl. WW. IX, 209), sowie aus Dankbarkeit gegen den Wohlthäter (a. a. O. S. 315).

[2]) Vgl. die abweichende Beschreibung des Übergangs von ehrfurchtsvoller Scheu in Liebe bei Kant, Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 211.

zweck die Besserung ist, hat noch mehr als die Criminalstrafe, welche an erster Stelle abschrecken und vergelten will, Grausamkeit, Rohheit, Schadenfreude, Rachsucht, zu scheuen. Sie muss ohne Schwächlichkeit und Zaghaftigkeit auftreten, aber doch immer mit der niederhaltenden Strenge die emporziehende Milde paaren. Die Criminalstrafe wird zunächst angedroht und demnächst der Drohung gemäss actualisirt; die paedagogische Strafe wird oft sofort ertheilt und danach erst ad notam gegeben. Blosse Drohungen sind in einem Alter, bei dem die Zukunft noch so wenig Einfluss auf die Gegenwart hat, zumal wenn der Gegenstand der Drohung selbst noch nicht erfahren und empfunden war, meist ebenso wirkungslos, wie die Vorhaltung der künftigen Lebensnachtheile, die sich der Zögling durch sein jetziges Verfahren bereiten werde.

Dem Kinde, das seinen Erzieher liebt und verehrt und ihm gern gehorcht, ist ein freundlicher Blick und ein zustimmendes, beifälliges Wort Lohn genug. Besondere Belohnungen, namentlich sinnlicherer Art, dienen aber oft dazu, Kinder erst so weit anzulocken, dass sie Vertrauen fassen, und sind bei leicht abirrenden und schwer sich beherrschenden Gemüthern vielfach ebenso nothwendig, wie sinnliche Strafen. Namentlich Fleiss, besondere Anstrengung und Entsagung sind zu Ermunterungen sinnlicher Art geeignet. Die unzähligen Formen der Erlaubniss und des Zugeständnisses an den kindlichen Wunsch sind die einfachsten Belohnungen. Bei fortschreitender Reife sind Geschenke für ihre Sammlungen und Sparbüchsen (resp. Sparkassenbücher) gut angewandt. Auch die Belohnung muss allmählich nicht bloss in Beziehung zur Gewöhnung und Besserung, sondern auch als Vergeltung in Vollzug kommen.

Wenn Mehrere zusammen erzogen werden, tritt der Ehrtrieb mächtig in's Spiel. Die Strafe wirkt immer zugleich beschämend; die Belohnung regt Selbstbewusstsein und Stolz an. Alle Vergleichungen, Auszeichnungen und Zurücksetzungen erhalten doppelte Beziehung: als Lohn nach der einen, als Strafe nach der andern Seite.

Die Erziehung kann diesen Folgen nicht ausweichen. Es entsteht die Frage, ob sie dieselben als Mittel zum Zwecke beabsichtigen soll. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass es ebenso wirksame wie bedenkliche Mittel sind. Nichts stachelt oft den Trieb, sich zusammenzunehmen und sich anzustrengen mehr an, als der Wunsch, Andere zu überflügeln und immer der Erste zu sein. Aber ein an sich Gutes, nur aus diesem Motiv erstrebt, wird entwürdigt. Und der Ehrtrieb ist zu den schlimmsten Rücksichtslosigkeiten fähig und kann in tyrannische Herrschsucht ausschlagen, die wir ebenso verurtheilen müssen, wie Platon. Indessen der Missbrauch schliesst nie den Gebrauch aus. Es ist Sache der Erziehung, rechtzeitig dem eigentlichen Zwecke vor dem Mittel den Vorrang zu geben; es ist nicht unmöglich, das Schwungseil der Ehre, wenn es in die Höhe geschnellt hat, ebenso wie andere sinnliche Mittel, allmählich wieder zu beseitigen. Und auch dies darf man nie ausser Acht lassen, dass die höchsten sittlichen Ideale nicht allgemein erreichbar sind; dass die Gesellschaft aber ein Interesse daran hat, dass mindestens das äussere Verhalten correkt und womöglich social fruchtbar sei, und dass es für die Anbildung legaler Sittlichkeit, sowie für die Anspornung der productiven Kraft bei untergeordneteren und unedleren Naturanlagen oft kein wirksameres Mittel gibt, als eben die Entwickelung des Ehrgeizes.

Auch ein anderes Mittel ist höchst bedenklich und für die höchsten sittlichen Zwecke immer unzulänglich und muss doch in Fällen geringer moralischer Befähigung zur Regulirung wenigstens des sichtbaren Handelns angewandt werden: ich meine die Berufung auf die Klugheit. Selbst in vorgerückteren Jahren, selbst bei sittlich völlig unzugänglichen, für die Erhaltung und Gründung objectiver Güter absolut uninteressirten Individuen ist die Klugheitsreflexion, z. B. der Hinweis auf das Strafgesetzbuch, auf die Vortheile der Carriere, die commerzielle Prosperität, die Rückschläge des Umgangs und der öffentlichen Meinung, die Ruhe der Seele oft noch ein durchschlagendes und höchst wirksames

Mittel, um wenigstens legale Handlungen zu erzielen. Die volle Moralität verbürgt freilich, wie gesagt, keiner dieser Impulse.

Die Erziehung muss in ihren Befehlen und Anordnungen zunächst für geregelte Beschäftigung sorgen. Nicht als ob immer zu arbeiten wäre. Aber nichts ist gefährlicher als lange, ungeordnete Musse; nützliche Kräfte werden durch sie nicht erzeugt, und sie führt immer auf ungebührliche Gedanken. Mit irgend etwas Nützlichem kann man fast immer beschäftigt sein; die Jugend muss recht geflissentlich an diesen Grundsatz gewöhnt werden. Ihre eigentliche Arbeit wird am natürlichsten Vorbereitung für den künftigen Beruf sein. Soll derselbe dem Individuum, wie der Gesellschaft so fruchtbar als möglich gerathen, so muss der Erzieher bei der Auswahl die Neigungen und Talente berücksichtigen. Nur das subjectiv Zusagende lässt die grösste Kraftentfaltung erhoffen. Zur Beflügelung der Thätigkeit sind zu Anfang äussere, sinnliche Lohn- und Strafmittel wohl am Platze.

Nicht bloss die Arbeit, sondern auch der Genuss muss regulirt werden. Stets erfülltes Begehren erlischt allmählich ganz. Noch unglücklicher ist es, wenn den Kindern Wünsche künstlich aufgeredet werden, oder wenn gegeben wird, ehe gewünscht war. „Kleine Freuden“, sagt Jean Paul, „laben wie Hausbrod, immer ohne Ekel, grosse wie Zuckerbrod, zeitig mit Ekel“. Die Genüsse müssen dem Alter angemessen sein. Nichts schädlicher, als Anticipation der Genüsse späterer Lebensalter, wie sie z. B. in Kindergesellschaften, Kinderbällen und Kindertheatern gepflegt wird; Genussschlaffheit, Blasirtheit ist die natürliche Folge solcher Gewohnheiten. Besser ist es, Enthaltsamkeit, Genügsamkeit u. s. w.[1]) einzuüben; man wird die Fähigkeit dazu immer brauchen können. Das Kind muss jedenfalls lernen, für den Moment sich etwas versagen, augenblickliche Schmerzen auf sich nehmen und ertragen zu können;

[1]) Vgl. o. S. 282 f.; Kant, Tugendl. (WW. IX, 353 f.).

es muss in Selbstbeherrschung, in Berücksichtigung der Zukunft, in Beherzigung der Folgen geschult werden. Es muss endlich lernen, nicht bloss sich selbst und seiner eigenen Zukunft, sondern auch Andern: Eltern, Lehrern, Freunden u. s. w. zu Liebe Freuden und Genüsse dranzugeben und Anstrengungen und Entsagungen zu übernehmen.

Dies wird nur möglich, wenn die sympathischen und socialen Regungen rechtzeitig erweckt und geleitet werden. Jede Gewöhnung an Grässliches, an Grausamkeit ist zu verhüten; gegen Thierquälerei ist sofort einzuschreiten. Leben, Unterricht und Lectüre werden häufige Gelegenheit bieten, die Saiten des Mitgefühls erklingen zu lassen; der beigegebene Hinweis auf die Folgezusammenhänge muss Fehlgriffen und Fehlrichtungen des Mitleids entgegenhalten. Die Hingabe an Eltern, Lehrer, Geschwister, Freunde ist meist leicht zu entzünden, schwer zu einer dauernden Gesinnung zu machen. Von dem Egoismus und seinen Ausläufern: Neid, Hass, Habsucht, Rachsucht u. s. w. muss mit Missfallen, von Gerechtigkeit, Mildthätigkeit, Liebe u. s. w. immer mit Beifall gesprochen werden. Man kann das reine Princip des Wohlwollens mit dem halbpersönlichen und halbgeselligen des guten Rufes in Verbindung setzen, um das Gemüth an die Gesellschaft zu knüpfen. Die socialen Interessen sind mit den Jahren, bei den Knaben jedenfalls, aber auch bei den Mädchen mehr als bisher, über das Haus und den nächsten Umgang hinaus successive zum Gemeinsinn und zur Freude an objectiven Gütern zu erweitern. Die allgemeine, gesetzlich geregelte Ordnung soll dem Knaben theuer werden, aller Arbeit und Opfer werth, die man ihm wird zumuthen müssen. Man weise ihn hin auf den reichen Segen, den sie verbreitet. Es muss der Drang in ihm entzündet werden, zur Erhöhung und Erweiterung dieses Segens auch seinerseits etwas beizutragen. Aber auch das Mädchen muss Verständniss und Sinn für diese Dinge erlangen. Wird auch einst ihr nächster Beruf in der Regel im Hause sich abspielen: es ist zu wünschen, dass sie den Interessen des Mannes nachdenkend und mit-

Mittel, um wenigstens legale Handlungen zu erzielen. Die volle Moralität verbürgt freilich, wie gesagt, keiner dieser Impulse.

Die Erziehung muss in ihren Befehlen und Anordnungen zunächst für geregelte Beschäftigung sorgen. Nicht als ob immer zu arbeiten wäre. Aber nichts ist gefährlicher als lange, ungeordnete Musse; nützliche Kräfte werden durch sie nicht erzeugt, und sie führt immer auf ungebührliche Gedanken. Mit irgend etwas Nützlichem kann man fast immer beschäftigt sein; die Jugend muss recht geflissentlich an diesen Grundsatz gewöhnt werden. Ihre eigentliche Arbeit wird am natürlichsten Vorbereitung für den künftigen Beruf sein. Soll derselbe dem Individuum, wie der Gesellschaft so fruchtbar als möglich gerathen, so muss der Erzieher bei der Auswahl die Neigungen und Talente berücksichtigen. Nur das subjectiv Zusagende lässt die grösste Kraftentfaltung erhoffen. Zur Beflügelung der Thätigkeit sind zu Anfang äussere, sinnliche Lohn- und Strafmittel wohl am Platze.

Nicht bloss die Arbeit, sondern auch der Genuss muss regulirt werden. Stets erfülltes Begehren erlischt allmählich ganz. Noch unglücklicher ist es, wenn den Kindern Wünsche künstlich aufgeredet werden, oder wenn gegeben wird, ehe gewünscht war. „Kleine Freuden“, sagt Jean Paul, „laben wie Hausbrod, immer ohne Ekel, grosse wie Zuckerbrod, zeitig mit Ekel“. Die Genüsse müssen dem Alter angemessen sein. Nichts schädlicher, als Anticipation der Genüsse späterer Lebensalter, wie sie z. B. in Kindergesellschaften, Kinderbällen und Kindertheatern gepflegt wird; Genussschlaffheit. Blasirtheit ist die natürliche Folge solcher Gewohnheiten. Besser ist es, Enthaltsamkeit, Genügsamkeit u. s. w.[1]) einzuüben; man wird die Fähigkeit dazu immer brauchen können. Das Kind muss jedenfalls lernen, für den Moment sich etwas versagen, augenblickliche Schmerzen auf sich nehmen und ertragen zu können;

[1]) Vgl. o. S. 282 f.; Kant, Tugendl. (WW. IX, 353 f.).

es muss in Selbstbeherrschung, in Berücksichtigung der Zukunft, in Beherzigung der Folgen geschult werden. Es muss endlich lernen, nicht bloss sich selbst und seiner eigenen Zukunft, sondern auch Andern: Eltern, Lehrern, Freunden u. s. w. zu Liebe Freuden und Genüsse dranzugeben und Anstrengungen und Entsagungen zu übernehmen.

Dies wird nur möglich, wenn die sympathischen und socialen Regungen rechtzeitig erweckt und geleitet werden. Jede Gewöhnung an Grässliches, an Grausamkeit ist zu verhüten; gegen Thierquälerei ist sofort einzuschreiten. Leben, Unterricht und Lectüre werden häufige Gelegenheit bieten, die Saiten des Mitgefühls erklingen zu lassen; der beigegebene Hinweis auf die Folgezusammenhänge muss Fehlgriffen und Fehlrichtungen des Mitleids entgegenhalten. Die Hingabe an Eltern, Lehrer, Geschwister, Freunde ist meist leicht zu entzünden, schwer zu einer dauernden Gesinnung zu machen. Von dem Egoismus und seinen Ausläufern: Neid, Hass, Habsucht, Rachsucht u. s. w. muss mit Missfallen, von Gerechtigkeit, Mildthätigkeit, Liebe u. s. w. immer mit Beifall gesprochen werden. Man kann das reine Princip des Wohlwollens mit dem halbpersönlichen und halbgeselligen des guten Rufes in Verbindung setzen, um das Gemüth an die Gesellschaft zu knüpfen. Die socialen Interessen sind mit den Jahren, bei den Knaben jedenfalls, aber auch bei den Mädchen mehr als bisher, über das Haus und den nächsten Umgang hinaus successive zum Gemeinsinn und zur Freude an objectiven Gütern zu erweitern. Die allgemeine, gesetzlich geregelte Ordnung soll dem Knaben theuer werden, aller Arbeit und Opfer werth, die man ihm wird zumuthen müssen. Man weise ihn hin auf den reichen Segen, den sie verbreitet. Es muss der Drang in ihm entzündet werden, zur Erhöhung und Erweiterung dieses Segens auch seinerseits etwas beizutragen. Aber auch das Mädchen muss Verständniss und Sinn für diese Dinge erlangen. Wird auch einst ihr nächster Beruf in der Regel im Hause sich abspielen: es ist zu wünschen, dass sie den Interessen des Mannes nachdenkend und mit-

fühlend zur Seite zu stehen wisse. Jedes Kind muss lernen, von sich abzusehen, seinen Standpunkt so zu sagen nach aussen zu verlegen. Es übe uninteressirtes Urtheil zunächst in Beziehung auf das gegenseitige Verhalten Anderer; später leite man es dazu an, sich selbst objectiv zu beurtheilen. Das alte Schema: Was Du nicht willst, dass man es Dir thue, das thue den Andern auch nicht! wird immer wieder seine guten Dienste leisten. Kants Generalisirungsprincip gleichfalls[1]). Der Zögling hat sich in eine Ordnung der Dinge hineinzudenken, in welcher nach der Maxime, die er jetzt befolgen will, allgemein oder von Allen, die in ähnlicher Lage sind, gehandelt würde, und mag sich fragen, ob — abgesehen von persönlichen Vortheilen — solche Ordnung wohl wünschenswerth wäre. Es ist in dieser Beziehung auch für Mädchen gut, wenn sie sich die Ordnungen, in denen sie zu leben haben, etwas umfassender vorstellen lernen, als sie ihnen die Wände des Hauses abstecken. Zu oft finden selbst Frauen noch in kleinen Unredlichkeiten nur darum gar nichts, weil ihnen die Generalisirung ihres Verfahrens keine Übelstände zeigt, die sie zu würdigen vermöchten; oft sind sie freilich in der Methode zu generalisiren selbst gar nicht geübt.

Es liegt zwar nicht, wie Kant sagt, schon in der menschlichen Natur, „selbst in Ansehung der allerentferntesten Epoche, die unsere Gattung treffen soll, nicht gleichgültig zu sein“[2]): aber das Interesse dafür lässt sich allerdings wecken. Der Zögling muss jedenfalls seine Sympathien über den Tod fortsetzen lernen. Was im jugendlichen Alter, dem sonst die Miterwägung entfernterer Zukunft sehr schwer wird, wenigstens dadurch erleichtert wird, dass der Gedanke an den Tod überhaupt weit absteht und die Phantasie das Ich sehr gern überall gegenwärtig denkt. Tritt der Gedanke an den Tod allmählich doch heran, so muss sofort auch die Todesfurcht und der Graus vor dem

[1]) Vgl. o. S. 124, Anm. 2 f.

[2]) Idee zu einer allg. Gesch., a. a. O. S. 330. Vgl. muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, ebenda S. 370.

Tode bekämpft werden. Er ist als eine Nothwendigkeit zu fassen, der früher oder später wir Alle erliegen müssen. Es mag sich daran sogleich der Wunsch entzünden, sei es in engerem sei es in weiterem Kreise in Werken fortzuleben, die bleiben und Gutes wirken, auch wenn das eigene Leben lange dahin ist. Der Gedanke an den Nachruhm und den Richterstuhl der Geschichte wird diesen Gefühlen vielleicht noch weitere Triebkraft verleihen.

Der Weg zur reinen, uninteressirten Freude am Dienst des objectiven Guten muss bei den Meisten durch den Respect, die Achtung und das strenge, kategorische: Du sollst! und die Heranbildung des Gewissens hindurchgeführt werden. Ja es ist für Manche gefährlich, sie jemals über dieses Stadium hinauszulassen.

Das: Du sollst! ist entweder der blosse Niederschlag der autoritativen Sprechweise der Erzieher oder es ist durch diese selbst mit religiösen Gedanken in Beziehung gesetzt worden. Jedenfalls ergeben erst letztere die feierliche Einkleidung der Pflicht, wie sie dem sogenannten Gewissen sich darstellt. Es spricht freilich auch dann noch in dem alten Ton, wenn der Gott, der es inspirirt hat, längst aus dem Bewusstsein entschwunden ist. Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass die Auffassung aller Pflicht „als göttlicher Gebote“ in der Paedagogik einen ganz hervorragenden Erfolg hat. Es wird schwer halten, diesen metaphysischen und mystischen Anker der sittlichen Verbindlichkeit durch natürliche Psychagogie völlig zu ersetzen. Doch muss bei der grossen Bedenklichkeit mancher Folgeerscheinungen der Religion und bei der fortschreitenden Brüchigkeit ihrer positiven Ausgestaltungen doch immer ernstlicher auf solchen Ersatz gedacht und hingearbeitet werden: und zwar nicht bloss für das männliche, sondern auch — wenn man nicht in die unwürdigsten Listen und Intriguen eingefangen werden will — für das weibliche Geschlecht. —

Absichtliche, bewusste, direkte erziehliche Einwirkung findet in verschiedenen Formen und Graden im Hause,

in der Schule, in der Berufslehre, durch die Kirche und beim Militär statt. Dazu kommen noch mancherlei gelegentliche Einwirkungen. Es ist von vornherein nicht zu erwarten, dass alle diese Anläufe in derselben Richtung gehen und dieselbe Einsicht zur Verfügung haben. Die Erziehung jedes Menschen erhält daher etwas Buntscheckiges. Doch ziehen sich mehr oder weniger gewisse allgemeine Grundzüge hindurch: Grundzüge, die, dem Geist der Nation und Zeit entsprechend geartet, freilich auch keine Garantie absoluter Richtigkeit bieten. Dem Individuum selbst bleibt eine nachträgliche Revision und Überarbeitung offen und nothwendig.

Das Leben in der Familie ist ein intim persönliches Verhältniss, gegründet auf die natürlichen Bande des Bluts; Zuneigung, Zutrauen, Pietät, Glauben, Liebe wachsen hier gleichsam organisch empor. Das Kind gilt hier darum, weil es Kind ist: Kind dieser Eltern. Es erfährt ohne Verdienst Liebe, wie es freilich oft auch ohne Schuld Zorn und Rauheit hinnehmen muss. Am weitesten von diesen Verhältnissen entfernt ist das Leben im Staate und in der grossen öffentlichen Welt. An die Stelle der persönlichen Beziehung tritt die sachliche, an die Stelle der Neigung das Verdienst, an Stelle der individuellen, einlässlichen Rücksichtnahme das formale Gesetz und das äusserliche Schema. Zwischen beiden Kreisen steht die Schule: das Leben, den Staat vorbereitend, ohne beides schon ganz darzustellen. Die Schule ist eine Beauftragte des Staates; aber sie soll die Pietät gegen die Eltern schonen und ihre Erwartungen berücksichtigen. Sie operirt schon strenger mit formellen, äusseren Ordnungen, Pflichten und Gesetzen; aber es bleibt noch für persönliche, individuelle Beziehungen recht viel Raum. Sie bildet den Übergang aus den Naturverhältnissen der Empfindung und Neigung zu den positiven und sachlichen Anforderungen der Gesellschaft. Sie straft paedagogisch wie das Haus; aber daneben tritt der Vergeltungsgesichtspunkt kräftiger hervor. Die Strafen stehen zwischen der Ausführung allgemeiner Normen und individuellem Ermessen in der Mitte. Mit dem Alter und der geistigen Reife an Strenge zunehmend, schärfen sie je länger je mehr den Sinn für die sittliche Verantwortlichkeit.

Diesem Verhältniss entspricht die verschiedene Art, wie das Haus und die Schule der sittlichen Erziehung warten. Offenbar wird die Schule so interessirt hegsam, einlässlich und persönlich nicht mehr wirken wie Vater und Mutter. Wenn diese nicht einen vorhaltigen Grund gelegt haben, so ist die Hauptsache doch schon verloren. Aber die Schule hat auch ihre Vorzüge. Sie weckt den Ehrgeiz. Die geregelte Ordnung schränkt das vagirende Belieben ein. Sie operirt dem vorgerückteren Alter entsprechend strenger, strammer, imperativer. Die äussere Disciplin tritt der Herzensbildung zur Seite. Das bändigende „Muss“ erhält einen viel dringlicheren Charakter. In der wissenschaftlichen Vorbildung und in der Geschmacksentwicklung kommen, unter vorsichtiger Auswahl des für die verschiedenen Stufen der Schule und ihrer Klassen Geeigneten, jene sittlichen Einflüsse zur Action, die wir oben von der Kunst und Wissenschaft erwarteten. Es ist natürlich, dass, je mehr man der Organisation einer Schule gemäss auf diese Einwirkungen rechnen darf, in demselben Maasse die direkt moralisirende Bemühung zurücktreten kann. In den Volksschulen muss sie den Vorrang haben. In denjenigen Schulen hinwiederum, die weniger eine allgemein menschliche, als eine Spezial-, Fach- und Berufsbildung zum Ziele haben, wird auf die moralische Erziehung überhaupt geringeres Gewicht fallen. Sobald aber die aus der früheren Erziehung Rest gebliebenen Mängel in bemerkbare Handlungen und Unterlassungen ausbrechen, muss auch auf ihnen nicht bloss zu disciplinarischen und Vergeltungsstrafen, sondern auch zu paedagogischen Besserungsstrafen und Vorhaltungen ausgegriffen werden.

Die militärische Disciplin kann wohl Ordnung, Pünktlichkeit, Praecision, Gehorsam eingewöhnen: mit den eigentlichen, den höchsten sittlichen Qualitäten, der Gerechtigkeit und Liebe, hat sie nichts zu thun.

Der Beruf wird zum Theil auf Schulen, zum Theil unter persönlicher Leitung in der sogenannten Lehre, zum Theil in fertigen, wohldisciplinirten Organisationen eingelernt. Der Fall hat nichts, was sich nicht entweder als Analogon der persönlichen, häuslichen oder der sonstigen Schuleinwirkung oder der militärischen Disciplin fassen liesse.

Es ist klar, dass alle diese direkten paedagogischen Einflüsse weder so eindringend, noch so verlässlich, noch so vorhaltig sind, um, wenn nun weiter die Drohungen des Strafgesetzbuches und die übrigen Sanctionen ihren Druck fühlen lassen, wenigstens ein correctes äusseres Verhalten zu erzielen: geschweige denn, dass auf diesem Wege eine dauernde und vertrauenerweckende sittliche Gesinnung gegründet werden könnte. Die Eltern können todt oder meist von Hause abwesend sein oder selbst zügellos und verworfen leben. Die Schule, das Leben bringt schlechten Umgang, der sich nicht controliren lässt. Den Sanctionen wird durch Geschicklichkeit und Pfiffigkeit ein Schnippchen geschlagen. U. s. w.

In die so entstehende Lücke will die Kirche einspringen, indem sie den Anspruch erhebt, als eine Art paedagogischer Oberinstanz und Aufsichtsbehörde, die Erziehung des Hauses und der Schule, wie die Sanctionen des Staates und Lebens mit besonderen Methoden und in vorbedachter Consequenz zu ergänzen und einheitlich zu binden. Der Gedanke, der dieser Institution zu Grunde liegt, ist gewiss ein äusserst beifallswerther[1]).

Leider haben die vorhandenen Kirchen und an erster Stelle diejenigen, welchen der moderne Staat die meisten Begünstigungen zuwendet, die Moral so sehr in Religion untergetaucht und folgeweise ihre paedagogischen Methoden so auf das Doctrinale und Ceremonielle, Fictive und Künstliche gestellt, und ihre Sprecher steifen sich, von dem Geist der Zeit in Bedrängniss gebracht, auf diese Eigenthümlichkeiten mit so herausfordernder Hartnäckigkeit, dass man ihre

[1]) Vgl. Kant, Religion u. s. w., a. a. O. S. 110 ff., 181 f.

Herrschaft für die Erziehung wirklicher Sittlichkeit weder noch als allgemein fruchtbar, noch als dauerversprechend erachten kann; ja dass zu befürchten steht, es möchte innerhalb des alten Schema's für Anbringung durchgreifender Reformen nirgends ein Platz mehr sein. Wird nun die Lücke, welche die alte Kirche in der hergebrachten Erziehungsweise richtig erkannt und lange vortrefflich auszufüllen versucht hat, von selbst sich schliessen? oder sich so weit verengen, dass sie keine gesellschaftlichen Gefahren mehr erregt? Oder ist eine neue Kirche nothwendig? Wir kommen im letzten Paragraphen auf diese Fragen zurück.

Es steht hier noch Eine direct und absichtlich eingreifende Erziehungspotenz aus und zwar diejenige, welche je nach den Umständen zu den verhängnissvollsten Verwilderungen wie zu idealer Vollkommenheit gleich sehr die Anlage in sich trägt: ich meine die Erziehung des Individuums durch sich selbst allein. Jedem fällt schliesslich diese Aufgabe zu. Wäre es auch nur, um die naturnothwendige Buntheit der Niederschläge fremder Einwirkung im Sinne der Einheit und Consequenz zu überwinden. Was bei Manchen ja in so radical durchgreifender Art geschieht, wie es z. B. Descartes von sich berichtet[1]).

Das Böse ist auf diesem Wege ebenso gut zu erreichen, wie das Gute. Es ist ebenso gut möglich, dass das Individuum beim Erwachen der Reflexion alle sorgfältig angebildeten Associationen und Gewöhnungen zerreisst; dass es, nachdem ihm klar geworden ist, wie hinter den gesellschaftlichen Forderungen und Strafandrohungen nichts Uebermenschliches, Göttliches steckt, sondern auch nur Interessen und Bedürfnisse, wenn auch Collectivinteressen, Culturbedürfnisse, trotzig sein gegenwärtiges Interesse dem Interesse Aller und der Zukunft wie Kraft der Kraft entgegenwirft; dass es in cynischer Frechheit und diabolischer List von nun ab nur Sich Selbst noch durchzusetzen sucht, nichts danach fragend, ob es Güter ohne Entgelt aufbraucht,

[1]) Discours de la méthode, 2 partie.

wie viel Wohlordnung in der Welt und wie viel sonstige Quellen der Glückseligkeit es zerstört, sondern seine Befriedigung nur darin findend, in diesem seinen Leben — wie eng es auch sei — so viel Macht als möglich auszuüben, den Andern den Fuss auf den Nacken zu setzen, und von den mühsam angesammelten Errungenschaften der Vergangenheit soviel, als während Eines Lebens möglich ist, in eigenen Genuss zu verwenden, gegen jede Hinterlassenschaft absolut gleichgültig.

Es ist aber auch möglich, dass die ererbten Keime des Sittlichen so gesund waren und durch Erziehung so widerstandsfähig und triebkräftig geworden sind, dass der Mensch fortfährt sich innerlich zu discipliniren, dass er sich immer ernstlicher bemüht und es immer vollkommener erreicht, ökonomisch in jedem Augenblick die Zukunft mitzubedenken und durch sein Leben und Handeln der Welt so nützlich zu werden, als es bei seiner Lage möglich ist, ja dass er für sich nur so viel Genuss in Anspruch nimmt, als für die möglichst lange und ergiebige Fortsetzung seiner gemeinnützigen und liebevollen Thätigkeit nothwendig ist und als ihm aus der letzteren selbst als Folge zurückfliesst[1]).

Ja vertrauenswerthe Confessionen und Biographien machen uns glauben, dass selbst nach wildem, vertrotztem und zügellosem Jugendleben eine plötzliche Umkehr — Wiedergeburt nennt sie gut die christliche Kirchensprache — oder ein allmählich erwachsender und anschwellender Widerwille gegen das bisherige Leben dem Guten soviel Übergewicht zuleiten kann, dass die Selbsterziehung von innen heraus diejenigen edlen und hingebenden Gesinnungen in ursprünglicher eigener That gewinnt, welche in dem Herzen anzubilden kein Erzieher vorher unternommen oder jeder Erzieher vergeblich versucht hat. Es gibt auch moralische Selfmademen.

[1]) Vgl. o. S. 291 ff.

28. Die Erziehung des Menschengeschlechts und die göttliche Weltordnung.

Hinter den Phrasen von einer göttlichen oder sittlichen Weltordnung, der Erziehung des Menschengeschlechts, der Nemesis, Vorsehung, Bestimmung u. s. w. mag doch wohl ein Kern der Wahrheit stecken: sie könnten sonst nicht so häufig wiederholt werden. Eine positivistische Ethik kann sich jedenfalls der Aufgabe nicht entziehen, zu sagen was sie — zu mystisch-romantischen Schwärmereien ganz ungeeignet — sich bei Wendungen dieser Art zu denken vermag.

Der Ausdruck „göttliche Bestimmung“ oder „Ordnung“ drückt in vielen Fällen nichts Anderes aus, als die vermeintliche oder wirkliche — und dann positivistisch nur aus der Rücksicht auf die gesellschaftliche Wohlfahrt erklärliche — Norm, welche ausserhalb des religiösen Denkschema's Andere in ähnlicher Abbreviatur von dem Willen, dem Zwecke oder der Bestimmung der sogenannten Natur abhängig machen: wie, wenn es heisst, die Ehe sei die Erfüllung des von Gott geordneten Verhältnisses der Geschlechter zu einander, oder der Mann sei nach Gottes Bestimmung der Herr des Hauses, oder das Kind habe nach Gottes Willen den Eltern gehorsam zu sein. Dieser Punkt ward schon oben erledigt[1]).

Ähnlich ist der Sprachgebrauch, welcher gewisse mehr oder weniger allgemeine Thatsachen, die mit Recht oder Unrecht für unaufhebbare Grundbedingungen (conditiones sine quibus non) aller geschichtlichen Entwickelung gehalten werden (z. B. den Krieg, die gesellschaftlichen Klassenunterschiede, die Armuth und das Elend, die Abhängigkeit der Schule von der Kirche) als göttliche Ordnungen, als Bestandtheile der göttlichen Weltordnung preist. Bei der Streitigkeit der bezüglichen Voraussetzung ist die Phrase oft weiter nichts als ein feierlich zugestutzter

[1]) Vgl. S. 113 ff.

Anspruch oder ein Versuch, die eigene Unthätigkeit zu beschönigen.

Was die „Erziehung des Menschengeschlechts“ angeht, so glauben wir auf Grund der Thatsachen ja auch, dass die Menschheit allmählich fortschreitet, d. h. dass sie immer befähigter wird, die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse nothwendigen Güter zu gewinnen, ihr Arbeitskapital und ihre Genussmittel zu vergrössern und die gewonnenen Erwerbungen nicht bloss gerechter zu vertheilen, sondern auch eine fortschreitend grössere Portion davon auf die Nachwelt zu bringen. Fragt man aber weiter, wer die Menschheit dazu befähigt, wer sie dazu „erzogen“ habe, so stossen wir innerhalb der übersehbaren Geschichte zunächst auf führende, hervorragende Geister, Menschen selbst, auf Personen, welche das regnum hominis[1]) über die Natur erweiterten, welche Gruppen, Gesellschaften, Massen in Zucht und Leitung nahmen und sie im Dienst Anderer und im Respect vor der Gesammtheit thätig zu sein zwangen, anfeuerten, übten und gewöhnten. Man stösst zunächst auf keinen Gott, sondern auf Forscher, Erfinder, Entdecker, Gesetzgeber, Feldherrn, Könige, Dichter, Künstler, Lehrer, Religionsstifter, Prediger u. s. w. Und wenn man dabei Gott und Götter in Mitwirksamkeit treten sieht, so geschieht es durch den Mund von Menschen, welche auch da, wo sie von selbstgeschauten Realitäten sprechen, für den Positivisten nur ihre Gedanken, Ahnungen, Fictionen und Hypothesen, oft sogar in sehr anthropomorphistische und anthropopathische Kindlichkeiten gekleidet, verlautbaren. Selbst in den Fällen, wo der gehegte und erregte Glaube an die sinnfällige oder transscendente Wirklichkeit des Vorgestellten das Hauptmittel in der Seelenlenkung ausmachte, kann doch nur eine treuherzig naive Sophistik das Verhältniss so ausdrücken, als habe dieser Gott selbst — nicht als vorgestellter, sondern in re: durch Inspiration etwa — diese Wirkung, diese „Erziehung“ geübt. Die Erziehung

[1]) Vgl. o. S. 196.

des Menschengeschlechts ist im Übrigen weit davon entfernt, bloss durch religiöse Mystiker und kirchliche Organisatoren gefördert zu werden. Die säcularen Kräfte machen in der Culturbewegung auch etwas. Ja sie haben oft sehr viel bloss damit zu thun, die unsinnigen und verderblichen Ausläufer religiöser Aperçüs und Institutionen wieder aus der Welt zu schaffen.

Nun sind ja natürlich hervorragende Menschen nicht als die einzigen Erzieher der Menschheit in Anspruch zu nehmen. Aber auch wenn man weiter schaut, sieht man sich vorerst immer noch im Kreise der Menschen. Unter den grossen Führern und Lenkern und vor ihnen und nach ihnen haben jederzeit unzählige Andere nach bestem Wissen und Vermögen, vorbereitend, tragend, anwendend als Vor- und Fortbildner der entscheidenden Erfolge gewirkt.

Aber allerdings, schliesslich muss man es doch zugestehen: die Menschheit verdankt ihre Fortschritte, ihre Erziehung nicht sich selbst allein; sie ist nicht ihr Verdienst allein. Einiges hat sie erarbeitet, Anderes ward ihr aus Gnaden ohne ihr Verdienst zu Theil. Neben dem Vielen, was an der Leistung der Führer und Leiter auf die Mitwirkung ihrer Vorläufer, Gehülfen und Untergebenen verrechnet werden muss, bleibt ein bedeutender Bruchtheil übrig, der Niemandes Arbeit verdankt werden kann, der sich als ursprüngliche Anlage, als plötzliche („geniale“) Eingebung, als Gunst der Umstände oder als Nothzwang der Begebenheiten, oder als ewiges Gesetz der Natur erweist. Hier sind Potenzen, welche, so weit ihre bestimmende, fördernde oder stimulirende Kraft reicht, dem Gläubigen eine Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott bezeichnen mögen. Der Mensch, die Menschheit kann sich nur so viel zu gute rechnen, als sie wollte und voraussah.

Es war danach nicht des Menschen, sondern — man kann sagen — „Gottes“, was er von Mitteln und Talenten, von Naturantrieben und Naturbegünstigungen vorfand. Es war ebenso wenig sein, was von unvorhergesehenen Folgen und Constellationen forttreibender, erziehender Art sich aus

seiner Thätigkeit entwickelte. Er hat kleine Abschnitte seines Weges mit selbstbewusstem Willen, des Zieles klar durchlaufen; aber die ganze Bahn hat nie ein Mensch vorher gesehen, hat nie Einer gewollt und wollen können, ist nie in eines Menschen Sinn und Gedanken gekommen. Das Ziel, welches wir erreicht haben, ist das Ergebniss fragmentarischer Einzelbestrebungen, welche fremde Macht und nachträgliche Überschau und Anknüpfung erst zu einem leidlichen Ganzen verbunden haben. Die meisten Anfänge, die wir jetzt nicht bloss fortgesetzt, sondern mannigfach auseinandergefaltet vor uns sehen, hatten einst keine Ahnung von dieser ihrer Entwickelung. Als z. B. die erste Zerlegung zusammengehöriger Arbeit auf Mehrere oder die Ersetzung einfacher Hantierungen durch eine Maschine stattfand, wer konnte ahnen, welch' unabsehbares System von Theilungen und Remplacements sich daran reihen würde? Als die Electrisirmaschine erfunden ward, wer konnte ahnen und erstreben, dass die in ihr wirksame Kraft zur Telegraphie, Beleuchtung und Locomotion möchte benutzt werden? Oft tritt die Constellation der ungewollten Umstände so günstig zusammen, dass fruchtbare Gedanken ungeahnt sofort auf das beackerte Feld zu weittragender Anwendung fallen.

Man muss aber noch weiter gehen. Wir sagen, dass die Welt in der Richtung des Guten, des Segens fortschreite. Es ist staunenswerth, wie dabei nicht bloss auf die Dienste derer zu zählen ist, welche das Gute erkennen und lieben, sondern wie auch das Gleichgültige und Fremde, ja Feindliche zur Mitwirkung herangezogen wird. Die Geschichte folgte z. B. zunächst nur dem Egoismus der Menschen, als sie die Entfernungen immer mehr zusammenschob und Einzelne und Völker einander näher rückte; aber der Erfolg war, und er muss es immer mehr werden, dass die verbindenden über die trennenden, die solidarischen über die egoistischen Kräfte und Gefühle den Sieg gewinnen.

Die Menschen haben ganz recht, wenn sie sagen und sich oft in Hoffnung dessen getrösten, dass die Umstände, die Verhältnisse sehr viel mächtiger sind als der Mensch: sie

drücken allerdings oft seine Thaten auch wider sein Wollen auf eine vorgezeichnete Bahn: fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Niemand wird es gelingen, den Zufall und die Willkür aus dem Laufe der Geschichte zu verdrängen; aber darüber hin läuft wirklich Etwas von jener immanenten Dialektik, welche die Hegelianer im Munde führen[1]. Von jedem erreichten Punkte aus ist für Völker (und für Individuen noch mehr) oft nur eine so beschränkte Zahl von Möglichkeiten und Versuchen noch offen und Eine Leistung ist unter allen oft so sehr die allseitig begünstigte und die bedürfnissentsprechendste, dass zwar mancherlei Irrungen stattfinden können, dass aber, nachdem alles Andere seine Mängel hinlänglich entfaltet hat, der Gedanke schliesslich doch auf das Richtige fällt, ja dass bei Wiederkehr ähnlicher Verhältnisse derselbe Erfolg immer wieder heraustritt. „Wenn das Spiel der Weltgeschichte sich hundert- und tausendmal erneuerte, immer würde die Menschheit an demselben Punkte wieder anlangen, auf dem wir sie jetzt finden: der Mensch kann nicht anders als einen Zustand herstellen, bei dem eine Gemeinschaft des Lebens möglich ist"[2]. Die unerbittlichen Naturgesetze und Causalzusammenhänge müssen respectirt werden; die aus ihnen hervortretenden Zweckmässigkeiten haben eine natürliche Attractionskraft. Die antagonistischen Kräfte des socialen Lebens suchen das Gleichgewicht, den Frieden; der Mensch kann nicht sagen, worin er jenes und diesen finden will: die Natur der Dinge setzt selbst die Form der idealen, der einzigen ganz befriedigenden Verwirklichung aus; der Mensch muss sich adaptiren. Nachdem er sich einmal — auch hierzu von der Nothwendigkeit (des Bedürfnisses und Nutzens) gedrängt — in den Strom des Gesellschaftslebens begeben hat, wälzt sich derselbe, immer breiter und mächtiger anschwellend, über seine individualistischen Phantasien und Wünsche in ruhiger Erhabenheit hin. Fortwährend versuchen titanische Natu-

---

[1]) Vgl. 1. Band S. 164 f.

[2]) Ihering, Zweck im Recht, S. 246.

ren es freilich, im Leben ihre eigenen Wege zu gehen und rücksichtslos ihre Sache zu betreiben: aber die soliden Errungenschaften der Vergangenheit und das unbewusste und bewusste Collectivbedürfniss und der wachsame Egoismus aller Andern duldet kein absolut freies und eigenmächtiges Vagiren. Die Kometen sind auch im historischen Leben die seltnere Erscheinung; das Reguläre stellt sich in planetarischen Systemen dar.

Auch dies verdient hervorgehoben zu werden: die Menschen gedenken es oft sehr böse zu machen, aber nachträglich spriesst auch aus der bösen Saat ein unerwartetes Gutes auf. Ja es giebt kaum ein Übel, das nicht irgend ein Gutes im Gefolge hätte. Und wäre es auch nur dies Eine von echt erzieherischem Charakter, dass es die Menschen zu noch grösserer Vorsicht oder zum Aufgeben vergeblicher Anläufe oder zu noch engerem Zusammenstehen reizt. So münden auch die zeitweiligen Rückschläge schliesslich in die Bahn des Fortschritts ein. Die Einsicht, dass es so nicht gehe, dass so Alle leiden, bemächtigt sich allmählich so mächtig und um sich greifend der Gemüther, dass — oft nach vielen Mühen und Leiden freilich — aber endlich denn doch ein energischer Ruck zur Besserung stattfindet. Und das Böse hat, wie Kant richtig bemerkte, „die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft sich selbst zuwider und zerstörend“ zu sein: oft macht es ohne unser Zuthun dem Guten durch Selbstvernichtung Platz[1]).

Eine fremde, überlegene und zugleich gerechte, wohlwollende und erziehende Ordnung und Fügung kann man aber auch noch in anderer Weise in der Geschichte verwirklicht sehen. Niemand kann in's Unendliche geniessen wollen. Hinter jedem Übermaass steht der schmerzliche Rückschlag. Niemand kann alle Macht und allen Besitz dauernd auf sich häufen; hinter allem gierigen Streben steht als letztes Ziel der unerbittliche Tod: für alles unsägliche

[1]) Zum ewigen Frieden, a. a. O. S. 281 f. Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Völkerrechte, a. a. O. S. 227.

Leid übrigens auch die letzte tröstende Hoffnung. Er lehrt die Gedanken von dem abzuziehen, was vergänglich ist und seine Freude da zu suchen, wo Dauer ist. Weiter: Die meisten Fehlgriffe rächen sich. Falsche Diät setzt das individuelle Wohlbefinden herab; wirthschaftliche Thorheiten benachtheiligen die Nation. Kein Staat „kann in der inneren Cultur nachlassen, ohne gegen die andern an Macht und Einfluss zu verlieren. Bürgerliche Freiheit kann nicht wohl angetastet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornämlich dem Handel, dadurch aber auch im äusseren Verhältnisse zu fühlen“[1]). Überpopulation, Pauperismus haben verheerende Seuchen im Gefolge. Vernachlässigung der Gerechtigkeit in der Gütervertheilung lähmt die Arbeitsfreudigkeit, drückt die Kaufkraft nieder und führt die Gefahr gewaltsamer Explosionen herauf. Augenblickliche Übervortheilungen rächen sich in der Regel durch grössere Nachtheile. Allzu scharf macht schartig. Es ist dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Maasslose Rache ruft den Unwillen Dritter wach. Friede ernährt, Unfriede verzehrt. Kriege schwächen Sieger wie Besiegte, ja ziehen auch Unbetheiligte in Mitleidenschaft. Unterdrückte Individuen wie Nationen schreiten oft zu furchtbaren Emancipationsversuchen. Die Einzelnen, wie die Völker richten sich zu Grunde, wenn sie der sinnlichen, animalischen Natur verfallen, anstatt den sittlichen und humanen Geist zu pflegen.

Jede Form der Selbstherrschaft, des Maasses und der Friedfertigkeit ist eine Garantie des Gedeihens und Glückes. Fleiss, Ordnung und Sparsamkeit bringen es in der Regel weiter als schwindelhafte Pfiffigkeit. Freundschaft, Liebe und Vertrauen werden mit Zinsen zurückgezahlt. Gutes Gewissen, Theilnahme für fremdes Wohlergehen, Abstraction vom eignen Selbst belohnen sich durch eigenthümlich zarte, unentreissbare, vom Zufall unabhängige Freuden. Wer über

[1]) Kant, Idee zu einer allg. Gesch., a. a. O. S. 330 f. Vgl. Muthm. Anfang, ebenda S. 379.

den Tod fortsorgt, wird schon jetzt durch sympathischen Vorgenuss beglückt. Im Wettkampfe der Völker haben diejenigen den Sieg, deren Sitten und Institutionen dem Wachsthum des Nationalwohlstandes, der Intelligenz, der technischen Geschicklichkeit und der natürlichen Kraft am dienlichsten sind, welche durch Gerechtigkeits- und Solidaritätsgefühle die Einheit zu stärken wissen, anstatt durch Klassen-, Standes- und Parteirivalitäten sich innerlich zu schwächen und aufzureiben.

So erzieht die natürliche Ordnung der Dinge, indem sie uns begreiflich macht, dass Nothwendigkeiten weder zu ignoriren noch sinnlos zu bekämpfen sind, sondern, dass wer sie beherrschen wolle, sie studiren und sich ihnen accommodiren müsse; indem sie ferner uns Anreize, Begünstigungen und Förderungsmittel zum Guten darbietet; und indem sie uns belehrt, dass, wenn wir Maass und Frieden halten, es grossentheils in unserem eigenen wohlverstandenen Interesse liegt, und dass auch die Opfer demjenigen keine Opfer mehr bleiben, der im Ganzen zu leben versteht.

Wenn sie uns durch diese Nöthigungen, Reizungen, Lehren und Vergeltungen immer mehr dahin führt, das Thier in uns zu überwinden, die socialen Gefühle zu steigern, der Menschheit, dem Segen unsere Kräfte zu weihen, wer möchte solcher Ordnung um dieser ihrer sittigenden und humanisirenden Wirkung willen nicht gern den Titel einer göttlichen zugestehen? und die Fortschritte, die wir machen, gleichsam als Folgen ihrer Erziehung betrachten?

Aber dieses Zugeständniss darf uns doch weder zur Schwärmerei noch zum Quietismus verleiten. Wenn auch die Natur der Dinge und Menschen Kräfte in sich birgt, welche die fortschreitende Tendenz haben, dem Guten ein Übergewicht zu verschaffen und zu sichern: des Bösen und Hemmenden ist daneben noch unendlich viel zu überwinden. Und der gute, seines Zieles bewusste Wille macht doch immer mehr als die blinden Kräfte; und er kann und muss noch sehr viel mehr leisten. Es ist verständiger und edler, selbst rüstig das Gute zu schaffen und dem Bösen die Spitze ab-

zubrechen, so weit man zu sehen und zu rechnen vermag, als auf die Wirkung von unberechenbaren Constellationen und von zögernden und zweifelhaften Nöthigungen zu bauen.

Diese blinden Gewalten schädigen uns übrigens oft ebenso wie sie uns nützen; noch häufiger heben sie den Nutzen, welchen sie geschaffen haben, selbst wieder auf. Wie wenig Erfahrungen der Vergangenheit können den folgenden Generationen zu Gute kommen, da die Erfahrenden meist hinsterben, ehe sie ihre Errungenschaft hinlänglich sicher stellen konnten, und die Nachgeborenen es immer wieder selbst erst erfahren wollen! Häufig schlagen unter dem tückischen Einfluss der Umstände und Naturprocesse selbst die überlegtesten Absichten zum Unheil aus. Nicht immer folgt aus und hinter Leiden Gutes; oft verzehren sich Einzelne und Völker in völlig ergebnissloser Qual. Nicht immer bricht das einzig Nützliche aus verfehlten Versuchen endlich doch hervor: oft ist im ewigen Fluss des Werdens die Gelegenheit der Verwirklichung längst verraucht, wenn das Wie derselben endlich in die Gedanken kommt. Fruchtbare Ideen finden oft gar keinen Boden. Vieles Werthvolle geht spurlos unter, während Nichtigkeiten und Schädlichkeiten sich lange erhalten. Nicht immer blüht neues Leben aus den Ruinen. Mag die Geschichte auch Vieles fortsetzen und entwickeln; Anderes, was nicht unwerther ist, bricht sie roh ab, ohne je darauf zurückzukommen. Wirkliche Verdienste stossen auf Gleichgültigkeit, Neid und Undankbarkeit. Weder im Völker- noch im Privatleben ist ein fester Zusammenhang zwischen Tugend und Glück, zwischen Anstrengung und Erfolg nachweisbar.

Der Metaphysiker, welcher die unserm Culturstreben günstigen Hänge der blinden Natur- und Lebensmächte zu Erziehern und Göttern personificirt, fände in den Thatsachen wahrhaftig Veranlassung genug, auch brutale, ja teuflische Veranstalter anzusetzen.

Dem Vergeltungsbedürfniss thut der Weltlauf so unzureichend Genüge, dass in platonisirenden Kreisen zur

Ausgleichung immer wieder ein allversöhnendes, alle Disharmonien lösendes Jenseits postulirt wird.

Der Positivist kann nur rathen, mit den Thatsachen, wie sie liegen, auszukommen, den Schleier des Räthsels und Geheimnisses aber jedenfalls lieber ungelüftet zu lassen, als um vager Ahnungen und Wünsche willen den constatirbaren Thatsachen Gewalt anzuthun. Er kann angesichts des doppelten, theils günstigen theils ungünstigen Gesichts, das die Dinge zeigen, nur empfehlen, vor Allem dem eigenen Streben und der eigenen Kraft etwas zuzumuthen. Der Mensch muss sich entschliessen, die Culturentwickelung als ausschliesslich seine Angelegenheit zu behandeln: als seine Pflicht und sein Recht. Er muss versuchen, die Discontinuitäten und Dissonanzen, die Hemmungen und Missgriffe, die Störungen und Zerstörungen, die auf der Bahn der natürlichen Ordnung liegen, von sich aus zu überwinden, alle Vergünstigungen, die ihm von aussen werden, immer kräftiger in seinen Vortheil zu verwenden, aller Ungunst und Grausamkeit der Natur aber vorsorglich entgegenzuarbeiten. Er muss Fallengelassenes, das nützlich ist, umsichtig wieder heranholen, Schädliches oder schädlich Gewordenes beseitigen. Er muss den Dingen immer mehr Verstand geben. Er muss der Natur und dem Weltlauf diejenige Ordnung und Ökonomie einbilden, dass immer mehr jene wie eine zweckmässig bestimmte und dieser wie eine Erziehung oder dialektische Entwickelung erscheint. Er muss immer inniger Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in zusammengehörige, aufeinanderbezogene Verbindung setzen. Er muss immer kräftiger dahin wirken, dass das Gute den Willen der Menschen durchdringe. Er muss aber auch die Sanctionen, welche in den Lebensmächten liegen, zu stärken suchen. Er muss die Lücken, welche die vergeltende Nemesis der Natur, der Geschichte und der Umstände lässt, nicht vertrauensselig einem dunkeln Jenseits an's Herz legen, sondern die Ausfüllung selbst in die Hand nehmen, im Tageslicht des irdischen Lebens in die Hand nehmen,

dafür sorgend, dass so ausnahmslos als möglich die gute wie die böse That schon hier ihren Lohn finde. —

Man kann diesen Aufgaben gegenüber die Frage stellen, wieviel Hoffnungen man für die Zukunft hegen kann; wie viel Hoffnungen wenn nicht auf volle so doch auf fortschreitend sich annähernde Erfüllung.

Vielleicht darf man zunächst *hypothetisch* antworten; nämlich so:

Wenn es sicher ist, dass die Menschheit *bisher* fortgeschritten ist, so muss sie, *so lange die Natur der Dinge im Wesentlichen dieselbe bleibt*, in dem Maasse um so geschwinder vorwärts kommen, als sie in fortschreitendem Maasse aus der Vergangenheit — und dieselbe wird immer länger, also erfahrungsreicher — Nutzen zieht, als sie sich selbstbewusster und fester auf sich selbst stellt und immer weniger von aussen erwartet, als sie auf Grund ihrer Erfahrungen vorsichtiger und umsichtiger wird, und als es ihr gelingt, die Vergeltungen immer adaequater zu machen.

Aber ist es denn sicher, dass sie bisher fortschritt? werden die äusseren Umstände im Ganzen dieselben bleiben? bleibt überhaupt die Möglichkeit des Lebens und Strebens immerdar? Ist nicht vielleicht der ganzen Lage der Dinge gegenüber der radicale Pessimismus die einzig sachgemässe Lebensansicht?

29. Optimismus oder Pessimismus?

Es gehört zu den Nachwirkungen der Romantik, dass der Geschichte, ja der ganzen Ordnung der Welt gegenüber sich in unserem Jahrhundert eine pessimistische Auffassung hat entwickeln und um sich greifen können. Danach ist das sociale Glückseligkeits- oder Culturstreben der Menschheit nicht — wie wir sagen — unendlich, in's Unendliche laufend, sondern eine Illusion: Es sei besser überhaupt nicht zu sein; und das Ziel des Strebens sollte lieber darauf gerichtet werden, das Streben selbst zu überwinden (was

unseres Erachtens übrigens wohl auch eine unendliche Aufgabe wäre). Der eudaemonistische Trieb könne den Überwindungs- und Erlösungsprocess[1]) nur aufhalten. Man möge sich also resigniren und dieses resultatlose Ringen und Sehnen baldmöglichst zu Ende bringen.

Der Rückblick auf die vermeintliche Fortschrittslosigkeit der historischen Vergangenheit und der Ausblick in die zukünftige Verödung der Natur haben diesen desperaten, sterbereifen, indischen Stimmungen weitere Nahrung zugeführt. Die Geschichte, so kann man es immer wieder lesen, zeigt keinen allgemeinen Fortschritt. Sie zeigt Fortschritte bei einzelnen Völkern und in einzelnen Gebieten: aber diesen entsprechen Rückschritte in andern. „Haben wir heute eine Plastik wie die Hellenen oder eine Malerei wie das Italien der Renaissance?“ u. s. w. Und was die Natur angeht, so malt man uns das Ende der Lebensbedingungen auf der Erde, das Ende der Erde selbst, ja eine allgemeine Temperaturausgleichung und Weltentropie schreckhaft an die Wand.

Es wäre kindlicher Sanguinismus, verzweifelten und unentrinnbaren Thatsachen gegenüber sich mit unbegründbaren Hoffnungsseligkeiten nähren zu wollen.

Aber die Geschichte repraesentirt allerdings einen Fortschritt. Man muss nur den Begriff des Fortschritts selbst allgemein und gross genug fassen[2]). Man darf z. B. nicht in romantischem Kunstenthusiasmus seinen Blick ausschliesslich oder vornehmlich auf das Schöne, man darf ihn überhaupt nicht auf singuläre Güter und Virtuositäten beschränken. Man muss das allgemeine, das höchste Gut zum Leitfaden nehmen, an dem auch der Werth der Kunst und jeder Fertigkeit letztlich sein Maass findet[3]). Es ist ganz offenbar, dass der Fonds des Guten, d. h. der zur Übelminderung und Lusterzeugung dienlichen Mittel und Kräfte mit der Zeit zugenommen hat und weiter zuzunehmen ver-

[1]) Vgl. o. S. 119.
[2]) Vgl. o. S. 236.
[3]) Vgl. o. S. 133.

spricht. Fortwährend wird durch Alles, was wir von den Arbeitserträgnissen der Vergangenheit und Gegenwart der Zukunft reserviren, das Kapital der Menschheit vergrössert. Auch die grossen Leistungen kunstsinniger Perioden und Völker gehören dazu; Vergrösserung des Kapitals heisst an erster Stelle Erleichterung und Productivitätssteigerung der Culturarbeit; die klassischen Muster der künstlerischen Vergangenheit erleichtern jedenfalls dem gegenwärtigen Kunstjünger seine Entwickelung. Freilich ist nicht zu leugnen, dass an einzelnen Stellen der Erde und in einzelnen Zeitabschnitten Sinnlosigkeit und Frevelmuth immer wieder einmal mehr Güter aufbrauchen, als erzeugt werden, ja an den grundlegenden Vorbedingungen alles Cultursegens, den erprobten Ordnungen und Maximen rütteln; man denke z. B. an die Tage der französischen Commune. Aber immer energischer erhebt sich gegen solche Ruchlosigkeiten die sociale Antipathie. Und wird dem Vernichtungskrieg auch in stupiden Massen zeitweilig zugejubelt: immer vernehmbarer und eindringlicher unterfällt er dem Verdict der Geschichte. Und trotz aller rohen Brutalitäten im Einzelnen: wenn man räumlich und zeitlich weiter um sich blickt, so findet man doch jederzeit die aufbrauchenden und zerstörenden Actionen gegen die vermehrenden wieder im Rückstande. Zum Theil schon in Folge davon, dass jeder Gewaltschlag grössere Vorsicht und noch concentrirteres und intensiveres Vorwärtsstreben zur Folge zu haben pflegt. Trotz aller Unterbrechungen und einzelnen Rückgänge steigt doch im Ganzen die Kraft und Geschicklichkeit, die äussere Natur und das Thier im Menschen zu beherrschen und die Interessen der Einzelnen und der Völker solidarisch zu machen. Die allgemeine Möglichkeit, auf Erden glückselig zu sein, ist jedenfalls heute grösser als vor hundert Jahren; und sie wird sicher über hundert und tausend Jahre noch sehr viel grösser sein. Wenn dieser Möglichkeit nicht immer eine entsprechende Wirklichkeit zu Seite steht, so liegt das zum Theil an der noch unvollkommenen Anordnung, Aufstellung und Austheilung

der errungenen und aufgespeicherten Güter, welche sie nicht zum vollen socialen Genusse kommen lässt. Dies schliesst aber nicht aus, dass sie bei besserer Ökonomie und Disposition später fruchtbarer und breiter ihren Segen entfalten werden, und beeinträchtigt die Thatsache nicht, dass sie schon jetzt da sind, und dass stetig wachsende Fertigkeiten, neue zu erzeugen, erhofft werden können.

Eine praerogative Instanz für die Vergeblichkeit und Nichtigkeit, ja Verderblichkeit alles Culturstrebens scheint Vielen die Thatsache zu sein, dass mit der Erhöhung der Durchschnittsbildung der Procentsatz der Selbstmorde gestiegen ist[1]).

Indessen ebensowenig wie die Thatsache, dass im Thierreich gar kein Selbstmord vorkommt, für die sittliche Inferiorität der menschlichen Gattung spricht, ebenso wenig ist der Umstand, dass ein erweiterter intellektueller Horizont, erhöhte Bedürfnisse und eine vielfältigere Berührung der Menschen untereinander, (was an erster Stelle die Momente sind, welche bei der Abschätzung des Civilisationsgrades in Betracht kommen)[2]), die Kräfte nicht sofort entsprechend gesteigert und die Gesinnungen gleichmässig veredelt finden, um den Anforderungen, welche der complicirtere und anstrengendere Lebenskampf stellt, voll zu genügen, das Maass nicht zu überschreiten und den Glückseligkeitswerth unselbstischer Bethätigungen richtig zu schätzen: dieser Umstand ist kein durchschlagender Beweis dafür, dass nicht mit noch höherer Entwickelung der Bildung allmählich die Selbstmordziffer wieder sinken und rückgewendet Null zustreben werde[3]); oder dass man einen

[1]) Vgl. H. Morselli, der Selbstmord, deutsche Ausgabe, 1881, S. 130 ff.

[2]) Vgl. Morselli a. a. O. S. 146 ff.; S. 170 ff.

[3]) Vgl. Morselli, a. a. O. S. 174. Er bemerkt, dass Paris mit der Selbstmordziffer zurückgegangen ist; und fährt fort: „Diese Warnehmung im Zusammenhalt mit andern, wie der, dass in Dänemark und Norwegen die vor einiger Zeit enorme Selbstmordfrequenz etwas abgenommen hat, dieselbe in England einigermassen stationär bleibt, könnte zu der Hoffnung Anlass geben, dass die aufsteigende Bewegung der Selbstmordziffer, auf einer gewissen Höhe angekommen, anhalten werde ....“

Process, welcher durch die Selbstmordphase hindurchgeht, absolut zu beklagen oder mit Rückläufigkeiten zu bearbeiten habe. Vergebliche Versuche sind im Ganzen immer förderlicher als gar keine. Selbstmorde sind Zeichen missglückter Versuche Einzelner, in höheren socialen Formen persönlich glücklich zu werden. Den missglückten stehen unzählige andere, die als gelungen zu bezeichnen sind, gegenüber. Und wenn zwischen beiden Klassen — wie zu erwarten steht — sehr viel halb unbefriedigte und missvergnügt hinsiechende Existenzen sich finden, so sind sie mit den ganz verzweifelten zusammen nur als fortwirkende Anreize zu betrachten, die äusseren Lebenslagen und die inneren Charakterformen immer vollkommener und zusammenstimmender zu machen. Die Selbstmordstatistik muss uns ein mahnendes Zeichen sein, dass noch längst nicht Alles in der Welt so ist, wie es sein soll; sie muss vor Allem dazu anreizen, die öffentlichen Zustände und die Erziehungsmethoden einer Kritik zu unterziehen: vielleicht sind gewisse Menschenklassen ungehörig benachtheiligt; vielleicht hält die sittliche Erziehung mit der Ausbildung des Verstandes und der Technik nicht gleichen Schritt; wahrscheinlich ist schon mit der Einschränkung des Alcoholgenusses sehr viel zu erreichen[1]). Aber diese Statistik gibt an sich kein Recht, an dem Segen der Bildung überhaupt irre zu werden oder die Hoffnung fallen zu lassen, dass die fortschreitende und sich vervollkommnende Bildung nicht selbst im Stande sein sollte, auch der selbstmörderischen Verzweiflung wieder Herr zu werden[2]).

[1]) Vgl. Morselli, a. a. O. S. 266 ff.

[2]) Für die richtige Beurtheilung der Bedeutung des Selbstmords muss übrigens auch die Thatsache in Betracht gezogen werden, dass vielfach eine umgekehrte Bewegung der Ziffern für Mord, Todtschlag und sonstige Verbrechen gegen die Person parallel geht, sowie dass Selbstmord und Verbrechen überhaupt keineswegs gleichlaufen. „Es ist sicher, dass nicht gerade die Völker am wenigsten zum Selbstmorde neigen, welchen die grösste Sittlichkeit, die grösste Achtung vor den bürgerlichen Tugenden zugesprochen werden kann, sondern dass vielfach das umgekehrte Verhältniss sich findet“ (Morselli, S. 150).

Und was endlich die eschatologischen Schreckbilder ängstlicher oder pessimistischer Naturforscher betrifft, so sollten sie — ganz abgesehen davon, dass in der Natur noch ganz andere Kräfte wirken als Wärmeausgleich, und dass im Unendlichen solche Ausgleiche nie an's Ziel kommen können — denjenigen, welcher beobachtet, was der Menschengeist schon vor sich gebracht hat, und wozu er in unbehelligter Zukunft sicher noch Aussicht hat, in der frischen, lebensfreudigen Stimmung des Strebens und Arbeitens vorläufig nicht beeinträchtigen. Weiter als voraussichtlicher Weise die Thaten der Meisten von uns spürbar sein werden, dehnt sich vor uns noch gleichmässig und sympathisch das Actionsfeld. Wir brauchen uns des tröstenden Gedankens nicht zu entäussern, den J. G. Fichte einst in seiner schwungvoll kräftigen Art als das „heilige Palladium der Menschheit" feierte[1]), dass aus jeder unserer Arbeiten und jedem unserer Leiden unserm „Brudergeschlechte" eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entspringt und dass an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden und gröblich irren und fehlen, einst ein glücklicheres Geschlecht erblühen wird. Selbst dem trübseligsten Zukunftsgraus, den man uns vormacht, gegenüber kann man auf Grund des Errungenen und Absehbaren vom Menschengeiste immer noch ruhig sagen, wie der Wachtmeister im Wallenstein vom Obersten Butler: „Wer weiss was er noch erreicht und ermisst? denn noch nicht aller Tage Abend ist."

Nicht als ob es gelte, dem sinnverwirrenden, herzverödenden und parodoxen Pessimismus einen faulen, schönseligen Optimismus entgegenzuwerfen. Nicht zum Schwärmen und Genuss lädt der Stand der Dinge ein; sondern zur Arbeit.

So wenig den Lamentatoren und Weherufern jeder Gegenwart, welche die gute alte Zeit nie genug zu preisen wissen und um sich herum Alles im Argen sehen, recht ge-

[1]) Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die franz. Revol. 1793. Erstes Heft, 1. Cap. Schluss; WW. VI, 104. Vgl. auch Kant, Verhältniss der Theorie und Praxis, WW. VII, 222 ff.

geben werden kann; so wenig sie auch unserer Zeit gegenüber, wenn sie sich nicht auf beschränkte und ephemere Erscheinungen steifen, das Richtige treffen: so bleibt doch immer — die Feder sträubt sich fast, die banale Wahrheit niederzuschreiben — noch sehr viel zu thun in der Welt, um dem Übel und dem Bösen fortschreitend Raum abzugewinnen. Auch unsere Zeit ist des Jammers, der Unthat und der Missgriffe voll genug. Es will uns sogar bedünken, als ob in unserer nächsten Nähe, als ob im neuen deutschen Reiche es nicht am wenigsten zu thun gebe, um z. B. gegen verblendeten Machttrotz, gegen das Spiel mit rückläufigen oder acherusischen Gewalten u. s. w. Dämme aufzurichten und Sinn und Tendenz aller wahren Culturentwickelung ungefährdet und in Kraft zu erhalten.

Es ist dabei im Interesse des Guten und Besten auf Jeden von uns gerechnet. Jeder findet für sein Leben voll, übervoll zu thun. Zu optimistischer Schwelgerei wie zu pessimistischer Selbstverstümmlung ist gleich wenig Veranlassung. Nicht irgend eine göttliche Weltordnung wird uns oder unsern Nachkommen das Gute in den Schooss werfen; wir müssen es erarbeiten. Das goldene Zeitalter liegt nicht hinter uns, sondern vor uns. Wohl uns, dass es in unendlicher Ferne liegt!

30. Aussichten und Aufgaben.

Es scheint zur schärferen Kennzeichnung des positivistischen Grundgedankens gerathen, von unsern Zukunftsaussichten und Aufgaben nicht bloss im Allgemeinen und ins Weite und Unendliche hinaus zu reden, sondern auch einige der bedeutsamsten, die absehbar sind, noch näher und in concreto in's Auge zu fassen.

Die Grundbedingung alles Erdenglücks ist das Leben; die platonische Leibes- und Lebensverachtung[1]) verwerfen wir prinzipiell. Zwar ist es ausgemacht, dass die durch-

[1]) Vgl. o. S. 79 ff.

schnittliche Lebenszeit der Menschen mit der fortschreitenden Civilisation gewachsen ist: aber sicher ist sie einer noch sehr viel weiteren Verlängerung fähig, einer Verlängerung, welche u. A. auch die schnelle Entwerthung der individuellen Erfahrung, die der Culturentwickelung so schädlich ist[1]), allmählich zn beschränken im Stande sein möchte. Nicht bloss dass man die Ursachen gewaltsamer Todesarten, wie sie in Kriegen, Unfällen, Verbrechen, taedium vitae u. s. w. vorliegen, noch mehr eindämmen kann: es wird auch möglich sein, die ärztliche Therapie und Prophylaxis noch sehr viel vollkommener zu machen. Die häusliche und öffentliche Gesundheitspflege muss immer besser Krankheiten zu verhüten und einzuengen wissen. Bessere Ernährungsmöglichkeit, aufgeklärtere Einsicht in die Schädlichkeit gewisser Stoffe, grössere Herrschaft über die Gier des Moments und ernstere Auffassung der Elternpflicht den Neugeborenen gegenüber werden die Sterblichkeit weiter herabsetzen.

Mit dem Heruntergehen der Mortalitätsziffer ist die Erhöhung des körperlichen Wohlbefindens während des Lebens auf's engste verbunden. Dieselben Mittel wirken nach beiden Seiten. Viele körperlichen Leiden und Todesverfrühungen haben hereditäre Wurzeln. Je besser die Race im Ganzen wird, um so aussichtsvoller die Körperconstitution der folgenden Generation. Je mehr die Menschen ihre Gesundheit in Acht nehmen und für die Kräftigung derselben Sorge tragen, je mehr schwächliche und kränkliche Personen der Kindererzeugung sich enthalten, je mehr die wissenschaftliche Einsicht in die Bedingungen eines gesunden Nachwuchses und der Wille, dieser Einsicht zu folgen, zunimmt, und beide zusammen gewisse lyrisch-romantische, aber gefährliche Sentiments niederhalten: um so sicherer wird das Lebensglück der folgenden Generation fundirt sein. Es darf vielleicht bemerkt werden, dass die positivistische Ethik in diesen Gedankenläufen mit der idealistischen, so-

[1]) Vgl. o. S. 353.

weit sie platonisch ist, insofern zusammentrifft, als auch Platon[1]) im Zeugungsact auschliesslich die Gesundheit und Kräftigkeit des Kindes berücksichtigt wünschte.

Eine gefährliche Bedrohung der Lebensbedingungen und des Wohlbefindens der folgenden Generationen liegt in der Übervölkerungsaussicht. Für die ganze Erde hat dieselbe vorläufig freilich noch wenig Anspruch auf Bedenklichkeit. Aber innerhalb engerer Grenzen kann leicht ein Bevölkerungszuwachs eintreten, der die Möglichkeit der Ernährung und Bekleidung durch den eigenbesessenen Boden und Viehstand fortschreitend verringert. Zwar bedeutet Vermehrung an Menschenleben nicht bloss eine Vermehruug an Möglichkeit glücklich zu sein, sondern auch an Arbeitskraft, an rührigen Händen und betriebsamem Verstande. Aber alle Rührigkeit und Erfindsamkeit kann die natürlichen Mittel nicht über gewisse Grenzen hinaus wachsen lassen: und so ist es möglich, dass schliesslich auf der ganzen Erde, und es ist noch sehr viel leichter und näher möglich, dass innerhalb eines Landes die Productionskraft der Natur für die Lebensmittel unter dem Maasse wächst, wie die Bevölkerung zunimmt; dass zunächst bedenkliche Stockungen und zuletzt Elend und Barbarei als Folgeerscheinungen hervortreten; und dass das vermehrte Leben nicht mehr lebenswerth ist. Ergreift dieser Zustand wirklich einmal die ganze bewohnbare Erde oder droht er, sie zu ergreifen, besser: bleibt erst die Zunahme an Leistungen hinter der Zunahme an Arbeitern (und Essern) zurück, so kann vielleicht nur eine gesellschaftlich angeordnete Beschränkung des Zeugungsgeschäfts oder partielle Vernichtung der Embryonen oder Geburten noch helfen: eine Maassregel, die aber nicht bloss schwer durchführbar sein, sondern auch eine höchst bedenkliche Umkehrung unserer sittlichen Anschauungen bedeuten würde[2]). Stellt sich ein ähnlicher Zustand in einem abgegrenzten Lande heraus — factisch soll derselbe

[1]) Vgl. Rep. V, 459 D ff.; o. S. 57, Anm. 10.

[2]) Mit dem Gedanken, Ermordung gesellschaftlich nicht legitimirter Kinder freizulassen, spielte freilich sogar Kant. (Rechtsl. a. a. O. IX, S. 186 f.)

nach Einigen z. B. in Deutschland schon gegenwärtig vorliegen[1]) — so gibt es glücklicher Weise mancherlei andere Mittel, als die Zeugungsbehinderung. Die wichtigsten sind: 1) Erleichterung der Einfuhr aller derjenigen lebensnothwendigen Artikel, welche das eigene Land ungenügend producirt; 2) Ausbildung export- und concurrenzfähiger Industrie; 3) was damit zusammenhängt und die nothwendige Folge davon ist: Freihandelspolitik; 4) Colonisation, 5) Eroberungskrieg. Ein Land, das die drei ersten Mittel entweder scheut, weil es sich nicht vom Ausland abhängig machen und selbstgenugsam, in platonisch-fichte'scher[2]) Autarkie sich möglichst aus eigenem Besitz und eigener Arbeit erhalten und den Hauptabsatz ausschliesslich im eigenen Lande finden will, oder das sie nicht verwirklichen kann, weil ringsherum von wirthschaftlich überlegenen Rivalen schädigende Exportbehinderungen und Schutzzölle gehandhabt werden, die Retorsionen und Selbstschutz nothwendig machen, und das auch keine Colonien hat, Eroberungspolitik aber nicht treiben kann oder mag: ein solches Land wird schon jetzt auf Einschränkungen der Zahl denken müssen. Da indessen kein Land sich von jeder Zufuhr absolut unabhängig machen und gegen Andere absperren **kann**, da ferner die Entwickelung der Verkehrsmittel durchaus nach der Seite des Zusammenschlusses und nicht der Isolirung läuft, Zahlbeschränkungen aber auch Kraftbeeinträchtigungen bedeuten, so wird die Zukunft doch mehr und mehr dahin drängen, lieber dem Handel die Wege so frei als möglich zu machen und lieber zwar die für die Natur der Gegend und seiner Bewohner jedesmal geeigneten und ergiebigen Productionsformen im Lande auszubilden, die unergiebigen und ungeeigneten aber zu Gunsten des externen Bezuges fallen zu lassen.

Was auf diesem Wege zuletzt herauskommen muss, ist eine fortschreitend zweckmässiger organisirte und artikulirte menschheitliche Arbeitstheilung, in der jede Nation

[1]) Vgl. Rümelin, a. a. O. S. 568 ff.: Zur Übervölkerungsfrage.

[2]) Vgl. Rep. 369 B ff., 422 E ff.; J. G. Fichte, der geschlossene Handelsstaat, 1800.

sich vorzüglich oder ausschliesslich mit der für sie naturbegünstigtesten und rentabelsten Spezialität beschäftigt und die übrigen dem Auslande überlässt; weiter: eine allseitige Interessenverflechtung und gegenseitige wirthschaftliche Abhängigkeit der Nationen von einander; weiter: internationale Vorsichtsmaassregeln gegen die Gefahr, dass bedürfnisslose, ackerbau- und viehzuchttreibende Nationen die in der Cultur fortgeschritteneren Industriestaaten bei Gelegenheit auszuhungern versuchen möchten; endlich Herabminderung der Kriege[1]). —

In Beziehung auf die **Unfälle des Lebens** muss einerseits wachsende Hilfe von der fortschreitenden Erfahrung und Einsicht erwartet werden. Je mehr es gelingt, den Zufall durch Gesetz und Regel zu beherrschen, in demselben Grade wird auch der Bereich und die Zahl der nicht voraussehbaren Unglücksfälle eingeschränkt werden. Für diejenigen Unfälle andererseits, die man in toto wohl, für jeden einzelnen Angriffspunkt aber nicht vorhersehen und berechnen kann, muss man Entschädigung in Versicherungskassen, d. h. in solidarischem Einstehen aller gleichmässig Bedrohten für einander suchen. Ganz singuläres Unglück muss entweder muthig ertragen oder wird durch freie Mildthätigkeit Einzelner oder durch organisirte Vereins- oder Staatshilfe gelindert, resp. compensirt werden können. Welcher dieser Wege jedesmal der angemessenere sei, davon später ein Wort.

Freie Associationen lassen sich nicht bloss für den gemeinsamen Eigenschutz gegen Unglücksfälle und — was alltäglich ist — zu industriellen und commerziellen Collectivunternehmungen benutzen. Es kann durch sie überhaupt noch viel mehr Gutes producirt werden als bisher. Sie müssen vor allem viel mehr als bislang im Dienst der Samariterliebe, der Aufklärung und Bildung des „Volkes“, der häuslichen und öffentlichen Gesundheitspflege und sozialpolitischer Reformvorbereitungen wirksam werden. Na-

[1]) Vgl. o. S. 257 ff.

mentlich haben die den positiven Kirchengemeinschaften entfremdeten Bestandtheile der gebildeten Welt die Pflicht, einen Theil der Liebesaufgaben, welche die Kirchenorgane bisher lösten, in Form freier Associationsthätigkeit auf sich zu nehmen. Um eine ganz concrete Aufgabe zu nennen, so liegt wohl keine näher und dringlicher als die Bekämpfung der Trunksucht[1]). „Die Propaganda gegen ein so allgemein schädliches Laster sollte eine so allgemeine wie möglich sein"[2]).

Wenn Klageprediger unserer Zeit finden, dass der Laster, Verbrechen und Sünden immer mehr werden in der Welt, — was nebenbei, wenn man sich nicht auf ein paar Jahre exceptioneller Art (z. B. nach einem Kriege) steift, gar nicht einmal wahr ist — so wissen sie oft weiter keinen Grund anzugeben und keinen weiteren Rath zu ertheilen, als in langweilender Monotonie immer wieder dasselbe: der alte „Glaube" habe abgenommen und der Glaube müsse wieder hergestellt werden. So viel Erfolg diese Lamentation und dieser Rath in der Regel bei denen hat, welche in dem Sinken des Glaubens mit Recht oder Unrecht die wirklichen oder vermeintlichen Grundlagen ihrer eigenen Auctorität gefährdet sehen, so muss man doch — nach Lage der Dinge (vor Allem mit Rücksicht auf die mangelhafte Wahrscheinlichkeit, mit solchen Wiederherstellungsversuchen noch durchgreifenden Erfolg zu haben) — mindestens daneben darauf denken, die säcularen Mittel der Übelverhinderung und der Besserung der Sitten, wie sie in den Sanctionen und in den paedagogischen Kräften und Mitteln enthalten liegen[3]), zu stärken und in Vollzug zu setzen.

[1]) Vgl. was A. Lammers, die Bekämpfung der Trunksucht, 1881, S. 11 ff. zu Gunsten der Gründung von Mässigkeits- oder Enthaltsamkeits-Vereinen abseits der „Inneren Mission" sagt.

[2]) Worte Dr. Baer's (der Alkoholismus, seine Verbreitung und seine Wirkung auf den individuellen und socialen Organismus, sowie die Mittel ihn zu bekämpfen, 1878; vgl. auch dessen Broschüre, Die Trunksucht in ihrer Bedeutung für die Gesundheit und die Gesundheitspflege, 1881).

[3]) Vgl. o. §§ 26 f. S. 307 ff.; 342 f.

Die nähere Erörterung setzt am zweckmässigsten bei dem auffälligsten Theil der moralischen Übel, den offenkundigen Rechtsverletzungen ein. Die direkten Mittel, gegen Rechtsverletzungen anzukämpfen, welche die Criminal- und Civilgesetzgebung in die Hand geben, können ökonomischer Weise nur so weit in's Spiel gebracht werden, als die damit erreichbaren Übelverhütungen einen Überschuss über die unmittelbaren und mittelbaren Kosten ergeben, welche der ganze Apparat fordert. Es ist Sache der juridischen Technik, letzteren so bequem, ergiebig und preiswürdig als möglich zu gestalten.

Aber daneben muss, wenn man nicht für die Repression von Delicten überhaupt einen unverhältnissmässigen Aufwand machen will, sehr ernstlich die indirekte Bekämpfung in's Auge gefasst werden. Diesem Gegenstande hat, so weit ich sehe, Niemand eingehenderes Nachdenken und Studium gewidmet, als Bentham. Ich benutze für das Folgende seine Aufstellungen[1]), dieselben aus der seitherigen Litteratur nach Möglichkeit ergänzend. Es handelt sich nicht um Mittel, die absolut neu wären und sofort das Vollkommene zu leisten versprächen; es handelt sich um allmähliche Vervollkommnungen des Vorhandenen. Am gewöhnlichsten sind polizeiliche Prohibitionen. Die Erfindungskraft ist in dieser Richtung so gross, dass ich es vorziehe, die Aufmerksamkeit mehr auf die wichtigsten anderweitigen Kampfmittel zu richten.

Mag es wahr sein oder nicht, was Helvetius und Andere behauptet haben, dass die Menschen im Allgemeinen noch dümmer seien als böse: jedenfalls lässt sich schon durch Aufklärung des Verstandes in der Einschränkung der bösen Triebe viel erreichen. Die Verbrechen des Aberglaubens und Fanatismus lassen sich allein auf diesem Wege eindämmen. Die fortschreitende Beherzigung der Folgen wird in wachsendem Maasse im Stande sein, Schädliches niederzuhalten: schon die Gewohnheit, auf die Gesundheit und die

[1]) Vgl. besonders in den Traités de législation civile et pénale den 4. Theil des 3. Abschnitts.

pecuniären Nachtheile Rücksicht zu nehmen, kann sehr viel thun. Zu der Einsicht in die Folgen der verschiedenen Handlungsweisen muss die Aufklärung über die Ausdehnung und die eigentlichen Fundamente der Pflichten und Rechte kommen. Dazu ist ein Einblick in die Organisation der Gesellschaft nothwendig. Man unterrichte die Jugend und das Volk in einfacher Weise über die nothwendigen Grundlagen alles Gemeinschaftslebens, über die Zusammengehörigkeit der Interessen und das Ineinandergreifen der Arbeiten, über den Werth und die Stufenfolge der Culturgüter, zu deren Erhaltung die gesellschaftliche Ordnung da ist, über die Vortheile, die aus ihr auf jeden Einzelnen herabfliessen, über die Pflichten, die sie auferlegen muss. Man lehre sie die Motive und Grundzüge der Gesetzgebung kennen und erläutere die wichtigsten Gesetze in Beziehung auf ihren gesellschaftlichen Zweck.

Alle hierher gehörigen Elementarlehren würden sich vielleicht zu einem populären Compendium der irdischen Lebenskunde verdichten lassen, zu einem *natürlichen Volkskatechismus*, wie er seit Leibniz von den verschiedensten Seiten her gefordert (und zum Theil, freilich immer noch ungenügend, auch versucht worden ist)[1]. Die positi-

[1]) Leibniz, Nouv. Ess. (a. a. O. 411[a]): ... „comme l'Empereur Auguste avoit un abrégé des forces et besoins de l'État, qu'il appelloit breviarium imperii, on pourroit avoir un abrégé des intérêts de l'homme, qui mériteroit d'être appellé *enchiridion sapientiae*, si les hommes vouloient avoir soin de ce qui leur importe le plus.“ Helvetius' „*catéchisme de probité*“ (a. a. O. II, 17; t. I, 194). Volney's *Catéchisme du citoyen François* 1793, deutsche Übersetzung (von dem Herausgeber der Friedenspräliminarien) 1794. Kant (Tugendlehre, a. a. O. IX, 345): „Das erste und nothwendigste doctrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein *moralischer Katechismus*. Dieser muss vor dem Religionskatechismus hergehen und .... muss abgesondert als ein für sich bestehendes Ganzes vorgetragen werden .... Die Antwort .... muss in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken .... seinem Gedächtniss anvertraut werden ..... (Vgl. S. 347 ff.: Bruchstück eines *moralischen Katechismus*; ebenda S. 219, 412 Kr. d. pr. V., a. a. O. VIII, 303; Paedag., a. a. O. IX, 422). Ihering, Zweck im Recht, S. 545.

vistische Ethik hat in ihrer säcularisirenden Tendenz ein ganz besonderes Interesse daran, dass diese Arbeit unternommen werde. Freilich steht ihrer Verwerthung für Unterrichtszwecke vorläufig noch so gut wie Alles entgegen.

Die zweite indirekte Cautel gegen Verbrechen ist *paedagogischen* Charakters. Man zügele und bessere sich vor allen Dingen selbst, damit man kein böses Beispiel gebe, und damit unseren Kindern sogleich eine Natur vererbt werde, die von vornherein einen Überschuss von guten und nützlichen über böse und schädliche Neigungen und Anlagen in den Lebenskampf einführt. Dass jeder Vater und Lehrer wisse, welche Mittel die geeignetsten und wirksamsten sind, um aus seinem Zögling einen gesunden und brauchbaren Menschen zu machen, das kann man nicht verlangen; aber dass er sich die Zeit nehme, über diese Frage gewissenhaft nachzudenken, und dass er diejenigen, welche er für die besten hält, wähle und consequent durchführe, das kann man verlangen.

Den allgemeinen Bildungsanstalten muss im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt eine *erweiterte Rüge- und Strafbefugniss* zuerkannt werden.

Ein steter Ursprungsort von Unsittlichkeiten und Verbrechen ist *zerrüttetes häusliches Leben*. Die Eltern sind liederlich; ausserdem beherbergen sie vielleicht verwilderte Kost- und Quartiergänger bei sich. Alles schläft ohne Scheu und Scham in denselben Räumen bei einander. Arbeitslose Subjecte verführen in Abwesenheit der Männer und Väter die Frauen und Töchter. Prügeleien, Unfläthigkeiten aller Art sind an der Tagesordnung. Mit blossem Jammern über diese Zustände ist nichts gethan. Gegen Einiges kann die Polizei einschreiten: sie kann z. B. Überfüllung von Wohnungen verbieten u. s. w. Die Hauptaufgabe besteht in positiven Maassnahmen. Dem Kost- und Quartiergängerunwesen ist mit gutgeordneten, billigen *Speise- und Logirhäusern* entgegenzutreten. Notorisch verwahrloste Kinder, auch solche, die sich noch keiner Gesetzesübertretung schuldig gemacht haben, müssen — auf

Antrag der Schulbehörde etwa und auf Grund der Bestätigung durch Gemeindeorgane — den Familien entzogen und an öffentliche Erziehungs-, und in schlimmeren Fällen an strenger disciplinirte Correctionsanstalten ausgegeben werden. Sie müssen dort disciplinirt, erzogen und unterrichtet und vor Allem an Arbeit, an eine für ihr Fortkommen nützliche Arbeit gewöhnt werden. Man muss auf die Gedanken, welche einst ein einzelner Philanthrop, Pestalozzi, (auf seinem Neuhof und in Stanz) mit unzureichenden Privatmitteln durchzuführen versuchte, viel umfassender und ernstlicher als bisher zurückkommen[1]).

Anerkannt gewöhnliche Quellen und Veranlassungen zu Verbrechen sind das Trunklaster und die Vagabondage. Es kann nicht genügen, ihnen mit polizeilichen Prohibitionen und Bussen entgegenzutreten. Man muss für die Vaganten Arbeitsnachweisebüreaus und, wenn sie freiwillig nicht arbeiten wollen, Zwangsarbeitshäuser, für unverschuldete, zeitweilige Arbeitslosigkeit aber Unterstützungskassen und Asyle in Bereitschaft halten. Den Trunkgewohnheiten ist an erster Stelle durch Aufklärung über die schweren Nachtheile der Unmässigkeit entgegenzutreten[2]). Da der Wirthshausbesuch vor Allem unter isolirten oder familienüberdrüssigen Menschen grassirt, die für die Abendstunden und Sonntage keine anziehende und billige Erholung finden, so muss ihnen in belehrenden Vorträgen, Lesezimmern, Kunst- und Naturaliensammlungen, unschuldigen erheiternden Schaustellungen, Concerten, billigen Gelegenheiten zu Ausflügen in die Natur u. s. w. ein angemessenes und wirksames Aequivalent dargeboten werden.

Die meisten schweren Verbrecher entwickeln sich erst mit der Zeit, indem der, welcher sich einmal vergangen hat, auf eine schiefe Ebene geräth, auf der er unaufhaltsam tiefer und tiefer hinabgleitet. Zu sehr vielen Rückfällen treibt die Lieblosigkeit der Gesellschaft. In der

[1]) Vgl. o. S. 365 f.
[2]) Vgl. o. S. 367 f.

verbrecherischen Evolution liesse sich mancher Aufenthalt und manche Rückbildung zum Guten erzielen, wenn für die Familien Inhaftirter noch zulänglichere Sorge getragen würde, wenn man arbeitsscheue und directionslose Individuen noch regelmässiger zur Arbeit zwänge, wenn man Prostituirten noch mehr Zufluchtsstätten eröffnete, wenn man entlassene Sträflinge sofort zweckmässig unterbrächte und sie der gesellschaftlichen Ordnung zurückzugewinnen suchte[1]).

Oft ist die Neigung zu verbrecherischen Handlungen angeboren. Geistige und sittliche Verkommenheit vererbt sich gerade so gut, wie Adel der Seele. Nicht bloss die Zeugungen von Verbrechern sind bekanntlich gefährlich, sondern auch die von Irrsinnigen und Epileptikern. Eine Gesellschaft, die nicht unnützen Aufwand treiben will, muss, anstatt den Strafrichter abzuwarten, schon die notorisch gefährlichen Heirathen zu verhüten suchen. Abgesehen von Consens-Verweigerung und von Strafen im Übertretungsfalle bei den eclatantesten und unzweideutigsten Fällen muss der Sinn für die Verantwortlichkeit des Eheschliessungs- und Zeugungsactes überhaupt in der Gesellschaft ernster entwickelt werden[2]). Das Gefühl der „Liebe" hat aber einen so — man möchte fast sagen — geheiligten Charakter angenommen, und die Zärtlichkeit für die „Freiheit" der Individuen ist bei den Meisten so wahllos, dass Jeder, der hier mit kühlen Erwägungen über die gemeingefährlichen Folgen den Rausch zu stören unternimmt, vorläufig meist noch sehr übel angesehen wird[3]).

Viele Delicte geschehen aus Armuth, Noth und Verzweifelung. Gewiss ist viele Noth selbstverschuldet; aber auch ihr sollte unter Umständen lieber aus der Gesellschaft heraus die Möglichkeit der rechtzeitigen Abhilfe dargeboten werden, als dass man sie erbarmungslos zu rechtswidrigen Selbsthilfen drängte. Man wird ja gut thun bei der Armenpflege als obersten Grundsatz festzuhalten,

[1]) Vgl. o. S. 365 f.
[2]) Vgl. o. S. 363, 367 f.
[3]) Vgl. Maudsley, Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken, S. 268 ff.

dass, wenn irgend möglich, für jede Gabe eine Arbeit geleistet werde. Aber es gibt factisch Menschen, die gar nicht mehr oder die weniger arbeiten können, als zur Erwerbung des nothwendigsten Lebensunterhaltes erforderlich ist, und zu deren Unterstützung und Alimentation auch kein Verwandter billiger Weise herangezogen werden kann. Für sie muss aus der Gesellschaft heraus die Liebesthätigkeit in's Mittel treten[1]).

Die meisten Forderungen, welche zuletzt erwähnt wurden, treiben die Frage nach der Aufbringung der Kosten hervor. Selbst Arbeits-, Kost- und Logirhäuser lassen sich schwerlich durchweg so einrichten, dass sie sich selbst voll bezahlt machen.

Persönliche Wohlthätigkeit wird vielleicht nie entbehrt werden können; nur sie ist übrigens auch im Stande, in's Individuelle hinein zu wirken; nur sie kann der verschämten und nicht ganz bettelhaft gewordenen Bedrängniss rechtzeitig beispringen. Man muss daher Sinn und Neigung für freie Mildthätigkeit auch mit socialen Reizmitteln zu beleben und wachzuerhalten suchen. Das wirksamste Mittel ist hier die Eitelkeit: öffentliche Nennungen, staatliche Anerkennungen wirken höchst fruchtbar. Andererseits müssen auffällige Beispiele der Hartherzigkeit an's Licht gezogen und preisgestellt werden. In beiden Richtungen kann die Presse viel leisten.

Die persönliche Wohlthätigkeit hat aber auch ihre Mängel; sie ist unsicher, unregelmässig und unvollständig. Wohlvertheilt wirkende Vereine kommen zunächst in Betracht[2]). Wie manche Corrections- und Arbeitsanstalt liesse sich gründen und unterhalten, wenn die Almosen zusammenflössen, welche thörichte Sympathie und Bequemlichkeit ohne Untersuchung und Kritik an herumlungernde Bettler reicht! Der Beitritt zu gemeinnützigen und liebesthätigen Vereinen ist gleichfalls durch Mittel, die auf die Eitelkeit abcalculirt sind, aus der Gesellschaft heraus anzufeuern.

[1]) Vgl. o. S. 288 f., 365 f.

[2]) Vgl. o. S. 365 f.

Endlich steigt die Frage auf, wie weit die ergänzende Nachhilfe der Gemeinden und des Staates in Anspruch zu nehmen sei. Eine Frage, die so eng mit dem Problem, das die Grenzen der Staatsthätigkeit überhaupt betrifft, verwachsen ist, dass sie am besten sogleich diesem umfassenderen Gesichtspunkt untergeordnet wird.

Schon oft ist auf die historische Thatsache — Manche nennen sie wunderlich ein Gesetz[1]) — der wachsenden Ausdehnung der Staatsthätigkeit hingewiesen worden. Wenn man zu der letzteren auch alles dasjenige rechnet, was von untergeordneten, unter Sanction des Staates mit Zwang operirenden, so zu sagen delegirten Organismen: von Provinzial-, Kreis- und Gemeindeverwaltungen angeordnet und geleistet wird, so ist ja dieses Factum im Ganzen auch unbestreitbar. Auch die modernen Staaten[2]) sind sehr viel mehr als Noth- und Rechtsstaaten; und das Gebiet der staatlichen Controle, Einmischung und Selbstthätigkeit wird allerdings täglich zusehends grösser. Der Staat sorgt direkt oder indirekt (durch seine Delegirten) für die öffentliche Gesundheit, beaufsichtigt die Fabriken, die Vormundschaften, die Schulen; er hält selbst Schulen und Fabriken; er besitzt Domänen, besitzt und betreibt Forsten und Bergwerke; Post, Telegraphie, Eisenbahnen sind ganz oder zum Theil in seiner Hand; er hat Monopole und Banken; er verwaltet Versicherungsanstalten; er hält Kranken- und Invalidenhäuser; er übt Impf- und Schulzwang; er dotirt Akademien, Bibliotheken, Museen u. s. w. Es entsteht die Frage, ob er nicht zur Sicherung der

[1]) Vgl. A. Wagner, Allg. u. theor. Volkswirthschaftsl. I², S. 308 ff., 640, 654.

[2]) Von den antiken bezweifelt es wohl überhaupt Niemand. Und wenn einzelne griechische Philosophen von dem Gesetze nichts weiter verlangten, als dass es sei *ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων*, so entgegneten ihnen sofort andere mit überlegener Weisheit, der Staat sei mehr als *κοινωνία τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς*, das sei nur die conditio sine qua non, er sei *ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους*. (Vgl. Aristot. Pol. Γ. 9.)

Culturarbeit noch mehr Geschäfte und Besitzthümer an sich bringen, noch mehr Thätigkeiten unter seine Obhut und Zwangsgewalt nehmen soll. Es ist letzten Grundes die Streitfrage zwischen Individualismus und Socialismus, zwischen Freiheit und Bevormundung, die hier spielt.

Am günstigsten scheinen für die staatliche Subvention oder Organisation diejenigen Unternehmungen zu liegen, welche entweder keinem privaten, einzelnen, sondern einem socialen, einem höheren allgemeinen Culturbedürfnisse entgegenkommen, das trotz seiner objectiven Dringlichkeit in dem sich selbst überlassenen Verkehr eine zuverlässige Fürsorge und Befriedigung nicht finden würde, oder welche dem gesellschaftlichen Liebesdienst gewidmet sind, der schon von Begriffs wegen den Anreizen der Concurrenz enthoben ist und ihnen factisch nicht überlassen werden kann.

Es ist nicht von ungefähr, dass Kunst und Wissenschaft und Industrien, welche der Landesvertheidigung dienen, der staatlichen Beihülfe theilhaftig werden. Und in Beziehung auf die nothwendige Liebesthätigkeit scheint es selbstverständlich, dass sie im Ganzen übersichtlicher, sicherer und vollständiger von Organen der Staatsgewalt ausgeübt werden kann, als von der schweifenden Willkür der Privaten und von zufälligen Vereinsinteressen. Indessen für den zweiten Punkt ist es zunächst mindestens des Nachdenkens werth, dass bisher die Hauptsache nicht von staatlichen, sondern von kirchlichen Organisationen geleistet worden ist. Es liegt die Frage nahe, ob nicht bei fortschreitendem Absterben der positiven Kirchen ein geeigneterer Functionsnachfolger als der Staat zu denken wäre, ein Erbe, der etwa ähnlich, wie die katholische Kirche, aber ausschliesslich praktischem Christenthum hingegeben, in internationaler Weite neben und über dem Staate seine Wirksamkeit hätte.

Aber selbst wenn man auch auf diesem Gebiete den Beruf des Staates im Princip zugestehen wollte, so entsteht doch hier wie in Beziehung auf alle Fälle, wo an sich die Socialisirung der Arbeit vor der privaten Initiative

sichtbare Vortheile hat, in concreto eine Schwierigkeit den jeweiligen Regierungen gegenüber; wenn z. B. die Verstaatlichung industrieller Unternehmungen von Regierungen erstrebt wird, deren selbstsüchtige, bildungsfeindliche und gemeingefährliche Bestrebungen durch Vergrösserung des Beamtenheeres unnöthig zu fördern, jeder Freund der allgemeinen Wohlfahrt und des Fortschritts an erster Stelle vermeiden muss[1]).

Überall, wo das Bedürfniss der Gesellschaft — logisch gesprochen — nicht ein collectives, sondern ein distributives ist, aus der blossen Addition der Einzelbedürfnisse zusammengesetzt, wie sie in der zahlungsbereiten Nachfrage der Privaten zum Vorschein kommen, da ist der Egoismus und die freie Concurrenz so sehr das Ursprüngliche und Natürliche, dass man erst nachträglich, wenn sich schreiende Übelstände herausstellen, auf den Gedanken gerathen kann, den Wettbewerb und die individuelle Freiheit unter Schranken zu setzen.

Die wirklichen und vermeintlichen schädlichen Folgen der Privatwirthschaft und der sich selbst überlassenen Concurrenz sind in unserm Jahrhundert so oft und so lebhaft geschildert worden, dass man jetzt Alles schnell zusammen hat, was in dieser Richtung gesagt werden kann[2]):

Der Wunsch, aus dem Geschäft so viel als möglich herauszuschlagen, steigert nicht bloss die nützlichen Kräfte, sondern führt auch bedenkliche, ja verwerfliche in's Spiel. Er erzeugt nicht nur Überspannungen, Überstürzungen, Tollkühnheiten und Raffinements, sondern auch Schwindeleien, Hartherzigkeiten und Gewissenlosigkeiten. Die Überproduction hat Stockungen, Handelscrisen, Gütervergeudungen im Gefolge; Massen von Arbeitern werden periodisch brotlos und verfallen dem Elend, dem Hunger und der criminellen Selbsthülfe. Auch abgesehen von diesen Ausnahmefällen ist bei diesem Productions- und Vertheilungsmodus

---

1) Vgl. A. Wagner, a. a. O. S. 742, Anm.
2) Vgl. o. S. 205, 297 f.

das Loos der untersten Arbeiterklasse ein beklagenswerthes. Sie bleiben immer auf demjenigen Niveau der Auslohnung, bei dem die Arbeit im Ganzen am ergiebigsten wird. Der allgemeine Geschäftsnutzen erfordert nicht einmal, dass jeder Einzelne möglichst lange arbeitstüchtig bleibe und dem entsprechend sich nähren könne; es genügt, wenn rechtzeitig der nöthige Zuwuchs da ist; und für den ist bei der gedankenlosen Population der untersten Volksklassen immer gesorgt. Bei steigender Productivität der Arbeit im Ganzen fällt auf die unterste Klasse der Arbeiter ein immer kleinerer Bruchtheil vom Product als Lohn. Der kapitalistische Unternehmer hat durchschnittlich einen kolossalen Machtvorsprung; und die Raison des Geschäfts, wie die Noth der Concurrenz zwingt ihn, damit er seine Abnehmer möglichst billig bedienen könne, diesen Vorsprung immer wieder zu Lohnbeeinträchtigungen zu benutzen. Die Folgen sind traurig, nationalökonomisch und moralisch traurig. Während der Unternehmer die ganze Erde nach neuen Absatzgebieten durchmustert, kann er in der nächsten Nähe das vorhandene Bedürfniss nicht befriedigen, weil es zahlungsunfähig ist. Nicht bloss die Kaufkraft der Masse bleibt niedrig; ihre Wohn- und Lebensweise ist ein steter Heerd epidemischer Krankheiten; ihre Unwissenheit, ihr Elend und ihre schlechte Erziehung eine immerfliessende Quelle von Brutalitäten und Verbrechen. Kein inneres Band verknüpft sie mit der Culturarbeit der Geschichte; ein atomistisches, hoffnungsloses Gewimmel, nur durch blinde Gewohnheit und Furcht im Zaume gehalten, dem Sirenengesang gewissenloser Demagogen gerne lauschend, zu politischen Kniffen leicht benutzbar, bei jeder günstigen Gelegenheit zu Revolten greifend. Es ist die ganze Peinlichkeit des Pauperismus, wie sie nicht bloss den Menschenfreund, sondern auch den Politiker mit Sorge erfüllen muss.

Das Übel war im Wesentlichen immer da; es ist nur grösser geworden und wird tiefer und schmerzlicher gefühlt als früher: Erstens, weil die Portion, welche von den Gesammterzeugnissen aller Arbeit auf den sich verdingenden

Arbeiter fällt, einen immer kleineren Bruch des Ganzen darstellt, oft einen kleineren sogar, als damals, wo der Arbeiter ganz oder halb unfrei war. Zweitens, weil sein Arbeitselend mit seinen politischen Freiheiten und Rechten grell contrastirt. Und drittens, weil ihn die fortschreitende Aufklärung immermehr aus dem Zustand gewohnheitsmässiger Bedientenhaftigkeit und kritikloser Leidensgeduld hinausgehoben hat. Die Arbeiter finden es nicht mehr selbstverständlich und gerecht, dass sie arbeiten und dabei mehr oder weniger darben sollen. Sie kritisiren und forschen den Ursprüngen ihrer Noth nach. Man sagt ihnen, ihre Lage sei die unabwendbare Folge der dynamischen Superiorität des Kapitals, diese aber sei die Folge hervorragend tüchtiger Leistungen und der Sparsamkeit. Wenn sie näher zusehen, finden sie noch sehr viel andere Quellen dieser Übermacht. Die Meisten besitzen sie nicht ausschliesslich auf Grund von Arbeit, sondern ererben den Grundstock nach dem Rechte der Blutsverwandtschaft. Selbst wenn die Arbeiter dieses Recht anerkennen, — was sie sehr oft nicht thun; und es lässt sich ja auch wirklich Manches dagegen erinnern (wovon jedoch später) — so stossen sie bei näherer Analyse auch der ererbten Besitzthümer oft auf ganz andere Dinge, als auf Arbeit und Verdienst; sie stossen auf allerhand in Zufall und Gewalt wurzelnde Begünstigungen, wie sie glückliche Conjuncturen, erste Occupationen, Räubereien, Verjährungen, Sclaverei, Hörigkeit, Frohnden, Steuerfreiheiten, Privilegien, Monopole u. s. w. darstellen. Und wenn man ihnen sagt, dass die privatkapitalistische Productionsweise bei freier Concurrenz die Productivität auf das höchste steigere und insofern die Grundbedingung aller Culturentwickelung sei, so setzen sie dem Ersten die Verkehrsstockungen und Handelscrisen und dem Zweiten die Frage entgegen, was ihnen eine Cultur für Rücksichten auferlegen könne, von deren Segnungen sie selbst doch so gut wie ausgeschlossen seien.

Es ist natürlich, dass diejenigen, welche von dem Elend des Pauperismus am empfindlichsten betroffen werden, den

Blick isolirt auf ihre Lage und die mögliche Besserung derselben geheftet, sofort — nach Menschenart — sich dasjenige Ideal ausmalen und gern ausmalen lassen, das alle Mängel, die sie sehen und fühlen, beseitigt zeigt. Wenn eine weitschauende Oberbehörde auf Grund organisirter Anmeldungen alle Bedürfnisse so verrechnete und die Arbeiten so zweckgemäss austheilte, dass niemals Überproduction einträte, so würde der Fall nicht vorkommen, dass plötzlich Tausende von Arbeitern hülflos auf dem Pflaster sässen. Und wenn dann diese Centralstelle ausserdem im Besitze aller Productionsmittel wäre und so viel Einsicht in den „wahren" Werth der erzeugten Güter hätte, dass sie jede Anstrengung adaequat zu belohnen verstände, so verschwände die schreiende Ungerechtigkeit, die in dem Missverhältniss zwischen dem Verdienst des Kapitalisten und Unternehmers und dem Lohn des Arbeiters besteht. Warum sollte nicht z. B. die Staatsregierung, die jetzt schon eine mächtige Arbeitgeberin und Auslohnerin ist, diese weitschauende Vertheilerin und werthgemässe Vergelterin der Arbeiten sein können? Warum sollte sie nicht auch für Fälle der Noth, Krankheit und Invalidität Unterstützungsapparate constituiren können?

Dass diesen „socialistischen" Ideen nicht bloss Consequenz, sondern auch eine gewisse Berechtigung innewohne, kann Niemand leugnen. Manche Einwendungen dagegen sind sogar völlig bedeutungslos, ja böswillig oder heuchlerisch. Wenn man z. B. sagt, das System frevle gegen die „Heiligkeit des Eigenthums", so ist das „Eigenthum" weder in seinem Ursprung durchweg so respectabler Natur, noch kann man die zu seiner Cumulirung mitwirkende traditionelle Erbordnung für so absolut vernünftig und gemeinnützig erachten, noch ward es factisch jemals so heilig gehalten, dass nicht immer wieder die Frage erlaubt wäre, ob es nicht im Interesse der Gesellschaft, unter deren Schutze es allein hat wachsen können, zum Theil abzulösen, zum Theil zu nehmen wäre.

Ein verwandter Einwand betont die Unantastbarkeit „erworbener Rechte"; indessen keine Gemeinschaft hat bisher positive Rechte, welche der Wohlfahrt des Ganzen gefährlich geworden waren, dauernd und unbedingt respectirt.

Ein anderer Einwand ist zärtlich für die sogenannte „Freiheit" eingenommen. So sehr man zugeben kann, dass keine Freiheitseinschränkung stattfinden sollte, die nicht jeder Einsichtige und persönlich Uninteressirte im allgemeinen Interesse wünschen muss, — denn nichts ist ergiebiger, fast nichts unentbehrlicher als die Freiheit —; ferner dass es unerträgliche, culturfeindliche Zwangsformen und Abhängigkeiten gibt; endlich dass man gewissen Regierungen gegenüber mit dem Aufgeben von Freiheiten sehr vorsichtig sein muss: so ist doch andererseits erstens überhaupt keine Rechtsordnung denkbar, welche nicht die individuellen Freiheiten und Begierden zu Vortheil der Gesammtheit irgendwie mit Zwang und Schranken belegte; zweitens ist es auch prinzipiell nicht abzusehen, weshalb irgend etwas dem precären Gutdünken der Einzelnen überlassen werden sollte, was zu regelmässigeren Erfolgen im Interesse Aller führt, wenn es nach Gesetzen erzwungen wird; und endlich, weshalb eine Staatsregierung, die wirklich, wie sie soll, erhaben über allen Klassen- und Standesselbstsuchten steht, die Leiden, welche einzelne Schichten der Bevölkerung vor anderen bedrücken, nicht von sich aus zu lindern versuchen sollte.

Gewöhnlich werden die klagenden Arbeiter — und es ist auch das Einfachste und zugleich der persönlichen Würde Entsprechendste, worauf man verfallen kann — an die Selbsthülfe verwiesen. Man sagt ihnen: Sparet, verbindet Euch zu Darlehns-, Vorschuss- und Hülfscassen, zu Consum-, Productiv- und Bildungsvereinen, so werdet Ihr allmählich doch einige Schritte vorwärts kommen! Vielleicht könnt Ihr dann wenigstens Euren Kindern eine bessere Ausrüstung für's Leben bereiten. Die grossen Vermögen zerrinnen wieder in der Hand erschlaffter Nachkommen; schon Eure Kinder und Enkel befinden sich möglicher Weise an der Stelle derer, die Ihr jetzt beneidet.

So wenig geleugnet werden kann, dass mit Vorschlägen dieser Art allerdings einige Schritte nicht bloss zur Verbesserung der materiellen Lebenslage, sondern auch der sittlichen Erziehung der untern Volksklassen gethan werden können — und sie sind in soweit auch dann nicht von der Hand zu weisen, wenn noch ein Mehreres möglich sein sollte —, so reichen sie doch weder aus, um die gährende Unzufriedenheit zu beschwichtigen — sie erscheinen den Bedrängtesten oft sogar wie ein Hohn auf ihre verzweifelte Lage —, noch vermögen sie die Begünstigten von dem Vorwurf zu befreien, die Arbeit Anderer zum Theil unvergolten zu lassen. Übrigens setzen sie schon eine sittliche Selbstherrschaft voraus, die in den bezüglichen Volksschichten schwerlich in hinlänglicher Ausbreitung regelmässig zu finden sein dürfte.

Auch Strike - Associationen helfen nicht durchgreifend. Sie können zwar vorübergehend den Unternehmer bewegen, den Lohn aufzubessern; aber die Concurrenz zwingt ihn, und wo sie ihn nicht zwingt, nimmt sie sein Erwerbstrieb immer wieder zum Vorwand, bei erster günstiger Gelegenheit wieder auf den status quo ante zurückzugehen. Und dehnten sich selbst dergleichen Vereine über ein ganzes Reich aus, und träten sie zu einem solidarisch verknüpften nationalen Bunde zusammen: die kapitalistische Übermacht, die Klassenselbstsucht und die Nothwendigkeit des internationalen Verkehrs lassen keinen dauernden Erfolg aufkommen. Entsprechende Contre-Associationen der Arbeitgeber würden den Anprall abzuwehren wissen. Man kann durch gewaltsam erhöhte Löhne nationale Industrieen exportunfähig machen und ruiniren; man kann aber nicht der Macht des Capitals und den Gesetzen der Concurrenz haltbare Siege abtrotzen. So treibt der Weg der Association und Selbsthülfe schliesslich zur internationalen Arbeiterverbrüderung. Aber sie würde, wenn sich nicht inzwischen die Regierungen in's Mittel legten, internationale Kapitalisten- und Unternehmerassociationen hervorrufen: und die Sache wäre wieder dieselbe. Die fernschauendsten

und resolutesten Führer der Arbeiterpartei glauben daher nur noch von einer Revolution, von einem Umsturz der ganzen bisherigen Gesellschaftsordnung Erfolg versprechen zu können und rathen, denselben sofort auch vorzubereiten.

Diese Wendung aber ist nicht bloss in hohem Grade culturgefährlich, sondern im Grunde auch illusionär. Einer der edelsten Socialisten der vergangenen Generation (Rodbertus) hat einmal gesagt, die Menschheit werde ihren Zug durch die Wüste wohl noch lange fortzusetzen haben, bis sie das gelobte Land gerechter Lohnvertheilung erreiche. Wir glauben es auch; denn dieses gelobte Land gehört zu den unendlichen Zielen. Die Anweisungen der gegenwärtigen socialistischen Revolutionäre führen nicht durch eine Wüste, sondern durch das Chaos. Die werthvollsten Bestandstücke der Cultur würden unter Strömen von Blut und Bergen von Trümmern begraben werden, wenn das Proletariat den angekündigten „Sprung" aus der „Nothwendigkeit" in die „Freiheit" thäte[1]). Statt die reichen Schätze, die wir besitzen, zu noch productiverer Anlage und zu gerechterer Vertheilung zu bringen, würde es nur Massen dieser Schätze selbst zerstören. Wir müssten den zurückgelegten Weg zum Theil noch einmal durchlaufen, um wieder anzukommen da, wo wir sind[2]). Gewalt würde sich kriegerisch gegen Gewalt setzen. Der „Schrecken" würde herrschen. Usurpatoren und Dictatoren würden allmählich Ruhe und Ordnung herstellen. Und wir könnten sehen, wie wir auch nur die alte Productivität, Gerechtigkeit und Cultur zurückgewinnen möchten. Wir müssen, ehe wir uns so grässlichen Möglichkeiten überlassen, schlechterdings versuchen, den berechtigten Erwartungen der Bedrückten innerhalb des bisherigen Rahmens staatlicher Organisationen und auf dem Wege des Friedens, der Gesetze und der Reform Erfüllung zu verschaffen.

---

[1]) Vgl. F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 228 ff.

[2]) Vgl. o. S. 349.

Man kann niemals wünschen, den privatkapitalistischen Betrieb auf dem Boden der freien Concurrenz ganz aufzuheben. Derselbe muss abgesehen von den Fällen, wo die Socialisirung und Verstaatlichung aus andern Gründen zu scheuen ist[1]), für alle diejenigen Industrien durchaus bestehen bleiben, welche auf den internationalen Markt angewiesen sind. Es ist unmöglich, Staatsunternehmungen so productiv zu machen, wie es der Wettbewerb mit gegenstehenden grossartigen Privatindustrien verlangt. Eine Nation, die hier mit Verstaatlichungen vorgehen wollte, müsste sich nothwendiger Weise selbst schädigen. Sie kann weder Regierungen noch Arbeitern gestatten dies zu versuchen.

Was die Bestrebungen der Arbeiter überhaupt angeht, so kann ihnen ebenso wenig wie andern Gesellschaftsklassen erlaubt werden, ihre singulären Interessen über die Rücksicht auf die Sicherheit, Kraft und Wohlfahrt des Staates zu setzen und in diesem Sinne zu agitiren. Sie müssen so gut wie wir Andern auch erwägen, ob die intendirten Reformen nicht mehr allgemeine Nachtheile als Vortheile im Gefolge haben. Sie müssen sich nicht als principielle Feinde der staatlichen Ordnung und des ruhigen Fortschritts geriren. Sie dürfen nicht ausschliesslich den Neid und die Begehrlichkeit, nicht ausschliesslich die Magenfrage, sozusagen das Thier in ihnen, sprechen lassen. Sie müssen von dem beliebten Entweder — Oder ablassen. Es kann sich nicht darum handeln, die socialistischen Träume voll zu verwirklichen, sondern nur um das menschenmögliche und culturförderliche Maass. Es handelt sich von Fall zu Fall um Zweckmässigkeit und Bewährungsaussichten. Die Arbeiter müssen nicht Alles, sondern Etwas erwarten: allen Wünschen und Ansprüchen zu genügen, wird niemals möglich sein. Und sie müssen nicht überhaupt Alles von aussen erwarten. Sie müssen sich selbst Zucht und Entsagung auferlegen. Sie dürfen nicht diejenigen Mittel der

[1]) Vgl. o. S. 375.

Aufbesserung ihrer Lage, welche in der eigenen Ökonomie und Rührigkeit und in der erlaubten Association begründet liegen, als zu unbedeutend entrüstet von der Hand weisen. Sie müssen die allgemeinen Culturgüter, an deren Erhaltung und Mehrung wir arbeiten und die in Etwas ja auch ihnen zu Gute kommen und sich ihnen fortschreitend noch mehr aufthun werden, respectiren lernen. Sie können nicht erwarten, dass wir cynische Gleichgültigkeit, ja erbosste Feindseligkeit mit liebevoller Theilnahme lohnen.

Aber freilich nicht bloss die „Armen“ haben sociale Pflichten. Die besser Situirten haben sie natürlich erst recht, sie achten aber leider oft die verständlichsten nicht.

Es ist an erster Stelle zu wünschen, dass sie gewisse (nicht in der „Natur“, sondern in der Humanität wurzelnde) Grundrechte prinzipiell anerkennen und ihre Durchführung für eine unumgängliche Verbindlichkeit der Gesellschaft erachten. Solche sind etwa: Es darf kein Mensch im Staate unverschuldet verhungern. Jeder muss den nothwendigsten Lebensunterhalt — derselbe wird sich ärztlich feststellen lassen — erlangen können. Findet er ohne seine Schuld[1]) keine ihn soweit nährende Arbeit, oder ist er unfähig, so viel zu arbeiten, so muss er, falls er nicht von eigenen Kapitalien zehren kann, so lange und so weit unterstützt werden. Es ist ferner anzustreben erstens, dass ein redlicher Arbeiter nicht bloss satt und im Stande erhalten werde, seine Arbeit im gesellschaftlichen Nutzen fortzusetzen, sondern dass er auch gewisse, nur relativ entbehrliche Existenzbedürfnisse zu befriedigen vermöge; zweitens dass den Kindern der Armen die Lebensbahn und die Lebenschancen so frei und mit den Andern so gleich als möglich gemacht werden.

Das Letztere ist übrigens nicht bloss im Interesse der Arbeiter, sondern in dem der Gesellschaft selbst. Es ist im socialen Interesse, dass Jeder möglichst seinen Fähig-

[1]) Zur Schuld gehört aber auch die Richtung der Anstrengung auf das gesellschaftlich Werthlose. Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 334 f.

keiten gemäss beschäftigt und seiner Leistung entsprechend belohnt werde; wer also freilich nicht mehr gelernt hat, als für die Bethätigung seiner Körperkraft im mechanischen Dienste taugt, der hat allerdings nur jene niedrigste Auslohnung zu fordern, die ihn, so lange er arbeitet, vor dem Hunger bewahrt. Aber es ist ebenso im Interesse der Gesellschaft, im Interesse ihrer höchstmöglichen Productivität ist es, wie ihrer Gerechtigkeit, dass der Talentvolle, mag er der Sohn eines Ministers oder eines Tagearbeiters sein, in der Regel diejenige Ausbildung finde, welche ihn für den gesellschaftlichen Dienst so geschickt und folgeweise seine Laufbahn so aussichtsreich als möglich macht.

Damit diese Postulate zur Erfüllung kommen, dazu ist nöthig, dass entweder die durch die gegenwärtige Rechtsordnung und die kapitalistische Productionsweise Bevorzugten sich zu Thaten der Entsagung und Liebe entschliessen, einer Liebe, die übrigens doch nur eine nachhelfende, ausgleichende Gerechtigkeit ist[1]; oder dass eine über den Klassen in selbstloser Theilnahme für die Wohlfahrt Aller waltende Regierung mit Zwangsmaassregeln vorgehe[2].

Der Aufwand, den die bezüglichen Einrichtungen in Anspruch nehmen, muss an erster Stelle von der Industrie selbst getragen werden. Da sie factisch in ihrer Totalität günstiger producirt als früher, so muss sie als solche auch für die Besserstellung der ihr Dienenden sorgen. Soweit sich dieselbe angesichts der Concurrenzgefahren durch die einzelnen Industriellen nicht direct leisten lässt, müssen dieselben — freiwillig oder unter staatlichem Zwange — zu solidarisch haftenden Vereinigungen zusammentreten; vielleicht so, dass zunächst jeder Gewerbskreis für sich steht und danach die zusammengehörigen, vielleicht zuletzt alle sich verbinden. Mit minimalen Beiträgen wird man — mindestens von einem gewissen Lohnsatze aufwärts — auch die Arbeiter selbst heranziehen können. Der Staat aber

[1]) Vgl. Kant, Kr. d. prakt. Vern. (WW. VIII, 304, Anm.), Metaph. Anfangsgr. d. Tugendl. (a. a. O. IX, 315).

[2]) Vgl. o. S. 379; Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 135 ff.

hat nicht noth, sich weiter einzumischen, als dass er die Einrichtung der nothwendigen Versicherungs- und Hülfskassen veranlasst und sicher stellt. Die Beihülfen, die die Communen und der Staat den actionsfähigen Arbeitern wirklich zu gewähren haben, bestehen in zweckmässigen Unterrichtsorganisationen und in humanen Steuergesetzen.

Der Elementarunterricht muss frei sein; und für die höheren Stufen muss nicht bloss durch liberale (aber wohlangebrachte) Schulgelderlasse und Stipendien, sondern auch durch gut organisirte Übergangsmöglichkeiten dem wirklichen Talente, das productiv zu werden verspricht, die Bahn so offen als möglich gemacht werden: wie andererseits unfruchtbaren Aspirationen entgegenzutreten ist. Die Schulrectoren könnten in dieser Beziehung eine doppelte Befugniss erhalten. Erstens: an geeigneten Stellen des Cursus jedes Jahr auf Vorschlag des Classenlehrers und nach Anhörung der Lehrerconferenz und unter Zustimmung der Eltern eine im Maximum gesetzlich normirte Anzahl von vorzüglichen Zöglingen der Schulbehörde für den Besuch höherer Unterrichtsanstalten zu empfehlen; zweckmässig eingerichtete Übergangsklassen würden die zusammengehörigen Gruppen für die neue Laufbahn vorzubereiten haben. Die Kosten für hervorragend talentvolle Kinder armer Eltern trägt die Gemeinde, resp. der Staat. Entsprechend müssen aber auch zweitens Leiter höherer Institute befugt sein, erwiesen ungeeignete Elemente gleichfalls unter Einhaltung eines regulären Instanzenzuges in niedere Schulorganismen abzusetzen[1]).

Am Ende jeder der allgemeinen Bildung gewidmeten Schule muss ein vor der Behörde zu erstellendes Abgangsexamen stattfinden. Auch am Ende der Volksschule[2]). Der Staat hat von Jedem mindestens die Absolvirung der Volks-

[1]) Vgl. o. S. 369 f.

[2]) Vgl. den Aufsatz von Rümelin in der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaft 1868, S. 311 f.: Über das Object des Schulzwangs, wieder abgedruckt in seinen Reden und Aufsätzen, N. F. 1881, S. 473 ff.

schule zu verlangen; ihr Besuch ist obligatorisch. Doch werden Substitutionen durch Stufen anderer Schularten zugelassen. Wer mit 12 Jahren das Volksschulziel noch nicht erreicht hat, mag bis zum absolvirten 14. Jahre sitzen. Nur im Falle wirklicher Nützlichkeit und nahe bevorstehenden Abschlusses werde er noch länger festgehalten. Sonst mag er nunmehr — mit dem Vermerke, dass er das Ziel der Volksschule nicht erreicht habe — entlassen werden. Er wird schwerlich, wenn er kein ererbtes Vermögen besitzt, jemals über die niedrigste Arbeiterclasse emporkommen; er wird sich nicht wundern können, wenn seine gesellschaftlichen Leistungen nur kümmerlich ausgelohnt werden; er wird ererbtes Vermögen schwerlich vergrössern, wahrscheinlicher bald verthun.

Was die Steuern angeht, so ist es Sache der Gerechtigkeit, dem armen Manne überhaupt nur eine geringe Quote der Gesammtsteuer zuzumuthen. Dazu gehört, dass man keine indirekten Steuern erhebe, die ihn an erster Stelle belasten. Indirekte Steuern können überhaupt nur so weit zugelassen werden, als die Erhebungsbequemlichkeiten, die sie bieten, die Nachtheile, die sie im Gefolge haben, überragen. Von einer Steuer zu Gunsten der „Enterbten der Gesellschaft" gleich nachher!

Industrien, die ausschliesslich dem Privatbedürfniss dienen, staatlich zu schützen und zu subventioniren, kann in regulären Fällen nicht Zweck einer vernünftigen Socialpolitik sein. Ein Staat fährt als solcher wirthschaftlich im Ganzen dann am besten, wenn diejenigen einheimischen Arbeitszweige, welche auf dem Weltmarkte Aussicht auf Erfolg haben, sich entwickeln, und wenn diejenigen Erzeugnisse, welche man anderswoher billiger beziehen kann, im Inlande lieber nicht producirt werden. Aber bei dem ewigen Schwanken der Productions- und Transportverhältnisse kann es zeitweilig vorkommen, dass man eine augenblicklich in Bedrängniss gerathene oder eine hoffnungsreich aufstrebende Industrie im Interesse der Gesammtheit durch Schutzzölle oder direkte Subventionen unterstützen muss. Auch dies kann vorkommen, dass man notorisch uneinträgliche Landesgewerbe, wie den bäuerlichen Ackerbetrieb, über Wasser zu halten sucht aus politischen Gründen; entweder um nicht in gefährlicher Weise vom Auslande abhängig zu werden[1], oder weil die Gesundheit der gesellschaftlichen Organisation es zu erheischen scheint. Drittens ist auch dies möglich, dass man aus Billigkeitsrücksichten einem durch plötzliche Missstände ruinirten nationalen Gewerbe den Übergang zur Auflösung erleichtert; denn allerdings, was sich im Wettkampfe nicht von selbst zu halten vermag, und was ohne innere und äussere politische Gefahren besser vom Auslande bezogen werden kann, das soll man in der Regel nicht mit allgemeinen Opfern im Lande zu stützen suchen. —

Die eigentliche sociale Liebesthätigkeit richtet sich auf alle Fälle unversicherter Noth auf Grund totaler oder partialer Arbeitslosigkeit oder Arbeitsunfähigkeit; insbesondere auch der verschuldeten, wenn nur jetzt nicht mehr abstellbaren; d. h. auf die Fälle der Arbeitsstockung, der Krankheit, der Invalidität, des Siechthums, des Alters u. s. w. Parlamentarische Oppositionsparteien, welche aus Misstrauen gegen eine in dieser Richtung vorgehende Staats- (oder Communal-Regierung) die Geldmittel glauben versagen zu müssen, müssen — schon im eigenen Interesse — es sich zur Aufgabe machen, baldmöglichst auf dem Wege der freien Association Ersatz zu bieten[2].

Sobald der Staat direkt oder durch seine Delegirten im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit und helfenden Liebe zu functioniren beginnt, so muss er, um die Kosten zu decken, neben der Fundamentalsteuer (ich verstehe darunter die progressive Einkommensteuer), welche der selbstverständliche Tribut für seinen dem Erwerbe zugewandten Schutz ist, vor Allem diejenige Steuer in's Auge fassen, welche an der Stelle einsetzt, wo den Meisten die Begünstigung

[1]) Vgl. o. S. 364 f.
[2]) Vgl. o. S. 365 f.

zuwächst, die ihnen eine dauernde Überlegenheit im Lebenskampfe verschafft, eine Überlegenheit, welche der weniger Glückliche in der Regel nie völlig einzuholen vermag. Ich meine den Fall des Erbgangs. Der Tod fordert gleichsam dazu auf, den Besitzstand zu Gunsten der sogenannten „Enterbten“ der Gesellschaft zu revidiren [1]).

Es kann ja keinem Verständigen beikommen, durch Erbschaftsordnungen zu Gunsten der Ausgleichung werthvollere sociale Kräfte und unumgänglichere Aufgaben schädigen, z. B. den Erwerbstrieb schwächen oder die berechtigte Fürsorge für den gesicherten Unterhalt der Angehörigen und Pflegebefohlenen oder die Impulse der Dankbarkeit gemeingefährlich beeinträchtigen zu wollen. Aber es lässt sich auch, ohne solche Gefahren heraufzubeschwören, an der bezeichneten Stelle Vieles und jedenfalls sehr viel mehr als bislang thun. Man wird bei nicht bedeutender Hinterlassenschaft unversorgte Kinder und Ehefrauen ja natürlich ganz steuerfrei lassen müssen. Aber daneben sind Ausschliessung der Intestaterbfolge entfernter Verwandter, progressive Besteuerung nach Abstufung der Verwandtschaftsgrade und der Grösse der Vermögen, endlich zweckmässige Beschränkungen der Testirfreiheit auf Bruchtheile des Ganzen recht wohl möglich; und was davon politisch und national-ökonomisch möglich ist, sollte auch aus Klugheit und Gerechtigkeit geschehen. Jedenfalls „beruht ein Erbrecht, welches nur die Thatsache der Blutmischung in irgend welcher beliebigen Verdünnung zur Grundlage hat, auf einer weder in Volkswirthschaft noch Moral genügend zu rechtfertigenden Grundlage“ [2]). Und so werthvolle Bestandstücke der gesellschaftlichen Ordnung Familienzusammenhang, Freundschaft und Erkenntlichkeit sind: sie können das Bestimmungsrecht über die vererbbaren Güter nicht

[1]) Dieselben an anderer Stelle und aus andern Mitteln, etwa aus den Erträgen eines Monopols, z. B. des Tabacksmonopols zu entschädigen, ist eine der merkwürdigsten *μεταβάσεις εἰς ἄλλο γένος*, auf welche politische Künstelei gerathen kann.

[2]) Scheel, Erbschaftssteuern und Erbschaftsreform², S. 38.

allein in der Hand haben. Der Staat, unter dessen Schutz allein die grossen Vermögen aufgesammelt werden, muss beim Todesfalle im Interesse der gesellschaftlich Benachtheiligten sich als Concurrent der Familie und der Freunde des Erblassers betrachten; er muss einen Theil der Erwerbungen als sein Eigenthum reclamiren. Er mag dabei dem Testator die Möglichkeit offen lassen, durch freie Vermächtnisse an öffentliche, im Dienste der ausgleichenden Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit functionirende Stiftungen die staatlichen Steueransprüche zu quittiren: aber gewinnen muss die Gesammtheit, wenn Reiche dem allgemeinen Menschenschicksal, dem Tode erliegen. Wie viel Verfügungsfreiheit man auch dem Sterbenden über die Zukunft noch gestatten will: mehr Recht muss behalten das Leben als der Tod, und die Gesammtheit mehr als der Einzelne. Sie kann die Freiheit und das Eigenthum, sie kann auch das Testir- und Erbrecht nur achten und zuerkennen, weil und soweit als es — nicht jeden einzelnen Fall besonders betrachtet, sondern soweit es im Gesammtüberschlag, nach Wahrscheinlichkeit und in der Regel — i h r n ü t z t: nützt für die Entwickelung der Culturinteressen, so gut sie dieselben versteht. Das Ganze ist mehr werth als der Theil, die Gesellschaft in der Totalität ihres Daseins und ihrer Zukunft mehr werth als der Einzelne, mehr werth, als der gegebene Moment und die Vergangenheit. Da es im Ganzen der gesellschaftlichen Wohlfahrt nachtheiliger ist, wenn die Armuth und das Elend um sich greift und mit Explosionen droht, als wenn die höchste Cumulirung der Privatvermögen — nicht überhaupt, sondern nur soweit der Erbgang dazu mitwirkt — gehemmt wird, so muss das Letztere zum Zweck der Überwindung des Ersteren geschehen.

Wir gestehen dem S t a a t e im P r i n c i p das Recht zu, alle diejenigen Freiheitseinschränkungen und Besitzbelastungen aufzulegen und mit Zwangsmaassregeln durchzusetzen, welche gesellschaftlichen Nutzen, d. h. einen Überschuss von Vortheilen über Nachtheile gewähren. Man

kann auch keiner factischen Regierung in dieser Beziehung Alles vorenthalten oder versagen wollen. Der staatliche Zwang ist eben in manchen Hinsichten sogar nützlicher als die Zurückdämmung misstrauenswerther Gewalthaber. Aller Zwang aber muss letzten Zieles die Tendenz haben, sich überflüssig zu machen. So kann man als ein Ideal denjenigen Zustand in's Auge fassen, wo der Zwang und die sociale Erziehung die Menschen dahin gewöhnt hat, Entsagungen und Beiträge, deren die Gesellschaft zu ihrer geordneten und sittlichen Lebensführung bedarf, aus freier Neigung, so zu sagen von selbst zu leisten. Je mehr Private in edlem Gemeinsinn, je mehr gemeinnützige Vereine, je mehr internationale Verbrüderungen die Functionen der das Lohnsystem des sich selbst überlassenen Verkehrs ergänzenden Gerechtigkeit und Liebe übernehmen, je mehr auf demselben Wege für die nationalen Bedürfnisse und die Erhöhung des Culturstandes im Allgemeinen geleistet wird, um so mehr kann der Staat, nachdem seine Thätigkeit bisher fortschreitend gewachsen ist, in rückgewandter Entwickelung sich wieder zurückziehen; um so entschlossener kann man auch lästige, culturwidrige Parteiregierungen auf engere Wirkungskreise einschränken.

Am dringendsten dürfte die Nothwendigkeit des Rückzuges staatlicher Einmischung und Zwangsgewalt zu Gunsten freier Bethätigung den religiösen Dogmen und Culten gegenüber sein.

Dass in Beziehung auf unser Verhältniss zum Unendlichen und Übersinnlichen die Mehrzahl der Menschen einmal von einer positivistischen Resignation ergriffen werden sollte, ja dass auch nur beträchtlichere Schichten der gebildeten Gesellschaft sich dabei beruhigen sollten, die Gesetzmässigkeiten des Warnehmbaren immer tiefer zu durchdringen und immer sicherer zu fixiren, um demnächst die gewonnene Erkenntniss im allgemeinmenschlichen Interesse immer fruchtbarer zu machen: das ist wohl in absehbarer Zeit nicht zu erwarten. Nicht bloss die Macht der Tradition und Gewohnheit, nein: die menschliche Durch-

schnittsnatur selbst, wie sie sich bis jetzt offenbart hat, scheint solcher Wendung entgegenzustehen. Es wird vielleicht immer Menschen geben, die, am Sichtbaren, Vergänglichen, Unvollkommenen und Relativen keine ausreichende Befriedigung findend, in ahnungsvoll gläubiger oder gar schwärmerischer Sehnsucht ihr Herz zum Absoluten, Ewigen und Jenseitigen erheben und den aus dieser Richtung kommenden „Offenbarungen" gern ihr Ohr leihen.

Aber Eins scheint der Gang der Religionsgeschichte selbst wie einen natürlichen Abschluss zu fordern, nämlich dass die auch sonst wohl gehörten, seit dem amerikanischen Emanzipationskampfe aber unendlich oft wiederholten Sätze von der Glaubens- und Gewissensfreiheit und der Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnisse [1]) unter allen Culturvölkern allmählich zur vollen Wahrheit werden.

Nachdem der moderne Staat erst einmal neben Einer National-, Landes- oder Regierungs-Kirche mancherlei Dissidenten oder zwei oder drei Confessionen in völliger Gleichberechtigung nebeneinander hat zulassen und in Folge davon sich selbst auf eine über diesen verschiedenen Bekenntnissen stehende allgemeinere und abstractere Form des Christenthums hat zurückziehen müssen [2]), können ihm die dialektisch nothwendigen weiteren Schritte weder erspart werden noch aber auch besondere Bedenken erregen.

Der Glaube ist in verschiedene Bekenntnisse auseinandergetreten, der religiöse Eifer überhaupt in den Herzen vielfach erloschen; und ein heftiger Kampf ist zwischen aller kirchlichen Dogmatik und der historischen und philosophischen Wissenschaft entbrannt. Der Staat verfährt nur rationell und der Culturentwickelung völlig zuträglich, wenn er, anstatt immer wieder einer unduldsamen Orthodoxie die oberste Kirchenleitung in die Hand zu drücken, in allen Glaubens- und Kultussachen seine völlige Incom-

[1]) Vgl. G. Bancroft, History of United States, IX, 2. ed. 1866, p. 272 ff.
[2]) Vgl. J. Rüttimann, Kirche und Staat in Nordamerika, 1871, § 11.

petenz erklärt. Er kann die mittelalterliche Function eines Beschützers, Hortes und Berathers der Kirche unmöglich länger ausüben. Er kann unmöglich von sich aus bestimmen wollen, was Wahrheit sei. Er muss sich unparteilich stellen. Er muss nicht bloss allen christlichen, er muss auch unchristlichen Glaubens- und Kultusformen, er muss selbst denjenigen Personen, welche an gar keine geoffenbarte Religionslehre glauben können und gar keinen Kultus ausüben mögen, — und die Zahl derselben wächst zusehends — Freiheit und staatsbürgerliche Rechte gewähren. Er muss schon jetzt als Ziel aller Kirchenpolitik einen Zustand in's Auge fassen, in welchem in gleicher Weise Gläubigen wie Ungläubigen gestattet ist, sich zu Associationen und Korporationen mit dem Character „juristischer Persönlichkeit" zusammenzuschliessen, sich untereinander zu Verhaltungsweisen zu verpflichten, sich eine Gesellschaftsverfassung zu geben, Vermögen zu erwerben, Institute zu gründen, Propaganda zu machen u. s. w.: vorausgesetzt, dass weder jene noch diese etwas unternehmen, was den socialen Frieden, die öffentliche Ordnung und Sicherheit oder die Rechte Privater beeinträchtigt.

Der Staat muss ferner jede Bestrebung begünstigen, die darauf gerichtet ist, den freien Glauben der Laien in der Kirchenorganisation zum Worte und zur lebendigen That kommen zu lassen; nur auf diesem Wege ist Hoffnung, den Kirchen zeitgemässe Reformen zuzuführen und ihre Leitung den Händen culturfeindlicher Fanatiker zu entwinden. Der Staat muss völlig darauf verzichten, irgend Jemand zu religiösen Bethätigungen anzuhalten oder das Ausbleiben solcher mit direkten oder indirekten Nachtheilen zu belasten. Er mag den Un- und Andersgläubigen die Verpflichtung auferlegen, sich roher und spöttischer öffentlicher Kundgebungen über den Glauben und den Kultus ihrer Mitbürger zu enthalten, und ihre religiösen Zusammenkünfte nicht zu unterbrechen oder zu stören. Intoleranz und confessionelle Feindseligkeit muss er nicht aufkommen lassen. Aber innerhalb der allgemeingültigen staatsbürger-

lichen Grenzen und Gesetze (z. B. über die Bedingungen für die Bildung „juristischer Personen", über die Grenzen des von Instituten erwerbbaren Vermögens u. s. w.) muss der Glaube und seine gottesdienstliche Bethätigung frei sein[1]).

Wo die gesellschaftlichen Stimmungen und Gewohnheiten für eine solche Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche noch nicht günstig und reif sind, wird man langsam, vorsichtig schonend und maassvoll vorgehen müssen: aber das Ziel selbst muss man fest im Auge behalten, „niemals auf der eingeschlagenen Bahn zurückweichen, sondern jede Gelegenheit ergreifen, einen Schritt vorwärts zu kommen"[2]).

Ernstliche Schwierigkeiten können nur mit der katholischen Kirche erwachsen, so lange sie fortfährt, von den Jesuiten geleitet zu werden. Ihr Grundsatz, dass ausser der Kirche kein Heil sei, und verschiedene Verurtheilungen des Syllabus[3]), und nun gar das vaticanische Unfehlbarkeits-

---

[1]) Vgl. W. Sherlock, Church organisation. The constitution of the church in the United States of America, in Canada and in New-Zeeland, Dublin 1870.

[2]) M. Minghetti, Staat und Kirche, deutsche Übersetzung, Gotha 1881, S. 256. Inconsequenter Weise fordert derselbe (S. 181) im Anschluss an das preussische Gesetz vom 11. März 1873 für „das Amt von Dienern der Kirche und von Seelenhirten" staatlicher Seits die Auflage gewisser Studien und Examina. Indessen, so lange die „Seelenhirten" sich nur mit religiösem Unterricht und Dienst befassen, dürfte es der bezüglichen Kirchengemeinschaft selbst anheimzugeben sein, sich die ihr gut scheinenden Garantien der Vorbildung zu verschaffen. Erst wenn sie überhaupt Schule halten oder irgend welchen andern Unterricht ertheilen wollen, wird der Staat ihnen obligatorische Vorbereitungscurse aufzuerlegen haben.

[3]) Man denke z. B. an „Errores", wie: Civilis potestatis est definire, quae sint Ecclesiae jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat (XIX); Totum scholarum publicarum regimen ... debet attribui auctoritati civili ... (XLV); Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholae ... ac publica universim Instituta, quae litteris severioribus disciplinis tradendis ... sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiae auctoritate ... plenoque civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subjiciantur ... ad communium aetatis opinionum amussim (XLVII); Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia sejungendus est (LV); Philosophicarum rerum morumque scientia itemque civiles leges possunt

dogma widerstreben prinzipiell so sehr jeder socialen Duldung und nothwendigen Selbstbeschränkung, überschreiten aber auch das Gebiet des Glaubens und des Kultus in so hohem Grade, dass die Staaten, wenn sie die ganze Gemeingefährlichkeit dieser Anmaassungen erst ganz begriffen haben werden, falls der heilige Stuhl nicht zeitgemässer denken lernt, sich vielleicht allmählich zu internationalen Abmachungen und Collectivschritten werden verstehen müssen, um die Kirche auf das Gebiet der Religion zurückzudrängen, um in diesem sie aber auch dann vollkommen frei zu lassen.

Es ist möglich, dass diejenigen Recht haben, welche von einer radicalen Emancipation der Kirche vom weltlichen Arm, wozu natürlich auch der Verzicht auf staatliche Besoldung gehören müsste, die immer nur Abhängigkeit zur Folge hat, eine Auffrischung und Wiederbelebung des religiösen Glaubens selbst erwarten. —

Zu den nothwendigsten Ergänzungen der freien individuellen und associativen Thätigkeit, die der Staat im allgemeinen Interesse noch zu leisten hat, gehört die Fürsorge für Unterricht und Erziehung. Dass der religiöse Glaube für die Veredlung und Besserung des Gemüths höchst fruchtbar gemacht werden kann, leugnet Niemand. Aber den Kirchengemeinschaften die moralische Erziehung ganz zu überweisen, ist für den Staat doch unthunlich. Er kann es schon um derjenigen Eltern willen nicht, die gar keinem Bekenntniss angehören; zumal zu erwarten steht, dass die Zahl derselben noch beträchtlich wachsen wird, sobald erst jede directe und indirecte staatliche Begünstigung der Kulten aufhört. Und nothwendig ist es nicht, die Moral auf Religion zu bauen. Der Staat kann aber auch den religiösen Genossenschaften nicht einmal die moralische Bildung ihrer eigenen Angehörigen ganz überlassen. Die confessionelle Unterweisung hat immer die Neigung, Gegensätze hervorzutreiben und zu cultiviren, welche leicht zu Intoleranz

... a divina et ecclesiastica auctoritate declinare (LVII); Abrogatio civilis imperii, quo Apostolica Sedes potitur, ad Ecclesiae libertatem felicitatemque vel maxime conduceret (LXXVI).

und Feindschaft ausarten. Dem Staate muss nicht bloss daran gelegen sein, diesen Wirkungen ein Gegengewicht zu schaffen: ein solches bietet die Schule schon in dem Betrieb der säcularen Disciplinen überhaupt, z. B. der Geschichte; er muss auch im Interesse der eigenen Selbsterhaltung, um die Gesinnung der heranwachsenden Jugend in die sociale Organisation hinein zu gewöhnen, an allgemein verbindliche besondere moralisirende Schul-Einwirkungen denken. Dieselben werden auf die allen Kulten mehr oder weniger gemeinschaftlichen und bei den Besten der Zeit gangbaren Anschauungen und auf das, was unabhängig von jeglicher Offenbarung erfasst werden kann, zu basiren sein. Man kann sich etwa denken, dass ein nach paedagogischen Gesichtspunkten verfasstes Lesebuch in der Muttersprache, zusammen mit dem oben[1]) erwähnten natürlichen Katechismus die Unterlage der bezüglichen Anregungen und Belehrungen bildete. Dem individuellen Geschmack und Tact der Lehrer müsste dabei innerhalb des gegebenen Rahmens viel Freiheit gelassen werden.

Es ist selbstverständlich, dass nur eine geistig völlig freigewordene und zugleich ohne alle Selbstsucht und Parteilichkeit dem wahren Volkswohl und dem gesunden Kulturfortschritt ergebene Regierung solche Loslösung der officiellen Moral von aller Vermengung mit Glaubenssachen wird wagen wollen. Nur eine solche gibt aber auch die Sicherheit, dass sie den Unterricht nicht mit trügerischen Scheinwahrheiten und Sophismen fälschen werde.

Auf eine Erörterung der zweckmässigsten Organisation des staatlichen Unterrichts noch näher einzugehen, dazu empfinde ich hier keine Veranlassung[2]).

Der Staat greift jetzt nicht bloss in die Erziehungs- und Unterrichtsbemühungen seiner Glieder ergänzend ein; er muss, wie wir sahen, auch Kunst und Wissenschaft

[1]) Vgl. S. 368 Anm.

[1]) Vgl. vorläufig mein Buch „Der deutsche Aufsatz in den oberen Gymnasialklassen“, 2. Bd. 1875. S. III ff.

unterstützen, ja er muss selbst manche Functionen der ausgleichenden Gerechtigkeit und Samariterliebe übernehmen.

Sollte es je dahin kommen, dass die Familienväter, die Privatinstitute aller Art, die freien Vereinigungen und spontanen Stiftungen völlig genügten, um für den nöthigen Unterricht der Staatsbürger Sorge zu tragen, Kunst und Wissenschaft angemessen zu dotiren, den Bedürftigen helfend beizuspringen, so würde natürlich in demselben Maasse für den Staat die Nothwendigkeit aufhören, direkt sich mit diesen Sorgen zu befassen. Es ward bereits bemerkt, dass diejenigen, welche im Kulturinteresse schon jetzt diese Entlastung herbeizuführen wünschen, die Aufgabe haben, für die Erstellung der nothwendigen freien Substitute Sorge zu tragen. Sind Erziehung und Unterricht, Wissenschaft und Kunst, Industrie und Barmherzigkeit erst der Beihülfe des Staats völlig entwachsen, so kann es nicht fehlen, dass die frei unter seinem Schirm an den Kulturaufgaben arbeitenden Korporationen danach streben werden, über die staatlichen Grenzen fort in internationale Verbindungen und Verbrüderungen einzutreten.

Werden sich diese Associationen schliesslich nach Art der Doppelsterne oder nach Art unseres Planetensystems gruppiren? Wird ihr Schwerpunkt zwischen ihnen oder in einer Alles überschauenden, leitenden Centralstelle liegen? in einer Centralleitung, die, von allen staatlichen Rechtsordnungen völkerrechtlich anerkannt, geschützt und respectirt[1]), z. B. nach der wissenschaftlichen Seite die Functionen der Anregung, Direction und Belohnung übernähme, die jetzt zum Theil von Academien, zum Theil von den grossen völkerumspannenden Congressen, den geographischen, orientalistischen, astronomischen u. s. w. ausgeübt wird?

Niemand wird in dieser Beziehung eine Voraussage wagen mögen. Aber dies kann man erwarten, dass sollte solches Lebenscentrum der menschlichen Kulturarbeit sich erst einmal herausgebildet haben, ihm zwei andere Auf-

1) Vgl. o. S. 302 ff.

gaben, auf die uns unsere obigen Betrachtungen führten, wohl auch noch zufallen würden.

Wir setzten als Ideal der auf zweckmässige Arbeitstheilung gerichteten wirthschaftlichen Bewegung der Völker einen Zustand aus[1]), in dem die einzelnen Nationen nur diejenigen Productionen pflegten, für welche bei ihnen die Naturbedingungen am bequemsten und ergiebigsten lägen. Man könnte auch diese Arbeitstheilung von unserer Centralstelle aus geregelt denken. Die jeweiligen Massenbedarfe der wirthschaftlichen Einheiten würden bei ihr angemeldet und die Arbeitsaufträge von ihr an dieselben ausgetheilt. Solche Gliederung der Arbeit würde nicht bloss Überproductionen und Handelscrisen, sondern auch Kriege immer mehr verhüten.

Es liegt darum nahe, dieser Centralstelle auch das vielbesprochene Schiedsrichteramt im Conflict der Völker anzuvertrauen[2]).

Sie wäre demnach nicht bloss die oberste Leiterin der paedagogischen und wissenschaftlichen, der wirthschaftlichen und liebeswerkthätigen Gesammtarbeit der civilisirten Menschheit, sondern auch die völkerrechtlich sanctionirte Garantie des ewigen Friedens[3]).

Sie wäre — es bedarf kaum noch des Aussprechens — das völlig säcularisirte und modernisirte Analogon des mittelalterlichen Papstthums[4]). Der freien Forschung und den irdischen, menschlichen Interessen in den Dienst gegeben, würde sie doch die Fortbildung der Kultur (die wohlverstandene Moral mit eingeschlossen) mit demselben planmässigen Bewusstsein leiten, wie es die römische Kirche in ihren besten Zeiten erstrebt hat[5]). Sie wäre die Darstellung jener Harmonie von Gerechtigkeit und Liebe, die

1) Vgl. o. S. 364 f., 386 f..
2) Vgl. o. S. 304.
3) Vgl. o. S. 257 ff.
4) Vgl. o. S. 342 f., 393 f.
5) Vgl. A. Comte, Cours de philos. pos., Leç. 54.

wir Weisheit nannten[1]). Sie sendete ihre Emissäre in alle Welt, um da, wo es Liebe zu üben und Cultur zu pflanzen gilt, ihres Amtes zu warten.

Der Staat könnte ihren Delegirten nicht bloss ohne Bedenken die Erziehung der Menschen in die Hand geben; er könnte sich überhaupt ihr gegenüber auf die Rolle des Rechtsstaats zurückziehen.

[1]) Vgl. o. S. 291 ff.

Druck von W. Pormetter in Berlin C., Neue Grünstrasse 30.



VOLUME 3





Idealismus und Positivismus.

Eine kritische Auseinandersetzung

von

Ernst Laas.

Dritter Theil:
Idealistische und positivistische Erkenntnisstheorie.

BERLIN.
Weidmannsche Buchhandlung.
1884.

IDEALISTISCHE UND POSITIVISTISCHE ERKENNTNISSTHEORIE.

VON

ERNST LAAS.

BERLIN.
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.
1884.

Inhaltsverzeichniss.

Drittes Buch.

Idealistische und positivistische Erkenntnisstheorie.

Einleitung.

Erstes Capitel.

Auseinandersetzung mit dem ausserkantischen (platonisirenden) Idealismus.

Einleitung.

I. Stellung der positivistischen Erkenntnisstheorie zu Platon und Kant. Gliederung des Stoffes.

Es entspricht dem historischen Thatbestand wie der Bedeutung der Sache, wenn eine positivistische Auseinandersetzung mit der idealistischen Erkenntnisstheorie vor Allem auf Platon und Kant die Aufmerksamkeit richtet. Alle andern Vertreter dessen, was erkenntnisstheoretisch als Idealismus angesehen werden kann, sind mehr oder weniger nur Fortsetzer, Um- und Ausbildner oder eklektische Verschmelzer platonischer und kantischer Lehren. Im Vergleich zu ihnen Allen sind Platon und Kant wahrhaft originäre Geister.

Was die beiden grossen Chorführer des Idealismus ihrerseits als Gegnerschaft vor sich haben, lässt sich auf theoretischem Gebiet nicht minder, wie wir es auf praktischem thaten [1]), zu allererst als Skepticismus bezeichnen. Doch hat die Skepsis, gegen welche sie im Felde gelegen haben, bei den Beiden eine etwas verschiedene Gestalt und Beziehung.

Was Platon — unter dem Namen des Protagoras — befehdete, war eine an den extremen Heraklitismus angelehnte Vorstellung von dem Object der Erkenntniss — die Warnehmungswelt galt ihm dafür —: wonach es Absolutes, Substanzielles schlechterdings nicht geben, vielmehr Alles in unaufhaltsamem Fluss und Wechsel und in gegenseitiger Relation sich befinden sollte. [2])

[1]) Vgl. 2. Band, S. 1.

[2]) Vgl. 1. Band, S. 19 f., 27 ff., 75 ff., 176 ff., 242 ff., Phaedon, p. 89 D über μισολογία.

Was Kant — unter dem Namen des Hume — perhorrescirte und zu überwinden versuchte, war eine Fassung des Causalitätsbegriffs, welche, generalisirt und auf ihre Principien gebracht, die Aufstellbarkeit und Anwendbarkeit rationaler Grundsätze, allgemeiner und nothwendiger Urtheile, „synthetischer Urtheile a priori“, und damit sowohl eine philosophisch zureichende Grundlegung für die Erfahrungswissenschaften, insonderheit für die von Copernicus, Galilei und Newton in Gang gebrachte Naturauffassung, als auch jeden metaphysischen Überschritt zu den „Dingen an sich selbst“ unmöglich zu machen schien.[1])

Es waren nämlich beide Idealisten gleich sehr der von den Eleaten[2]) in die Philosophie eingeführten Überzeugung, dass die sinnliche Erkenntniss nicht die einzige Art und die Warnehmungswelt nicht das einzige Object der Erkenntniss sei.[3]) Beide stellten der Sinnenwelt eine werthvollere Welt übersinnlicher Verstandesobjecte („Ideen“ oder „Noumena“) gegenüber: Kant übrigens in dieser Beziehung ausgesprochener Massen vom Platonismus abhängig und durch ihn von andern Wegen abgelenkt.[4]) Platon postulirte diese transcendente Welt als eine wissenschaftliche Nothwendigkeit, indem er zugab und annahm, dass die heraklitisch-protagoreische Zeichnung des Realen, die ihm peinlich war, auf die Sinnenwelt völlig zutreffe. Kant hängte sie an ein unabweisliches „Bedürfniss“ und „Interesse“ unserer „Vernunft“, suchte ihre theoretische „Möglichkeit“ zu retten, um den eröffneten leeren Raum demnächst mit den Postulaten und Ideen eines moralischen Glaubens anzufüllen, der als der „kritisch“ geläuterte Ersatz für die „dogmatische“ Metaphysik des Übersinnlichen gelten sollte, welche bisher bei heidnischen und christlichen Platonikern,

[1]) Vgl. Kr. d. r. V., W. W. II, 586 ff.. 706; Proll., W. W. III, 5 ff., 73 ff., 124 ff., 136; Kr. d. pr. V., W. W. VIII, 117 f., 167 ff.

[2]) Nicht von Anaximander, wie Herbart lehrt (Einleitung, W. W. I, 196 Anm.).

[3]) Vgl. 1. Bd., S. 27 ff.; Kant Kr. d. r. V., II, 208, 210, 233 ff., 421 f., 677. Proll, III, 124, 128, 136; Kr. d. pr. V. VIII, 169 f.

[4]) Vgl. Inauguraldiss. vom Jahre 1770 § 7 .... nobilissimum illud antiquitatis de phaenomenorum et noumenorum indole disserendi institutum ...

insonderheit der Leibniz-Wolffschen Schule, im Schwange gewesen war.[1])

Wenn der Sensualismus lehrt, dass alle Vorstellungen, und seien sie auch noch so sublim und subtil, nur ursprüngliche oder gesetzmässig abgeleitete und umgebildete („transformirte“) Empfindungen (Warnehmungen) seien, nehmen Platon und Kant neben und über den sinnlichen Thatsachen ein in spontaner Thätigkeit mit „reinen“ Formen und Begriffen operirendes, übrigens nicht animalisches, sondern spezifisch menschliches, geistiges Vermögen („Vernunft“) an, aus dem alles „Denken“ und „Erkennen“ seinen Ursprung und seine „Giltigkeit“ nehme: und das daher nicht bloss die Kraft und Befugniss habe, vor aller Erfahrung über alle mögliche Erfahrung zu urtheilen, sondern auch möglicher Weise mit ontologischen Aussagen über den Bereich des Wargenommenen, ja des Warnehmbaren hinauszulangen:[2]) was der aus dem Sensualismus hervortretende Skepticismus grundsätzlich bezweifelt;[3]) wie derselbe zwischen Mensch und Thier auch nur einen graduellen, wenn auch fortschreitend sich vergrössernden Unterschied findet.[4])

Eine besondere Abneigung haben beide idealistische Richtungen, die platonische, wie die kantische, gegen diejenige Zuspitzung des Sensualismus, wonach „objectiv“, „wirklich“ nur ist, was sich mit Händen greifen lässt, was raumerfüllend unsern motorischen Absichten mit träger Masse Druck und Widerstand entgegensetzt: was materiell ist. Das Bewusstsein, seine Einheit, Identität und Denkfunction scheint ihnen eine hinlängliche Instanz dagegen zu sein, dass Alles, was da ist, materialistisch gefasst und erklärt werden könne.[5])

[1]) Kr. d. r. V., II, 254 ff., 679, Proll., III, 100, 125 ff.. 139; Kr. d. pr. V., VIII, 224 ff., Fortschr. der Metaph, I, 522 ff. Vgl. m. Monographie, Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen, S. 10 ff., 16.

[2]) Vgl. 1. Band, S. 126 ff., 150 ff.

[3]) Vgl. Kr. d. r. V., II, 590; A. Krause, Pop. Darstellung von J. Kant's Kr. d. r. V., 1881, S. 198 f.

[4]) Vgl. 1. Band, S. 40, Anm. 6, S. 45; 2. Band 256, Kant's Stellung S. 59.

[5]) Vgl. 1. Bd., S. 13; 2. Bd. S. 85 f.; Phaedon, 79 B ff.; Kant, Kr. d. r. V., II, 305 ff., 796 f.; Proll., III, 125; Kr. d. Ukr., IV, 265; Fortschr. der Met., I, 551.

Auch daran mag hier wieder erinnert werden, dass beide Idealisten den Willen und die Handlungen der Menschen dem Ring der Naturnothwendigkeit zu entziehen suchten. Platons Lehre von der vorzeitlichen Wahl des Charakters und Kant's „intelligible Freiheit“ liegen auf dieser Bahn.[1])

So können eine Art von Skepticismus[2]) sowie der Empirismus (Sensualismus), Materialismus und Naturalismus (Animalismus, Mechanismus) als der gemeinsame theoretische Gegensatz gegen kantisch-platonischen Idealismus[3]) bezeichnet werden.

Die folgenden Blätter haben kein Interesse daran und keine Verpflichtung dazu, die verschiedenen Formen und Momente des Nichtidealismus allesammt unter ihre apologetische Obhut zu nehmen. Sie befinden sich sogar gegen einige der von den Idealisten befehdeten Doctrinen gleichfalls in principieller Opposition.[4]) Und sie würden es beklagen müssen, wenn die bestrickende Macht, welche das blosse Wort Idea-

---

[1]) Vgl. 1. Band, S. 151, Anm. 2; meine Abhandlung, die Causalität des Ich, Vierteljhrsschr. für w. Ph. IV, 340; Kant's Stellung, S. 11 ff. Kr. d. r. V., a. a. O. II, 419 ff.

[2]) Wozu im Praktischen auch der Pessimismus und Fatalismus gehören.

[3]) Ueber die verschiedenen Nüancen des Terminus Idealismus vgl. die Notizen bei Vaihinger, Zu Kant's Widerlegung des Idealismus, Strassburger Abhandlungen zur Philosophie S. 94 Anm. Die Verbindung zwischen den beiden Hauptformen ist durch den Bedeutungswandel des Wortes Idee hergestellt: welcher selbst sich wieder dadurch sehr natürlich anbahnte, dass die transcendente Wesenheit, welche Platon unter *ἰδέα* verstand, von ihm (z. B. im Phaedon) zugleich als ursprüngliches Object der Vernunft gedacht war. Von dem letzteren zu der ganz abgeblassten Bedeutung „Vorstellung“ vollzog sich der Uebergang im 17. Jahrhundert (Descartes, Locke). Wonach es dann der erste Schritt zur Selbstbesinnung oder zum Positivismus war, als D. Hume wenigstens zwischen ursprünglichen Vorstellungen (Impressions, Warnehmungen) und abgeleiteten Vorstellungen (Ideas) unterschied. Wenn nun auch die letzteren als durchweg „subjectiv“ bezeichnet wurden, musste doch in der Richtung dieser Unterscheidung die verfängliche Lehre, dass die Welt nur „unsere Vorstellung“ sei, unmöglich scheinen. Aber freilich der idealistische Sprachgebrauch, auch Warnehmungen Vorstellungen zu nennen, ist noch sehr weit verbreitet.

[4]) Vgl. gegen praktischen Fatalismus, Caus. des Ich, S. 7 ff., 329 ff.; ferner meine Abhandlung, Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. VI, 315 ff. Kant's Stellung S. 17 ff.

lismus auf weite Kreise ausübt, ihnen selbst, da sie gewisse verschwommene, romantische und gefährliche Formen desselben bekämpfen, blindlings ein ungünstiges Vorurtheil erweckte, das in dem Positivistischen, was zur Markirung des Gegensatzes ausgestellt wird, die gleichwohl darin enthaltenen idealistischen Elemente zu übersehen verführte[1]).

Andererseits können sie aber auch keinen besonderen „Witz“ der Geschichte darin erblicken, wie neulich Jemand bemerkte, wenn Männer, die Platon und Aristoteles in einigen Beziehungen einst geschlagen haben, wegen gewisser anderer Lehren, die unberechtigter Weise mit verscheucht wurden, nachträglich wieder an's Licht gezogen werden. Das ist nur der natürliche Lauf der Dinge: mehr Nemesis, als Spass. Der sogenannte Skepticismus alter und neuer Zeit enthält auch einige völlig gesunde Keime. Kein Wunder, wenn man sie in Zeiten des zurückebbenden Platonismus zu entwickeln sich bemüht. Gewiss tadellos, wenn man zu verhüten sucht, dass sie wiederum in die geilen Triebe schiessen, welche neue platonisirende Radicalcuren nöthig machen könnten.

Die folgenden Blätter wollen nicht für die Skepsis und Frivolität, sondern für denjenigen Positivismus eintreten, der den Protagoras, sei es nun der wirkliche oder der von Platon erdichtete, die Relativität und Variabilität des Warnehmungsinhalts innerhalb weiter, nämlich der thatsächlichen Grenzen zugesteht, aber trotz derselben zu Platons Verzweifelung keine Veranlassung sieht, sondern an der Möglichkeit wissenschaftlicher Bearbeitung der Sinnenwelt festhält; und welcher gegen Kant's Lehre von der Erweiterung unserer Erkenntniss aus reiner Vernunft und aus Prinzipien a priori die sensualistisch-empiristische Ansicht behauptet, dass alle unsere Begriffe sinnlichen Ursprungs sind, und dass es nicht sowohl „uns“, als gewissen letzten, uns fremden, von uns in jedem relevanten Sinn unabhängigen T h a t s a c h e n zu verdanken sei, wenn Wissenschaft zu allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissen vorzudringen vermag. Es ist der erkenntnisstheoretische I d e a l i s m u s im Sinne des R a t i o n a l i s m u s, der in allen

---

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 274 f.; 2. Bd. S. 1, S. 237 f.

seinen Phasen und Nüancen mit positivistischen Gedanken von uns bekämpft wird.

Der Bedeutung, die Platon und Kant gegeben worden ist, entspricht die Ordnung und Eintheilung des Stoffes. Alle diejenigen erkenntnisstheoretischen Idealisten, welche vor oder nach Kant abseits der originellen und revolutionären Wendung der Kant'schen Transcendentalphilosophie liegen, dass wir nur dasjenige von den Dingen (synthetisch) a priori erkennen, was wir „selbst in sie legen"[1]), konnten als Platoniker behandelt werden. Ihnen ist das 1. Capitel gewidmet. Das 2. Capitel behandelt Kant und seine Schule. Dass den Cardinalgedanken, Nüancen und Ausfaserungen des Kantianismus ein so breiter Raum hat zugewiesen werden müssen, ist die für den Leser wie für den Verfasser gleich unbequeme Folge des Zufalls der gegenwärtigen Lage.[2]) Kein Positivist kann sich heute mit der Hoffnung schmeicheln, seine Ansichten auch nur verständlich und bestimmt, geschweige denn wirksam zu machen, der sich nicht darauf einlässt, sowohl die Vieldeutigkeiten und Unfertigkeiten, die inneren Widersprüche und Selbsttäuschungen, die scholastischen Kräuselungen und tendenziösen Gewaltsamkeiten des grossen Idealisten selbst aufzudecken, als auch auf die wichtigsten und einflussreichsten Versuche einzugehen, die gemacht worden sind, um seinen höchst originellen, aber in vielen Theilen doch altmodischen Gedankenbau lichtvoller und wohnlicher zu machen. Gewiss ist mit ein Grund, weshalb englischer Empirismus in Deutschland noch

---

[1]) Kr. d. r. V., II, 671.

[2]) Die neueste (6.) Auflage von Ueberwegs Grundriss verzeichnet zu jedem Jahre seit 1869 durchschnittlich 10 Kantpublicationen; und das Jubeljahr der Kritik der r. V. brachte eine Massenproduction, zu deren Aufzählung die Altpr. Monatsschr. (1882) mehrere Seiten (S. 506—512) brauchte. Drei Neudrucke der Kritik der reinen Vernunft: von Kirchmann, Kehrbach, Erdmann gehen in tausenden von Exemplaren, jede in schon 3 Aufl., neben einander. Eine Unzahl junger Leute, die für die Ansammlung und Fortbildung positiven Detailwissens kein Talent haben, aber scharfsinnig genug sind, um verwachsene und verschlungene, in der Landessprache niedergeschriebene Gedanken zu verstehen und auseinanderzuzupfen, sind mit Kantstudien beschäftigt und haben sich zum Theil dadurch einen Namen gemacht.

so viel Widerstände findet, der, dass derselbe sich nicht eingehend genug mit Kant beschäftigt und auseinander gesetzt hat.

Der Verfasser hat aus der massenhaften Literatur nach Gutdünken diejenigen Autoren herausgegriffen, welche ihm entweder von typischem Werth oder von mächtigem Anhang zu sein schienen: die Einen als Interpreten oder Apologeten der Darstellung Kant's selbst anheftend, die Andern, welche sich selbständiger geriren, besonders behandelnd. Vielleicht ist die getroffene Auswahl schon theils erdrückend theils zerstreuend. An Klagen über Nichtberücksichtigung wird es gleichwohl nicht fehlen.

Eine besondere Aufmerksamkeit wurde auf diejenigen Partien der idealistischen Literatur gerichtet, die dem eigenen Standpunkt völlig entsprechen. Namentlich konnte Kant nach mehreren Seiten hin als Bundesgenosse gegen gewisse idealistische Richtungen selbst verwerthet werden.

Der Verf. mochte keinen Falls den Verdacht aufkommen lassen, als wisse er in den Vertretern des Idealismus die individuellen Verdienste nicht zu entdecken.

Gegen Übertreibungen des eigenen Standpunkts, gegen unglückliche Consequenzen der von ihm vertretenen Principien hat er ausdrücklich Schranken aufzurichten sich bemüht. Der Empirismus darf unter allen Umständen nicht in wissenschaftsfeindlichen Skepticismus endigen oder in banale Commonsense Philosophie zurückfallen.

Erstes Capitel.

Auseinandersetzung mit dem ausserkantischen (platonisirenden) Idealismus.

2. Die platonische Scheu vor dem Relativen und Variablen. Die thatsächliche Anwendungsbreite dieser Kategorien.

Es ist schon im ersten Bande darauf hingewiesen worden, dass die genial summarische Behandlungsweise, die Platon der Charakteristik der Warnehmungsobjecte hat zu Theil

werden lassen, es zwar im Allgemeinen richtig getroffen hat, wenn sie alle sinnliche Wirklichkeit als relativ und fliessend bezeichnete; dass sie aber namentlich nach der Seite der Variabilität hin den thatsächlichen Sachverhalt erstaunlich übertrieben hat. Auch ist schon an einigen significanten Beispielen gezeigt worden, dass die von Platon aus solcher Relativität und Wandelbarkeit geschlossene Unmöglichkeit der wissenschaftlichen Behandlung sinnlicher Objecte nicht zugegeben werden könne.[1]) Es kommt hier nur darauf an, diesen Gegenstand zum Abschluss zu bringen.

Zunächst mag daran erinnert werden, wie weit Relativität und Variabilität im Bereiche des Warnehmbaren sich factisch ausdehnen. Bisher nur im Dienste der Skepsis[2]) oder platonisirender Ausflüchte tendenziös ausgebreitet, bedarf die Thatsache einer unbefangenen und einigermassen erschöpfenden Würdigung.

Es sind die 500 Jahre Chidhers nicht nöthig, um dieselben Gegenden von Grund aus verändert zu finden. Des Herbstes reiche Pracht weicht der eintönigen Starrheit des Winters. Die sonnenbeschienene, weit überblickbare Landschaft, die mit ihrer schwellenden Farbenfülle jetzt das Auge entzückt, wird in wenigen Stunden dem öden Grau der Nacht Platz machen, in dem kaum die nächsten Formen unterschieden werden können. Wo jetzt der Pflug die Scholle bricht, war einst Sumpf und Urwald. Und gehen wir in den Zeiten weiter und immer weiter zurück, so verflüchtigt sich unsere Erde, ja das ganze Planetensystem in das Kant-Laplacesche Dunstchaos. Was *ist* diese Welt, in der kein Sicht- und Tastbares je bestehen bleibt?

---

[1]) 1. Bd., S. 28 ff., 191 ff.

[2]) Doch ist die von Sextus Pyrch. Hyp. 1, 36 ff. gegebene Formulirung immer noch der Berücksichtigung werth. Vgl. 1. Bd. S. 87, Anm. 2; Herbart, Einl., W.W. I, 62 ff.; Ueber den Unterricht in der Philosophie, W.W. XI, 400. — Ueber die im 1. Bde. von uns im Anschluss an Descartes'sche Skepsis gerügte Absurdität, auch nur einen Augenblick zu bezweifeln, dass $2 + 3 = 5$ sei, vgl. jetzt Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie, 1882, S. 48 f., wo gezeigt wird, dass der Zweifel die Treue des Gedächtnisses betreffe, welches das Ergebniss eines Schritt für Schritt evidenten Raisonnements nunmehr festzuhalten habe; wie es uns ja gelegentlich wirklich beikommen kann zu „zweifeln", ob $7 \times 8 = 56$ (oder etwa 54) sei.

Peinlicher noch ist, dass alle Warnehmungsobjecte in unauflösbarer Relation zu Warnehmungssubjecten und ihren Sinnesorganen stehen und mit Veränderung der subjectiven Empfänglichkeit und Position unablässig Qualität und Intensität, wie Gestalt und Grösse wandeln.

Was mir heute süss schmeckt, kann mir morgen sauer oder bitter erscheinen. Alaun schmeckt auf der Zungenspitze sauer, auf der Zungenwurzel süss; Glaubersalz auf der Spitze der Zunge salzig, an der Wurzel bitter. Dieselbe Luft erscheint dem Einen warm, dem Andern kalt; dasselbe Wasser meinen beiden verschieden temperirten Händen verschieden. Gewichts- und Ortsunterschiede werden nicht an allen Hautstellen gleich scharf und keineswegs proportional empfunden. Dasselbe Narcoticum, in's Blut eingeführt, erregt Flimmern vor den Augen, Klingen im Ohr, Jucken in der Haut. Ein elektrischer Strom erzeugt vor geschlossenen Augen einen Lichtschein, ein Sausen in den Ohren und im Arm die Empfindung wie von einem Stockschlage. Die Färbungen der Dinge sind von dem Erregungszustande, der Frische resp. Ermüdung der Retina abhängig; ein rother Körper erscheint einem durch lebhafteres Purpurroth ermüdeten Auge blassgelblich. Dem Farbenblinden haben die scharlachrothen Blüthen des Geraniums denselben Farbenton wie die Blätter. Hintergrund, Nachbarschaft, Nachdauer verändern jeden Eindruck. Alle Localisation steht in grundlegendem Verhältniss zu einem durch unsern Leib gehenden Coordinatensystem; aber dasselbe wechselt mit den Körperstellungen und ist für Tast- und Gesichtsbestimmungen nicht identisch. Die Grösse und Gestalt der Dinge wechselt mit der Entfernung und Richtung; dieselbe Entfernung wird zu verschiedenen Zeiten verschieden gesehen: was weiter Verschiedenheiten der gesehenen Grösse nach sich zieht. Der Maler täuscht dem monocularen Blick auf der Fläche eine Dingwelt vor; das Stereoskop bereitet — und zwar in erhöhtem Maasse — diese Illusion dem binocularen Sehen. Das Mikroskop eröffnet neue Qualitäten und Unterschiede und macht Alles grösser. Ein seiner Eigenbewegung nicht mehr bewusstes Auge sieht ruhende Gegenstände bewegt; dasselbe geschieht, wenn man mit einer unsere gewöhn-

liche Ortsbewegung erheblich übertreffenden Geschwindigkeit sich bewegt. Passive Bewegungen sind oft nicht sogleich richtig ausdeutbar. Die kreisförmige Bewegung, die wir den Mond machen sehen, würde sich auf der Sonne in eine Schlangenlinie und auf dem Mars in eine noch verzwicktere verwandeln. Vom geocentrischen Standpunkt aus gesehen, bewegt sich die Sonne: vom heliocentrischen die Erde. Es giebt keine festen Raumachsen, auf welche sich Lagen absolut beziehen liessen; alle Massen und Massentheilchen wechseln fortwährend gegen einander ihre Stellung.

Auch das Zeitbewusstsein macht Bedenklichkeiten. Es wechselt mit der Schnelligkeit der zu Grunde liegenden psychischen Veränderungen. Mit zunehmender Entfernung wird die zeitliche Differenz zwischen Feuerblitz und Donner der Kanonen immer grösser. Dasselbe Ereigniss wird nach den Schwankungen der „persönlichen Gleichung“ in verschiedene Zeiten verlegt.

Unachtsamkeit, Voreingenommenheit, Affect u. s. w. modificiren fortwährend die Warnehmung. Entoptische Objecte sehen wir vor dem Auge. Spiegel und inadäquate Augenstellungen verdoppeln uns die Gegenstände. Das in's Wasser getauchte Ruder sehen wir wie gebrochen. Es gibt Gesichts-, Gehörs-, Geruchs- u. s. w. -Hallucinationen. Amputirte fühlen immer noch den Schmerz an der alten Stelle, wo doch das Glied fehlt. Es scheint kein Kriterium zu geben, um wirkliche und vermeintliche Warnehmungen zu unterscheiden.

Wir vindiciren den Warnehmungseinheiten, die wir Dinge nennen, Eigenschaften, als ob sie jenen inhärirten. Aber diese Eigenschaften sind erstens von percipirenden Subjecten abhängig, so dass wir eigentlich nicht bloss sagen müssten anstatt: diese Speise ist angenehm und zuträglich: dass sie es mir nur jetzt sei, sondern auch anstatt: der Zinnober ist roth, dass er roth aussehe, und anstatt: der Zucker ist süss: dass er süss schmecke. Und andererseits, wenn man alle zu Eigenschaften objectivirten Empfindungen abstreift, so bleibt nichts mehr übrig, wodurch das Ding zu bezeichnen wäre. Zweitens sind diese Eigenschaften auch von einander abhängig und wechseln nach Lage und Umständen. Die terrestrischen

Körper sind verschieden „schwer“ je nach ihrer Entfernung vom Erdmittelpunkt; Schwere ist überhaupt nur durch eine Beziehung der Körper auf einander ausdrückbar.[1]) Die Farbe haben die Körper vom auffallenden Licht, sie wechselt mit der Art desselben: Zinnober ist roth im Sonnenlicht, schwarz unter einer Beleuchtung, die kein roth enthält; ihren Ton haben die Körper von einer ihnen mitgetheilten Erschütterung; sie klingen nur in der Luft. Pulver ist entzündbar, aber nur wenn es trocken ist: Gold ist dehnbar — für den Hammer, lösbar — in aqua regia, schmelzbar im Feuer u. s. w. Man muss gestehen, dass die Frage wo nicht nothwendig sei, so doch nahe liege: Was denn all diese warnehmbaren Dinge an sich selbst seien; was neben, über, hinter den vielen Eigenschaften, in denen sie sich für unsre Sinnesorgane und für einander darstellen, ihre dinghafte Einheit sei.[2])

Und wie gross sind die Dinge? so, wie sie der Hand oder dem Auge, so wie sie dem unbewaffneten Auge oder so, wie sie unter dem Miskroskop erscheinen? Eine aus zahlreichen empfindungerregenden Theilchen zusammengesetzte Linie erscheint stets länger, als eine mathematisch gleich lange Linie, welche keine besonderen Anhaltepunkte der Empfindung darbietet.

Die Körpergrösse wechselt mit der Temperatur: in der Regel dehnt die Wärme; feste Aggregatszustände desselben Stoffes sind daher meist weniger voluminös als flüssige: aber sicher zu rechnen ist darauf nicht: Wasser und einige Metalllegirungen machen Ausnahmen. Und die Expansion folgt für verschiedene Stoffe und verschiedene Wärmegrade verschiedenen Regeln. Ferner: Nicht bloss haben die Stoffe verschiedene Wärmecapacität, sondern auch dieselben Stoffe bei verschiedener Temperatur. Und der Wechsel der Aggregatzustände ist nicht bloss von der Wärme sondern auch von dem Druck der Luft abhängig.

Jod, bei gewisser Temperatur fest, grau, metallglänzend, schmilzt bei höherer und verwandelt sich bei noch höherer in

---

[1]) Vgl. Dühring, Gesch. der Principien der Mechanik, 1873, S. 196 ff.

[2]) Vgl. 1. Bd., S. 136 ff.; Herbart, Einl. W. W. I., 65, 177 f.

einen violettblauen Dampf: ist es noch dasselbe Ding? inwiefern? Was qualificirt Eis, Wasser und Wasserdampf dazu, noch als Dasselbe angesehen zu werden? was den entblätterten und den im Sommerschmuck prangenden Baum? Was die Raupe und den Schmetterling? was auch nur den Knaben und Mann?

Wir unterscheiden im vulgären Gebrauch Klassen, Arten u. s. w. von einander; insbesondere bei Lebewesen; aber wenn man genauer zusieht, so sind die Grenzen der meisten dieser Abtheilungen fliessend; und was insbesondere die biologischen Arten anbetrifft, so läuft, wenn man die ganze Entwickelungsgeschichte überblickt, von den Moneren, Cytoden, Amoeben u. s. w. eine Linie aufwärts, die nur der Willkür spezifische Unterschiede zu gestatten scheint. Und der heutige Typus wandelt sich mit den Jahrtausenden und den wechselnden Lebensbedingungen unausbleiblich.

Und noch sicherer wandeln sich alle menschlichen Werthschätzungen. Der Eine urtheilt so, der Andere anders, je nach der Beziehung zu seinen Interessen, Verbindungen, Gewohnheiten und Principien. *Ἄλλος γάρ τ᾽ἄλλοισιν ἀνὴρ ἐπιτέρπεται ἔργοις.* Wer soll bei der Discrepanz der Urtheile entscheiden, wo die Wahrheit liegt. Wollte man etwa den Werth der Dinge nach dem Marktpreis bestimmen, so hat erstens nicht alles einen marktgängigen Preis; und zweitens ist auch dieser wandelbar. Schwankend ist der Werth des Geldes, schwankend der Werth des Getreides. Wer hat Recht? Sollen, dürfen wir die Wahrheit von der Majorität abhängig machen? Geschieht es doch oft genug, dass einer klüger ist als 10000!

Das innere Leben ist noch unendlich viel mehr als die äusseren Warnehmungen dem Flusse unterworfen. Es entspricht durch und durch jener extremen Bezeichnung der athenischen Herakliteer, wonach man auch nicht einmal in denselben Strom steigen kann. In jedem Moment rauscht der Strom des psychischen Geschehens unaufhaltsam an uns oder unter uns dahin, nirgends der Beobachtung standhaltend. Die Dinge ausser uns wie unsere eigenen Gedankengebilde regen uns zu verschiedenen Zeiten zu den wechselndsten Ge-

fühlen an. Wir sehen im reifen Alter Alles anders an, wie als Kinder; wir wissen voraus, dass auch unsere jetzige Gefühlsweise nicht bleiben werde.

Und ist man einmal damit beschäftigt, die scheinbar unübersteiglichen Schwierigkeiten, welche die erlebbaren Thatsachen der „Erkenntniss“, die nach dem Festen sucht, entgegenstellen, zu sammeln, so verdient gewiss auch dies hervorgehoben zu werden: Nur das Wenigste von dem, was der wissenschaftlichen Arbeit als Material und Object dienen soll, können wir selbst warnehmen: das Meiste beziehen wir aus zweiter, dritter u. s. w. Hand. Diesen Zulieferungen haften nun nicht bloss die ursprünglichen Mängel der Warnehmung, sondern auch noch all' die unendlich vielen weiteren an, welche aus der Umwandlung der Thatsachen, die von Hand zu Hand gegeben werden, aus Unachtsamkeit, Incompetenz, Leidenschaft und bösem Willen zu entstehen pflegen. Und selbst die unmittelbarste, sachverständigste und gewissenhafteste Aufzeichnung schützt vor Verderbnissen und Verfälschungen nicht.

Neuerlich ist im Anschluss an einige Aufstellungen, die ich selbst früher gemacht habe [1]), in antipositivistischer Absicht die übrigens schon von Hume bemerkte [2]) Thatsache wieder urgirt worden, dass wir von Moment zu Moment nur incohaerente und wüst durch einander wirbelnde „Fetzen“ der sogenannten Warnehmungswelt apprehendiren [3]). Die daraus gezogene (rationalistische) Consequenz lassen wir hier auf sich beruhen; aber die Thatsache ist nicht unrichtig. Unsere actuellen Warnehmungen, für sich betrachtet, stellen allerdings nur ein mehr oder weniger gesetzloses, unzusammenhängendes Aggregat dar. Das Umwenden des Kopfes, das Hin- und Herwerfen der Augen, ein zufälliges Anstreifen mit der Hand u. dgl. lässt fast regellos einige Inhalte ver-

---

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 230 ff.

[2]) Vgl. 1. Bd., S. 214 ff.

[3]) J. Volkelt, J. Kants Erkenntnisstheorie, 1879, S. 3, 167 ff.; Vgl. auch was Herbart, Einl., W. W. I, 71, 175, 190 über den Rest bemerkt, welcher bleibt, wenn wir alle hinzugedachten „Formen“ der Erfahrung abstreifen.

schwinden und zieht andere herbei. Die Continuität wird fortwährend zerrissen und die Ordnung gekreuzt. Die Eindrücke der verschiedenen Sinnessphären laufen durcheinander, wie sie gerade das Interesse frei finden. Und zwischen die Warnehmungen schieben sich störend Erinnerungsresiduen, Phantasie- und Verstandesgebilde mitten ein.

Es ist gewiss, dass wenn Platon diesen Sachverhalt, so wie wir ihn skizzirt haben, in seiner Vollständigkeit gekannt, beachtet, übersehen und völlig durchdrungen hätte — er hat seinerseits schon einige besonders auffällige Thatsachen für genügend gehalten, um die Sinnenwelt und die Warnehmung zu discreditiren — er noch viel desperater und so zu sagen die Flinte in's Korn werfend die Sinnlichkeit als eine für wissenschaftliche Zwecke gänzlich unergiebige und trübe Quelle verurtheilt haben würde *ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιοῦν.* [1])

Wir können unsererseits auf eine erfolgreiche Vergangenheit zurückblicken, der es gelungen ist, sich mitten im Relativen und Variablen aus wechselnden Bruchstücken ein Reich nicht bloss der Wissenschaft überhaupt, sondern zum Theil vollkommen exacter Wissenschaft zu gründen, die sogar die mannigfachsten Voraussagen gestattet.

Ja die Leistung war schon im vorigen Jahrhundert so ausgeführt und imposant, dass der grosse Erbe und Fortbildner platonischer Gedankenmotive, Kant, in der Thatsache dieser von Platon für unmöglich erachteten Wissenschaft selbst einen Hauptimpuls fand, seinen sogenannten transcendentalen Idealismus zu gründen, der die Möglichkeit solcher Wissenschaft von der Warnehmungswelt aus rationalen Principien zu erweisen unternahm.

Uns liegt es, abgesehen von der Kant'schen Fundamentirung der Wissenschaft, zunächst ob, die Hauptmittel bloss zu legen, durch welche es allmählich gelungen ist, des fliessenden und subjectiven Charakters aller Warnehmungen so Herr zu werden, dass objectiv gültige Urtheile, ja Regeln und Gesetze heraustraten.

[1]) Theaet. 152 D.

3. Die Mittel der Variabilität und Relativität des erfahrbaren Seins Herr zu werden.

Wie variabel und incohaerent die ursprünglichen, rohen Thatsachen des Bewusstseins auch sein mögen: es ist gelungen, mitten im Flusse Fuss zu fassen und die zerstreuten Inhalte in Zusammenhang zu setzen und zu einem einheitlichen Bau zu verknüpfen.

Das Grundlegende leistet die Priorität und der qualitative Vorrang und zu Anfang auch das quantitative Übergewicht der Warnehmungen vor allen abgeleiteten Vorstellungen, der normalen Warnehmungen vor den Hallucinationen. Die Natur arbeitet uns vor. Warnehmungen sind in der Entwickelungsgeschichte des psychischen Lebens zu Anfang dermassen übermächtig gegen anders geartete Vorstellungen, dass es unmöglich ist und auch später schwer hält gegen sie aufzukommen. Sie dienen allen anderen Vorstellungen als Unterlage [1]). Die normalen Warnehmungen, in Erinnerungen, immanenten Zusammenhängen, Übereinstimmungen mit den Warnehmungsdaten anderer percipirender Wesen wohl verfestigt, treiben augenblickliche Versehen meist schnell auseinander [2]). An der Hand erstens der partiellen Continuität, wie sie der stetige Naturlauf und die Bewegung der Glieder insbesondere der tastenden Hand und des hingleitenden Auges neben aller Zerrissenheit jederzeit und unausweichlich darbietet, und zweitens der nach den Gesetzen der zufälligen Verbindung und der inneren Verwandtschaft sich vollziehenden Reproductionen entwickelt sich innerhalb eines mehr oder weniger umfänglichen Ausschnitts aus dem, was wir später die Welt nennen, theils von selbst theils unter der nachhelfenden Correctur und Direction unserer geschulteren Umgebung so viel Zusammenhang und Regel, dass es für den gewöhnlichen Gebrauch selbst dem blödesten Geiste leicht wird, Warnehmungen von Vorstellungen, wirkliche von vermeintlichen Warnehmungen ausreichend zu unterscheiden

[1]) Vgl. o. S. 4, Anm. 3; Kant, Kr. d. r. V., II., 299. 301.

[2]) Vgl. des Weiteren H. Taine, De l'Intelligence, P. I, L. II, ch. 1 § 4 f.; P. II, L. 1, ch. 2.

und von den jeweiligen Einzelwarnehmungen zu den unter gewissen Eventualitäten, insonderheit bei etwaigen Eigenbewegungen wahrscheinlicher Weise zu erwartenden in Gedanken überzugehen [1]). Die Welt der möglichen Warnehmungen zeigt ferner trotz allen Wechsels und Wandels so viel absolute und comparative Constanz, dass das erwachende Bewusstsein Zeit genug findet, auf die theoretische und praktische Beherrschung des Wandelbaren sich Schritt für Schritt vorzubereiten, indem es zunächst in dem vergleichsweise Bleibenden und immer wieder Andringenden sich heimisch macht: ganz abgesehen davon, dass das Nichtwiederholte dem Gedächtniss bald entschwindet, und dass conträre Eindrücke sich zum Theil gegenseitig aufheben. Und auch das Wandelbarste und Verschiedenste kann den verwirrenden Eindruck nicht machen, den Platon ihm nachsagt, da es immer in dem Identischen und Ständigen einen Anknüpfungspunkt und Gegenhalt findet, und selbst je länger je mehr durch Regel und Gesetz sich gebunden zeigt.

Freilich unterliegen Warnehmungen in umfassendster Weise der Relation. Aber einzelne dieser Beziehungen sind so constant und allgemein menschlich, dass von ihnen wie von Selbstverständlichkeiten ohne Schaden abstrahirt werden kann. Man denkt innerhalb gewisser Grenzen bei Warnehmungen gar nicht an die Vermittelung durch Sinnesnerven; man denkt nicht an die Anwesenheit der Luft, des Lichts, des Erdmagnetismus, der Planeten u. s. w. Und wo die Beziehungen wechseln, da wechseln auch die bezogenen Inhalte und dieselben gehen (den Beziehungen, wenn auch nicht immer parallel, so doch meist irgendwie schätzbar oder berechenbar correspondent) in Reihen ein, welche mehr oder weniger Reductionen jedes beliebigen Gliedes auf dasjenige gestatten, welches der gewöhnlichsten, der allgemeinsten oder einer sonstwie zur Bevorzugung und Centralstellung geeigneten Beziehung entspricht. Dieselbe braucht nicht einmal für uns wirklich geworden zu sein. Unsere Fähigkeit, diese Reihen zu evolviren, läuft oft über bloss mögliche Beziehungen ebenso

[1]) Vgl. Berkeley, New Theory, § 147; Principles § 31. 44.

leicht, wie über thatsächlich stattgefundene hin. Oft bereiten wir uns sogar den Luxus, dasselbe nach wechselnden Beziehungen sich wandelnde Object unter verschiedene, aus verschiedenen Gründen werthvolle Centralvorstellungen zu fassen; damit begnügt, dieselben unter sich selbst wieder in innerem Zusammenhang zu wissen. Und wo die Beziehung zu verschiedenen Personen verschiedene Eigenschaften zeigt, da fügen wir entweder diese Beziehung den Prädicaten bei oder objectiviren dieselbe in demjenigen Umfang und mit demjenigen Maasse von Gleichberechtigung, welche der sonsther begründeten resp. der anerkannten Competenz und Werthordnung der betheiligten Personen und Umstände jeweilig entsprechen.

Vom Zucker sagen wir ohne Unterschied, dass er süss sei, wie dass er süss schmecke; aber dass eine Speise gesund sei, wagen wir ohne Zusatz: für wen und unter welchen Umständen, schon nicht so durchweg zu behaupten. Die Farbe eines Kleides, das am Tage getragen wird, ist uns so, wie sie bei Sonnenlicht, die eines andern, das für den Ball bestimmt ist, so wie sie bei Lampenlicht erscheint. Zwar stellt sich uns ein Körper je nach unserer Position und Entfernung den Gesetzen der Perspective gemäss unter den verschiedensten Grössen und Gestalten dar: aber wir reduciren sie alle im Geiste doch gern auf diejenige — übrigens niemals gesehene — Form und Grösse, die, aus Gesichts- und Tastwahrnehmungen künstlich zusammengezogen und so zu sagen architektonisch aufgebaut, sich als die absolute bezeichnen lässt [1]). Aber ein Gebirge z. B., unüberschaubar wie es ist, wenn wir ihm ganz nahe sind oder es durchstreifen, hat für unser Weltbild doch oft auch die Gestalt, die uns aus der Ebene vertraut ist. Die copernicanisch-newtonsche Vorstellung, welche uns und unsere Erde, ja schliesslich auch unser ganzes Planetensystem von objectiveren, absoluteren Gesichtspunkten aus placirt, ist nicht die landläufige. Die vulgäre Auffassung der Dinge um uns her ist und bleibt doch die geocentrische. Und sie würde eine so

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 123.

zu sagen autocentrische geblieben sein, wenn das eigene Selbst, der eigene Körper an dem Boden so fest haftete, wie Bäume und Häuser, an denen wir jetzt unsere passiven Ortsveränderungen zum Theil allein merken und auch unsere activen abschätzen. Es ruht uns die Erde; und Mond und Sonne sind uns in gleicher Weise um uns herum am Himmelsgewölbe hinwandelnde Scheiben. Und die Planeten haben uns noch den verzwickten Lauf, der einst die Epicyklen schuf, welche des Copernicus' Glauben an die Einfachheit der Natur so aufrüttelnd verletzten.

Aber so unvollkommen und lückenhaft das vulgäre Weltbild auch ausfällt, das aus dem Fluss der Vorstellungen unter praeponderanten Anreizen, Gewöhnungen, Interessen und Bequemlichkeiten sich zusammenschiebt: — es ist ja, genauer bedacht, nur ein Aggregat fragmentarischer, zum Theil sehr mangelhaft ausgeführter, zum Theil von ganz verschiedenen Standpunkten aufgenommener und längst nicht zur völligen Einstimmigkeit gebrachter Skizzen, ergänzt durch mehr oder weniger schattenhafte, theils selbst gebildete theils überlieferte Vorstellungen von analogen möglichen Warnehmungen: — es macht doch nirgends den von Platon beschriebenen Eindruck chaotischer Verworrenheit, so dass ein wissenschaftlicher Drang zum Constanten nach übersinnlichen Ideen ausblicken müsste. Es selbst hat in der absoluten oder relativen Dauer gewisser Grundeigenschaften und Grundverhältnisse und in der Verlässlichkeit gewisser Regeln ihrer Veränderung denjenigen Grad von Constanz, der seit Jahrtausenden für praktische Ansiedelungen und Vorausberechnungen völlig ausreicht und weiter strebenden wissenschaftlichen Niedersetzungen und Voraussetzungen fortdauernd Unterlage und Antrieb darbietet, sowie Vertrauen auf glücklichen Fortgang gewährt.

Es gliedert sich der warnehmbare Inhalt in abgegrenzte, dislocirte Dinge; dass sie nur da sind, wenn wargenommen wird, wird entweder als selbstverständlich mitgedacht oder vergessen. Sie sind aus (vergleichsweise) permanenten Attributen constituirt und mit vorübergehenden Accidenzen ausgestattet. Aus den perspectivischen Verkleinerungen und

Verziehungen, in denen sie sich unmittelbar darstellen, schliessen wir auf bekanntem Boden meist richtig, wie sie bei grösserer Annäherung gestaltet sein würden. Wir sagen auf Grund des Aussehens voraus, wie sie sich anfassen, wie sie schmecken und riechen werden. Aus Intensität und Qualität der Geräusche schliessen wir auf Richtung, Entfernung und Art der Quelle derselben und stellen sie vor. Wir lernen, was aus den Dingen und ihren Eigenschaften wird, wenn der Naturlauf oder unsere That sie mechanischen, physicalischen, chemischen, biologischen Veränderungen unterwirft. Wir finden in den Veränderungen immer wieder so viel Constanz und Identität, als nöthig ist, um etwaigen Bedürfnissen entsprechend die Veränderungen nur für Modificationen desselben Dinges anzusprechen: als dasselbe Metall, dieselben Pflanzen, denselben Menschen u. s. w.

Diese vulgäre Weltauffassung, die schon Platons Zeitgenossen und Landsleute im Wesentlichen eben so gut hatten, wie wir, ja die wir schon bei den homerischen Helden und unsern Kindern finden, mehr: die innerhalb gewisser Grenzen auch an den Thieren gewonnen wird, hat sich danach im Kreise menschlicher Civilisation — die Thatsachen gestatteten es — zu einer wissenschaftlich exacten, die Skizzen immer mehr bereichernden, immer zusammenhängender und einstimmiger gestaltenden Vorstellung, zu jenem gesetzmässigen Gebilde entwickeln lassen, das wir Natur nennen.

Unter vollständigerer Berücksichtigung der relevanten Beziehungen verschwinden die Incongruenzen. Freilich wird auch später kaum daran gedacht, dass zur Farbigkeit, zum Geruch und Geschmack der Objecte Auge, Nase und Zunge gehören. Aber wenn — z. B. bei verdorbenem Magen — der angenehme Geschmack gewisser Speisen verschwindet, und einer erdigen oder bitteren Affection weicht, so zieht man sofort den veränderten Zustand des empfindenden Organs in Rechnung.

Die mehr oder weniger oberflächlichen und zufälligen oder nur praktischem Einzelinteresse dienenden Apprehensionen gehen unter dem Druck der umfassenderen, vielseitigeren, freieren Bedürfnisse der Wissenschaft in die sorg-

fältigste Forschung über. Es ist eine thatsächliche Eigenthümlichkeit der Warnehmungsobjecte, dass sie bei aufmerksamerer Hingabe reichere Inhalte zum Bewustsein bringen. Dieselben wachsen noch weiter aus, wenn wir unsere Organe zweckmässig bewaffnen. Alle Unterschiede, an die sich wichtige Folgerungen knüpfen können, suchen wir durch unmittelbare oder instrumental vermittelte Beobachtung als wissenschaftliche Grundthatsachen festzulegen.

Höchst interessant ist es dabei, wie die Thatsachen der Herrschaft des Maasses unterworfen werden. Obwohl gerade hier nicht bloss der erste Blick, sondern die eingehendere Betrachtung erst recht auf Schwierigkeiten stösst, die einen platonischen Geist sehr bald zur Verzweiflung treiben müssten [1]).

Bei exacten Bestimmungen bedarf man sichtbarer Skalen [2]). Allen Skalen liegt die Voraussetzung möglicher Gleichtheilung von Linien, und dieser die des Messens zu Grunde. Abgesehen von anderen Schwierigkeiten: Was mag wohl der passende Massstab, die Masseinheit sein? ein Fingerglied? die Handbreite, der Fuss, der Arm? ein Schritt? Aber alle diese durch Allbereitschaft sich zunächst empfehlenden Einheiten sind so sichtbar bei den einzelnen Menschen verschieden, dass sie für den allgemeinen Verkehr auf die Dauer schlechterdings nicht taugen. Man kann für eine abgeschlossene Gruppe, für eine Stadt, einen Staat eine willkürliche Länge als Massstab bestimmen; aber abgesehen davon, dass damit der externe Verkehr erschwert wird: die gewählte Länge muss fixirt werden. Jeder Körper aber ist den verwitternden Einflüssen der Luft und allen gewaltsamen Zerstörungen ausgesetzt. Und alle Körpergrössen alterirt die wechselnde Wärme und nicht alle auf gleiche Weise. Was that die Wissenschaft? Man nahm, um ein allgemein gültiges Längenmass zu erhalten, seinen Ausgang von demjenigen Körper, der uns Allen gleich nahe und vertraut ist und vergleichsweise den höchsten Grad von Unveränderlichkeit

[1]) Vgl. H. Taine, a. a. O. [2] II, 54.
[2]) Vgl. Wundt, Logik, II, 334 ff.

zeigt, die Erde. Zwar konnte ja die Art der Abplattung dieses Sphäroids der Rechnung Schwierigkeiten und Irrungen bereiten; auch ist das Erdvolumen nicht absolut unveränderlich. Man nahm bekanntlich dasjenige Volumen und diejenige Schätzung zur Grundlage, auf welche die französische Commission am Ende des vorigen Jahrhunderts traf und hinauskam, und nannte den zehnmillionten Theil eines Erdquadranten einen Meter. Und als es sich darum handelte, die decretirte normale Masseinheit in einem körperlichen Etalon zu fixiren, nahm man einen Stoff, der sich durch geringe Affinität zum Sauerstoff empfahl: Platin. Und den Platinstab machte man der Meterlänge unter derjenigen Temperatur gleich, bei welcher unter normalem Luftdruck (760 mm Barometerstand) reines Wasser gefriert (0° C.): auf welchen Thermometer- und Barometer-Stand weitere wissenschaftliche Kenntnisse andere Temperaturen und Luftdruckverhältnisse zu reduciren gestatten. Und sollte einmal der Irrthum der französischen Fundamentalschätzung des Erdmeridians peinlich empfunden werden, so wird es möglich sein, den bisher gebrauchten Massstab in den correspondenten verbesserten durch eine Reductionsgleichung überzuführen.

Die Schwere bildet das gemeinsame Mass für alle andern einer exacten Messung zugänglichen Naturkräfte. In der That ist sie dazu auch in bevorzugter Weise geeignet wegen ihrer absoluten Constanz an einem gegebenen Beobachtungsorte und wegen ihrer verhältnissmässig geringen Unterschiede in den verschiedenen Gegenden der Erde [1]).

Die Gewichtseinheit ist das Gramm, = einem Kubikcentimeter reinen Wassers im Maximum seiner Dichtigkeit, d. h. bei 4° C.: einerseits also Beziehung auf die Längeneinheit, andererseits auf einen Körper, der sich durch seine Verbreitung und Constanz empfiehlt.

Schon Archimedes erfand die Wage. Beim Wägen ist vor allem die Unmöglichkeit störend, die beiden Arme des Wagbalkens genau gleich zu machen. Aber man kann sich von der Ungleicharmigkeit der Wage emancipiren, indem

[1]) Wundt, a. a. O., S. 338.

man entweder den Körper auf derselben Schale durch diejenigen Gewichte ersetzt, welche denselben (nicht hygroskopischen) Gegenständen, wie er, das Gleichgewicht halten, oder indem man ihn zweimal, auf jeder Wagschale einmal, abwägt [1]). Die wechselnden Einwirkungen des Luftdrucks und der Erdanziehung werden dadurch beherrscht, dass einerseits das Wägen im luftleeren Raum, andererseits unter einer Normalentfernung vom Erdmittelpunkt (etwa 45° n. Br. Meeresniveau) zu Grunde gelegt wird.

Man will und soll Zeitdauer messen. Zeitmassstäbe bedürfen unaufhörlicher, periodischer, gleichmässiger Bewegungen zu ihrer sinnlichen Unterlage [2]); aber es gibt keine absolut gleichmässige Bewegung von Dauer. Selbst die Rotation der Erde um ihre Achse steht unter nachweisbarer Beeinträchtigung durch den Unterschied der Ebbe- und Fluthbewegungen der beiden Erdhälften. Zu approximativ festen und für alle unsere Zwecke zureichenden Zeitmassen lässt sich gleichwohl gelangen. Eine gute Masseinheit würde die Schwingungsdauer eines Meter-Pendels an einem Normalort der Erdoberfläche sein, wenn die Reductionen anderer Orte und die Angaben für längere Zeitstrecken nicht unbeholfen gerathen müssten. Bequemer ist es, jetzt wie früher, die allgemein sichtbaren und praktisch so einschneidenden himmlischen Veränderungsperioden zum Ausgangspunkt für die Zeitmessungen zu machen: was schliesslich dazu führt, nicht eine gewisse Pendellänge die Zeiteinheit, sondern umgekehrt die anders woher bestimmte Zeiteinheit die Länge des dazu gehörigen Pendels bestimmen zu lassen. Die mittlere Sonnenzeit, welche die Ungleichheiten der Erdgeschwindigkeit auf den Abschnitten ihrer Bahn zu einem Durchschnittstage ausgleicht, genügt allen praktischen Bedürfnissen. Für astronomische Zwecke steht ausserdem noch die Sternzeit zur Verfügung, von der täglichen Umdrehungszeit der Erde abhängig, die sich seit Jahrtausenden doch nur um Bruchtheile Einer

[1]) Dann folgt, wenn G und G_1 und L und L_1 die entsprechenden Gewichte und Längen waren: $\left.\begin{matrix} L\,G = L_1\,K \\ L_1\,G_1 = L\,K \end{matrix}\right\}\ K = \sqrt{G.\,G_1}$

[2]) Vgl. Wundt, a. a. O., S. 341 ff.

Secunde verlangsamt hat: welche Verlangsamung, wenn das Bedürfniss dazu eintritt, wiederum durch eine Reductionsgleichung nachträglich noch in Rechnung gebracht werden könnte. Nun ist das sogenannte Secundenpendel an jedem Orte der Erde so lang, als Eine Schwingung desselben den 86400ten Theil eines Tages braucht. Und diese Länge wechselt nach der Entfernung vom Erdmittelpunkt.

Es ist schon aus diesen wenigen Beispielen [1]) hinlänglich zu ersehen, wie die Wissenschaft mit den Variationen und Relationen des Warnehmbaren fertig wird. Im Wesentlichen nicht anders wie der Verstand des gewöhnlichen Praktikers. Die constanten Relationen, wie die Beziehungen auf unsere fünf Sinne bleiben als selbstverständlich unbeachtet; die eliminirbaren, wie der Luftdruck, werden vorläufig eliminirt [2]); und in Beziehung auf die wechselnden Relationen hilft man sich, wenn erst Regel und Gesetz des Wechsels erkannt ist, durch die Abbreviatur, dass man eine irgendwie bevorzugte oder willkürlich herausgegriffene als die **normale** zu Grunde legt, und die übrigen im Bedürfnissfalle darauf reducirt. Ein Hauptkunstgriff besteht darin, dass man die schwankenden, unübersichtlichen und nicht allgemein interessanten Beziehungen zu den einzelnen Subjecten in die einfacheren, regelmässigeren und allgemein constatirbaren und verwerthbaren zu identischen oder aequivalenten Objecten umsetzt. So messen wir die Zeit nicht an der Beziehung zu unserem Vorstellungslauf, sondern durch Uhren.

In allen diesen Operationen ist die Wissenschaft genauer, „exacter“ als das tägliche Leben; aber doch jederzeit auch nur so genau, als es für den Fall erforderlich ist. Es gibt aber allerdings Fälle, die schwindelnd weit von den Bedürfnissen des Lebens abliegen und demgemäss ganz andere Vorrichtungen erfordern. Die Temperatur eines Bades wird

[1]) Vgl. ferner Wundt a. a. O., S. 337 (Aräometer, Manometer); 343 (Überwindung der schwankenden Aufmerksamkeit des Beobachters); 349 ff. (Variation der Dichtigkeiten, Elasticitätscoefficienten, Brechungsindices u. s. w.; ein-, zwei-, drei-dimensionale Constanten); Psychologie 1874, 760 ff. (persönliche Gleichung).

[2]) Vgl. Galilei, Opere XIII, 74 ff.; 115.

auch im Leben gewöhnlich nicht mit der Hand geschätzt, sondern mit dem Thermometer gemessen. Aber durch Combination eines Spiegelteleskops mit der thermoelectrischen Säule und dem Galvanometer kann ein wissenschaftlicher Apparat hergestellt werden, welcher die Wärme zu messen gestattet, die von einer zwei Kilometer entfernten Kerzenflamme zugestrahlt wird [1]. Wie weit aber die Genauigkeit der wissenschaftlichen Massbestimmungen auch gehen mag, sie müssen sich in unzähligen Fällen doch mit Approximationen begnügen [2]. Die Wissenschaft hat aber auch diesen gegenüber keine platonische Empfindsamkeit: sie leistet was ihr die gegebenen Thatsachen jeweilig erlauben, notirt den möglichen Unterwerth ihrer Aussagen und erwartet ein weiteres von der Zukunft. Sie ist daran gewöhnt, mit Vorläufigkeiten anzufangen, und successive das Definitive zu suchen.

Und aller Unvollendung unserer Bestimmungen gegenüber ist dies noch ganz besonders zu betonen, dass sie die Warnehmungswirklichkeit nicht selbst unbestimmt machen. Diese ist in jedem gegebenen Momente für jedes gegebene Individuum, was sie ist: ein Festes, ein Bestimmtes, wie vollkommen oder unvollkommen wir sie mögen messen und bezeichnen können. Und so wenig die Relativität der Warnehmungsobjecte überhaupt jemals ganz abstreifbar ist — schon ihre Localisation setzt Beziehungen voraus —: so wird doch die Wissenschaft Schritt für Schritt immer mehr in der Voraussetzung bestärkt, erstens dass wechselnde Relationen gesetzmässige Wandlungen herbeiführen, und zweitens dass alle individuellen Auffassungsarten auf Eine mit sich identische, völlig bestimmte, von immanenter Gesetzmässigkeit beherrschte Vorstellung — denken wir z. B. gleich an die atomistische, obwohl sie ja erst das (vorläufig) letzte Refugium ist — reducirbar sind, aus welcher sie alle unter Berücksichtigung

[1] Vgl. Wundt, a. a. O., S. 331, 336 (Nonius, Fadenkreuz, Mikrometerschraube).

[2] Vgl. Wundt, a. a. O. über die Messung von Schall- und Lichtintensitäten.

der jeweiligen Eigenthümlichkeiten der Organisation abzuleiten sein müssen [1].

Platon war der Gedanke, mit immerwährend fliessendem Weltsein sich wissenschaftlich befassen zu sollen, abschreckend und unvollziehbar. Und er verlor sich lieber an Wissenschaftsobjecte, die — wie schon Aristoteles [2] tadelte — derjenigen Thatsache sich ganz entäusserten, welche der Hauptgegenstand der Wissenschaft von der äusseren Natur ist: der Bewegung. Er ahnte nicht und konnte nicht ahnen, dass dieses schreckhaft Fliessende einst auch mathematisch beherrschbar sein würde. In der stetig veränderlichen Function und der Infinitesimalmethode ist der mathematische Apparat dem Fluss der Erfahrungsobjecte völlig adaequat geworden. —

Was die Discrepanz der Urtheile angeht, wie sie nicht bloss Werthschätzungen sondern auch warnehmbare objective Thatsachen betreffen: wer wohl der entscheidende Richter über die Wahrheit sein möchte, da doch jedes Urtheil relativ sei, so gibt es erstens bei den durch Räsonnement aus andern Urtheilen gewonnenen an den logischen Normen ein unverbrüchliches Kriterum der formalen Wahrheit. Es ist unmöglich, etwas für richtig abgeleitet zu erachten, wobei Verschiedenes für einander substituirt ist, wenn der Fall nicht gestattet, von der vorliegenden Verschiedenheit abzusehen; wobei ein Urtheil aus einem andern gefolgert ist, ohne dass das Subject des neuen in dem Umfang des Subjects des alten oder das Prädikat des neuen in dem Inhalt des Prädikats des ersten enthalten liegt, resp. (im letzteren Falle) von ihm abhängig ist, ihm nothwendig anhängt. U. s. w. [3])

Und was die nicht weiter ableitbaren Prämissen angeht, so weit sie mehr als Bestimmungen subjectiver Ansicht, so weit sie objectiv gültig sein wollen; so zielen sie —

[1] Vgl. meine Recension des Discourse on truth von Shute, Vierteljahrsschrift f. w. Ph. VII, 239.

[2] Met. 992b. 9.

[3] Vgl. Kants Stellung, S. 54; Recension Shute's S. 236 f. und den Artikel „Über teleologischen Kriticismus" Vierteljahrsschr. VIII, S. 8.

was die Warnehmungen betrifft — bewusst oder unbewusst auf jene in allen Warnehmungen steckende Central- oder Normalauffassung immanent gesetzmässigen Charakters, von welcher alle besonderen und actuellen Warnehmungen nur individuell determinirte Modificationen sind. Für alle gewöhnlichen, insonderheit die praktischen Interessen genügt es, darunter jene — innerhalb gewisser Grenzen annähernd identische — Anschauungsart zu verstehen, wie sie allen gesund und vollsinnig organisirten Menschen eigen ist: unter welchen in allen relevanten Fällen des Streits von Unbefangenen diejenigen bevorzugt werden, welche am schärfsten warnehmen und sich in den für die Aufdeckung von folgereichen Unterschieden günstigsten Umständen befinden. Dass die Wissenschaft Grund hat, das unmittelbar Warnehmbare in eine hypothetische oder fictive Structur aus „Atomen" aufzulösen, ward schon angedeutet.

Die werthschätzenden Urtheile objectiver Art beruhen meist auf umständlicheren Gedankenreihen. Die zu Grunde liegenden Fundamentalurtheile sind entweder freie Geschmacksurtheile von (vergleichsweise) uninteressirtem, und darum (mehr oder weniger) allgemeingültigem Charakter oder Urtheile über momentane oder dauernde, nahe oder entfernte, sichere oder wahrscheinliche Wirkungen auf das Wohl und Wehe meiner selbst oder Anderer, für die ich sympathisch interessirt bin. Es kommt für die objective Gültigkeit dieser Urtheile darauf an, welches Recht und welcher Werth für die ästhetische Feinfühligkeit, die Zukunftsberechnungen und die Interessen der Einzelnen in Anspruch genommen werden kann. Für die positivistische Betrachtung, die alle Beziehung auf platonische Ideen und kantische Gebote apriori leer oder illusorisch findet, ist der oberste Werthgesichtspunkt der höchste Collectivnutzen für fühlende Wesen überhaupt oder wenigstens für die der menschlichen Culturarbeit dienenden [1]). Aber wer mag denselben richtig treffen und abgrenzen? Es ist kein Wunder, wenn auf diesem Gebiete noch so wenig zum Stehen gekommen ist. Die gewöhnlichen objectiven

[1]) Vgl. 2. Band, S. 169 ff., 222 ff.

Urtheile der Werthschätzung folgen dem zeit- und landläufig Gültigen.

Wenden wir uns zur Beurtheilung des Warnehmbaren zurück, so ist nichts interessanter und instructiver, als die Motive zu verfolgen, welche der copernicanischen vor der vulgären und vor der ptolemaeischen Weltvorstellung zum Siege verholfen haben. Was Copernicus selbst bewegte: die Üterzeugung, dass „die Natur einfacher sein" müsse, ist eine mit historisch tiefverwurzelten, aber nicht unbedenklichen Voraussetzungen verknüpfte Forschungsmaxime, die sich diesmal fruchtbar erwies, den mathematisch ästhetischen Bedürfnissen Kepplers verwandt; die — wunderbar genug — auch diesen Forscher — freilich erst nach unsäglichen Mühen und vielen vergeblichen Anläufen — mit einem werthvollen Ergebniss beschenkten: dem „echten Verhältniss zwischen den Umlaufszeiten und den Bahnweiten" [1]). Auf demselben Boden mit diesen Voraussetzungen und Bedürfnissen stand der von Keppler selbst als schlimmster „Zeitdieb" elegisch beklagte Irrthum, quod motus corporum coelestium sit aequalis et circularis, perpetuus vel ex circularibus compositus [2]). Nicht einmal für die Rechnung ergab die neue Hypothese sogleich einen Vortheil; Copernicus befliss sich nur, die ptolemäischen Angaben auf die neue Auffassungsweise zu übertragen. Und sehr mühsam gewann Keppler an Tycho's Marsaufzeichnungen die Vorstellung, dass die Planeten von der Sonne aus gesehen sich in Ellipsen bewegen. Auch Copernicus' vorgefasste Meinung, dass die „Weltleuchte", die Sonne, in die Mitte des Naturtempels wie auf einen königlichen Thron gehöre, war nur nach einer Seite geeignet, das „wahre" Verhältniss klar zu legen. Mathematisch haben die ptolemäische und copernicanische Hypothese gleiche Zulässigkeit. Dies bemerkte auch Leibnitz [3]). Er fügte hinzu: Cependant il est *raisonnable* d'attribuer aux corps des *véritables* mouvements suivant la

[1]) Opere Kepleri, ed. Frisch, V, 529.

[2]) Copernicus, De Rev. I, 4; Keppler, Astron. nova, cap. XL, a. a. O. III, 320.

[3]) Z. B. Système nouveau, § 18 (Erdm. 128b). Nouv. Ess. II, 13. 7 (Erdm. 240a).

supposition, qui *rend raison* des phénomènes de *la manière la plus intelligible.* Damit ist Eine in den Thatsachen gegründete Auffassungs- und Erklärungsweise als der „wahre“ Sachverhalt bezeichnet. Die verständlichste, den „Verstand“ am meisten befriedigende Auffassung kommt in die Bewegungserscheinungen durch Einführung gesetzmässiger, nach allgemein verwendbaren mechanischen Principien wirkender Agentien hinein. Hier war der Punkt, wo schon Galilei die Bedeutung der copernicanischen Vorstellung fand und wo später Newton sie bewährte. Galilei, alle Lagenveränderungen auf die Subjecte repartirend, denen eine jede „eigentlich und natürlich“ zukommt[1], hoffte von dem copernicanischen System die Ermöglichung einer mechanischen Vorstellung, welche Zusammenhang, Ordnung, Gesetz und Übereinstimmung in die „Natur“ brächte. Wie er Fall- und Wurfbewegung der terrestrischen Körper dadurch begriff, dass er sie in eine nach dem Trägheitsaxiom wirkende und in eine aus der attrahirenden Kraft der Erde resultirende Componente auflöste, so löste Newton die unter copernicanischem Gesichtspunkt von Keppler bezeichneten Curven der Planetenbahnen in eine den Planeten inhaerirende Tangentialkraft und in die Attraction des Centralkörpers auf. „Wahr“ und wirklich war ihm die Bewegung derjenigen Körper, auf welche eine vis impressa wirkt ad motum generandum[2]. Weil inzwischen die galilei-newtonsche Mechanik sich als zulänglich erwiesen hat, alle astronomischen Erscheinungen gleichsinnig, harmonisch durch einfache, allverbindliche Gesetze zu beherrschen, darum ist die dieser Mechanik zu Grunde liegende copernicanische Theorie die wahre Weltvorstellung: trotz perspectivischem Sinnenschein und alten Auctoritäten.

Wir halten nun immer diejenige Bewegung für wirklich, welche unseren Willensregungen oder den mechanischen Voraussetzungen und Gesetzen entspricht. Die Frage, in wie weit auch die sogenannten willkürlichen Bewegungen sich mechanisch erklären lassen, kann dabei vorläufig offen ge-

---

[1]) Opp. I, 129 ff.
[2]) Vgl. Kants Analogien, S. 288, Anm. 80.

lassen werden. Es ist uns jedenfalls gewiss, dass unser Körper und nicht die Pflastersteine sich bewegen, über die wir schreiten. Vor Erkenntniss der betheiligten mechanisch wirkenden Kräfte haben wir nur so weit richtige Vorstellungen über wahre Bewegung, als wir den perspectivischen Schein aufzulösen und Eigenbewegungen richtig zu veranschlagen wissen; in Beziehung auf die letzteren bleiben die Schwierigkeiten zum Theil bestehen, von denen oben (S. 9 f.) die Rede war. Von wirklicher Bewegung ist die absolute Bewegung, d. h. die Änderung zu einem vorausgesetzten etwaigen Weltachsensystem zu unterscheiden. Sie würde leicht bestimmbar sein, wenn unser Leib im Raume in absoluter Ruhe wäre; jetzt ist diese Bestimmung ein unerreichbares Ideal; aber seine Unerreichbarkeit beunruhigt uns nicht wesentlich. Wenn wir angesichts der beobachteten Zunahme der durchschnittlichen Mondgeschwindigkeit im Verhältniss zur Erde auf Grund der hier spielenden „Kräfte“ herausbringen können, wie viel von dem Wechsel auf wirkliche Verlangsamung der Erdrotation, wie viel auf wirkliche Beschleunigung des Mondlaufs fällt, so begnügen wir uns und vertheilen danach unsere Prädikate: sollte auch einem Geiste, der die festen Weltachsen kennt — falls es solche gibt — die Erde oder der Mond in Beziehung auf sie derweilen absolut still gestanden zu haben scheinen.

Und noch eine Bemerkung ist hier zu machen, ähnlich derjenigen, welche wir (S. 24 f.) der Betrachtung über unsere Massmittel hinzufügten. Mag es uns auch unmöglich sein, über die absoluten Lagen der Körper Aussage zu thun: unbestimmt ist sie darum keineswegs. Unsere Unfähigkeit ist kein Massstab oder Verdict für das wirkliche Verhalten: dieses ist für jeden ungetheilten Moment immer einsinnig determinirt[1]. Wir haben Grund, es in der Idee als solches vorauszusetzen. —

---

[1]) Vgl. Lotze, Metaphysik, S. 314 ff. Weshalb dieser Schriftsteller später (323 f.) den „absoluten Raum“ und die ideale Localisirung in ihm preisgibt, ist mir nicht klar geworden; die Umdeutungen des Subjectiven und Relativen in das Objective und Absolute bleiben meines Erachtens dieselben: mag der Raum transcendente oder nur empirische (phänomenale) Realität haben. Den

So wenig es der Wissenschaft möglich ist oder auch nur daran gelegen sein kann, alle warnehmbaren Thatsachen in Raum und Zeit zu sammeln, so muss doch jeder Forscher sehr viel mehr Thatsachen berücksichtigen, als er selbst warnehmen kann und als überhaupt noch warnehmbar sind. Jeder sieht sich auf Mittheilungen Anderer und auf Schlüsse aus Zeichen angewiesen. Dass jene durch Irrthum und bösen Willen gefälscht, durch Ungunst der Umstände verstümmelt, durch Missverstand falsch gedeutet werden, dass letztere paralogistisch laufen können: versteht sich; aber auch dieser Mangel berechtigt zu keiner platonischen Verzweiflung. Die Wissenschaft arbeitet fortwährend an der Ausbildung von Cautelen und Methoden, welche fremde und eigene [1]) Irrthümer und Missgriffe zu verhüten, resp. zu verrechnen und unschädlich zu machen im Stande sind. Vieläugige Wachsamkeit und Cooperation schränken das Reich des Trügerischen immer mehr ein.

Die Abgrenzung der Individual- und Klasseneinheiten hat angesichts des fliessenden Charakters der meisten Grenzlinien etwas Willkürliches. Indessen erstens sind nicht alle Grenzlinien fliessend und willkürlich: zwischen meinem und deinem Bewusstsein z. B. ist ein unüberbrückbarer Unterschied, und Wasserstoff unterscheidet sich von Sauerstoff mehr als willkürlich. Und zweitens ist auch die willkürlichste Zusammenfassung und Grenzabscheidung gesund und tadellos, welche sich als wissenschaftlich fruchtbar erweist, d. h. die Fähigkeit erhöht, sich in der Welt des Mannigfaltigen zurechtzufinden, dieselbe dem Verständniss näher zu bringen und die Zukunft voraus zu sagen. Jede Klassenabgrenzung und jeder Begriff z. B. ist werthvoll, wodurch Eigenschaften zusammengebracht werden, an die sich in Form von Prädikaten (synthetischer Urtheile) eine reichhaltige und

Übergang von dem „ursprünglichen Coordinatensystem“, das wir in unserem Leibe besitzen, zu einem „neuen“, auf welches die Weltbestandtheile, unser Leib mit eingeschlossen, „am bequemsten“ gemeinsam bezogen werden können, macht Lotze selbst: das ist aber der Anfang zur Objectivirung und Absolutirung der Raumverhältnisse überhaupt.

[1]) Vgl. Sigwart Logik, II, 319 ff.

(theoretisch oder praktisch) nützliche Menge interessanter Abhängigkeiten knüpfen lässt. Und gelänge es einem Eintheilungs- und Gruppirungsprincip die ganze Fülle der warnehmbaren Mannigfaltigkeit consequent und übereinstimmend zu gliedern und der Ausbildung synthetischer Urtheile die einheitliche Unterlage und Begründung darzubieten, so wäre es gerade so „wahr“, wie das copernicanische System die wahre Astronomie ist.

Der wissenschaftlichen Arbeit am widerstrebendsten wird immer die Psychologie bleiben. Bei der eigenthümlichen Concurrenz, die hier zwischen naturnothwendigen Folgeerscheinungen bloss physiologischer Processe und spezifisch psychologischen Functionen und innerhalb dieser wiederum zwischen unwillkürlichen und willkürlichen stattzufinden scheint, und bei der Unthunlichkeit, den Fluss des Geschehens der Beobachtung zu unterwerfen, und der Schwierigkeit, mit Massbestimmungen weiter zu kommen [1]), wird hier — um dieses Charakters der zu bearbeitenden Thatsachen willen — die wissenschaftliche Forschung sich sehr viel beengter und unergiebiger finden, als den äusseren Warnehmungen gegenüber, die ihr — trotz Platon — keine unüberwindlichen Schwierigkeiten auferlegen: zumal sie wegen der weitgehenden Congruenz der Einzelwarnehmungen und der Reducirbarkeit der individuellen Abweichungen auf gesetzmässige Abhängigkeiten von normativen Inhalten eine Gemeinsamkeit der Arbeit unendlich Vieler gestatten, die gegenüber der hochgradigen Unvergleichlichkeit der psychischen Abläufe selbstverständlicher Weise fehlt. Gleichwohl ist doch auch hier so viel Möglichkeit, aus willkürlichen und unwillkürlichen Äusserungen das Innenleben Anderer zu erschliessen, und der Gleichklang und die Nachfühlbarkeit der psychischen Veränderungen bei den Meisten immerhin noch so gross, dass die psychologische Forschung deutlich Schritte nach vorwärts macht, ja dass sie beginnt, auch auf andere sehr fliessende Gebilde, wie die Sprachen und Dialekte, ihren Bedeutungs-

[1]) Vgl. indessen W. Wundt, über die Messung psychischer Vorgänge. Philos. Studien, I, 251 ff.

und Lautwandel, ihre Regelmässigkeiten und Unregelmässigkeiten erklärendes Licht zu ergiessen. Und es stehen ihr in beschreibenden und erzählenden Berichten und sonstigen fixirten Äusserungen des Innern, in Classificationen und methodischen Experimenten Untersuchungsmaterialien und Mittel in fast eben so grosser Zuverlässigkeit zur Verfügung als dem Studium des äusseren Geschehens.

Fragt man sich schliesslich, mit welchen Mitteln überhaupt das Bewusstsein die fortschreitende Orientirung in der Welt der äusseren und inneren Erfahrung fertig stellt, so treten neben der entgegenkommenden Gunst der Thatsachen selbst, die immer an erster Stelle zu berücksichtigen ist — was hätte z. B. bei der copernicanischen Theorie das von Vielen an erster Stelle in Anspruch genommene Verstandesbedürfniss nach Einheit, Harmonie u. s. w. genutzt, wenn die warnehmbaren Thatsachen die Durchführung derselben bis zur newtonschen Mechanik nicht zugelassen hätten? — es treten daneben vor Allem zwei Potenzen in den Vordergrund, nämlich das Gedächtnis und das Bedürfniss [1]).

Hätten wir freilich die Fähigkeit nicht, bei ähnlichen, d. h. partiell gleichen Vorstellungen uns ähnlicher zu erinnern; träten in Folge dessen nicht besonders auch bei Apprehension Eines Weltfragments von selbst die theilweis identischen, die sich aber in verschiedene (simultane oder successive) Reihen fortsetzen, wieder in die Erinnerung; und wiederholten sich nicht, was zur Gunst der thatsächlichen Lage gehört, diese Processe in Beziehung auf das Warnehmbare, namentlich im Anfang unseres Lebens, so erdrückend häufig: so würde sich freilich das Weltbild des kindlichen und vulgären Bewusstseins, das aber doch auch aller wissenschaftlichen Arbeit Grundlage und Ausgang ist [2]), nicht so zusammenhängend zurechtschieben.

An diesem Weltbilde arbeitet dann weiter der Trieb, der aber auch schon in der Constituirung jenes Bildes selbst bemerklich ist, von jedem unmittelbar Gegebenen aus schon

[1]) Vgl. I Band, S. 47, Anm. 5; 51, Anm. 2; S. 274.
[2]) Vgl. Dav. Hume, Treatise I, 4. 2.

vorher wissen zu wollen, was man, sei es unter Beibehaltung derselben Körperposition, sei es, was man bei Veränderung derselben zu erwarten hat. So entwickeln sich Schritt für Schritt von jedem Erfolg durch weiter reizendes Bedürfniss fort alle die kleinen und grossen, immer umfänglicher und feiner werdenden Bemühungen, das Gegebene immer schärfer zu sehen, zu tasten u. s. w. und die immer wiederkehrenden Zusammenhänge immer genauer herauszulösen und zu fixiren, um immer sicherer der Zukunft Herr zu werden. Es ist der Trieb, den das positivistische Schlagwort als den des Sehens um voraus zu sehen (voir pour prévoir) bezeichnet.

Dieser Trieb ist auch im Spiele, wenn die Erscheinungsreihen in ursprüngliche und abgeleitete, in physische und psychische gesondert werden, wenn aus den Daten der fünf Sinne — den eigenen Leib mit eingeschlossen — eine Welt von wohlgeordnet durch den absoluten Raum vertheilten (möglichen) Empfindungsinhalten architektonisch aufgebaut wird. Er bindet zusammengehörige Inhalte zu Dingen und Begriffen; er leitet zu kritischer Benutzung der Mittheilungen Anderer an; er lehrt das Warnehmbare immer feiner und feiner zu distinguiren, immer weiter zu analysiren und zu immer unauflöslicheren Verknüpfungen zusammenzunehmen. Unter seinem Impuls legt der routinirte Praktiker die Erfahrungen in Regeln fest; unter demselben Anreiz beginnt die Wissenschaft alles physische und psychische Geschehen für sich und unter sich, direct und durch Einschiebung zweckmässiger Hilfsvorstellungen in Gesetze zu fassen, in Gesetze der Coexistenz und Succession, die sie demnächst weiter so systematisirt, dass Gesetze des complicirten Geschehens aus den Gesetzen der einzelnen Elemente, besondere Gesetze als Anwendungen allgemeinerer begriffen werden: überall bemüht, das Qualitative so in das Quantitative aufzulösen oder an dasselbe zu knüpfen, dass exacte, berechnungsfähige Bestimmungen möglich werden.

Und alles dies leistend, weil die Data der Warnehmung die Möglichkeit dazu enthalten.

4. Die positivistische Correlativität von Object und Subject und das idealistische Postulat absoluter Realität.

Ich müsste einige idealistische Erkenntnisstheoretiker der Gegenwart sehr wenig kennen, wenn ich nicht voraussehen wollte, dass ihnen die Positionen des vorigen Paragraphen höchst ungenügend, ja zum Theil lächerlich oder widerwärtig vorkommen werden. Um von Anderem zu schweigen, so werden sie namentlich Einen Einwand für vernichtend halten. Alles Erkennen, werden sie sagen, enthält von Begriffs wegen die Beziehung auf Wahrheit und diese die auf Wirklichkeit, auf Objecte, auf Gegenstände, auf selbständige, für sich seiende Dinge. Wahrheit sei nur da, wo unsere Vorstellungen einem gegenständlichen Sein, der objectiven Realität congruent gewusst werden [1]). Die vorgetragenen Sätze sprächen freilich von Wahrheit, Sein und Objecten auch: aber diese Objecte seien keine für sich, ausser uns bestehenden Dinge; seien auch nur Vorstellungen, Bewusstseinsphänomene, Objecte in Relation zu percipirenden Subjecten, zum Bewusstsein. Die erkenntnisstheoretisch wichtigste, die wahrhaft vitale Frage, wie wir aus unsern Vorstellungen hinaus zur Welt des Seins gelangen, beantworte dieser Positivismus nicht bloss nicht, sondern scheine sie in seiner „Bornirtheit“ nicht einmal zu kennen, jedenfalls nicht aufzuwerfen. Gewisse irgendwie bevorzugte Vorstellungen oder Aggregate solcher seien ihm selbst die Dinge. Damit werde aber nicht nur das allgemein gefühlte Erkenntnissbedürfniss, welches das Sein suche, schnöde genarrt, sondern es führe diese Ansicht auch zu den gröbsten inneren Unhaltbarkeiten, ja Ungeheuerlichkeiten. Die lächerlichste sei folgende: Es werde vorausgesetzt, dass eine grundlegende („objectiv“ genannte, aber nicht durch Beziehung auf eine selbständige Realität, sondern durch rein immanente Charakteristica empfohlene) Weltvorstellung unter Mitwirkung wesensähnlicher anderer Subjecte gleichsam von selbst sich zurechtschiebe: welche grundlegende Vorstellung dann durch die Wissenschaft nicht wesentlich geändert werde, sondern nur eine nachbessernde Ueberarbeitung und Modification erfahre. Ein Hauptcharakteristicum nun dieses objectiv Wirklichen sei die centrale Bedeutung und regelmässige Zugänglichkeit für die andern Subjecte unsers Denkverkehrs und dass sie die Übereinstimmung Aller dieser nach sich ziehe. Aber abgesehen davon, dass diese Übereinstimmung immer nur eine comparative sei und keine absolute Bestimmung zulasse, wie sie unser Wahrheitsbedürfniss verlange, und dass Übereinstimmung immer nur die Folge, nicht der Grund der Objectivität sein könne: jene Subjecte, auf die man sich wiederholt berufe, seien ja auch nur — in unserer Vorstellung. Der Positivismus narre also nicht nur den common sense, sondern auch sich selbst, indem er in Vorstellungen hinaustreibe, die gar keine wirkliche Übereinstimmung Vieler, realiter Vieler, sondern wieder nur der Vorstellungen, der Vorstellungen mit sich selbst enthalten. Er sei demnach nichts als eine neue Auflage jenes Egoismus oder Solipsismus, der sich einst an die Fersen des Idealisten Descartes mit der absurden Lehre heftete, dass das denkende Ich nicht, wie jener vortrug, die erste sondern die einzige Realität sei [1]).

[1]) Vgl. Platon, Theaet. 186 C: *οἷόν τε ἀληθείας τυχεῖν ᾧ μηδὲ οὐσίας; Ἀδύνατον.* 187 A: ..... *περὶ τὰ ὄντα.*

Wie mag sich der Positivismus dieser Vorwürfe und Angriffe erwehren können?

Vorweg dieses: Der Positivismus fühlt sich so wenig als Ausläufer oder als Anhängsel des Cartesianismus, dass er in dieser idealistischen Doctrin vielmehr einen Hauptgegner erblickt. Es verlohnt sich, bei diesem Punkte etwas zu verweilen. Dass Descartes' Skepsis und die danach erfolgte Besinnung auf die unmittelbare Selbstgewissheit des Bewusstseins das Verdienst habe, den common sense in seinem naiven Vertrauen auf die selbständige Existenz der Materie zu er-

[1]) Vgl. die Notizen Hamiltons in seiner Ausgabe der Works of Th. Reid (1872), I, 269, 293; Vaihinger in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, S. 88 ff.

schüttern und zur Kritik aufzurütteln, hat schon Kant bemerkt[1]). Aber er hat auch schon die gefährliche Kehrseite dieses Verdienstes gesehen. Nichts hat jedenfalls mehr dazu beigetragen, schon die ersten Ausgänge der Erkenntnisstheorie zu verwirren, als die in dem Cogito ergo sum angelegte Einführung der denkenden Substanz, des substanziellen Geistes anstatt des empirischen Ich und die Überschätzung des Ich auf Kosten des Nicht-Ich, des Selbstbewusstseins auf Kosten des Weltbewusstseins. Als ob dem Bewusstsein je der Geist als „Substanz“ gegenwärtig wäre; und als ob das Ich sich gegenwärtiger, inamovibler wäre als die centralen Elemente des Nicht-Ich, z. B. die stets praesenten Berührungs- und Druckempfindungen unserer Haut. Als ob nicht das Ich überhaupt entstände und bestände im Gegenwurf gegen das Nicht-Ich, wie es parallel dem Wachsthum des Ich sich aus Empfindungsinhalten immer reicher herausarbeitet.

Nun traten die Warnehmungen mit Gedächtniss- und Phantasiebildern, mit Träumen und Sinnestäuschungen in dieselbe Reihe „subjectiver“ Phänomene (idées, engl. ideas, Vorstellungen)[2]), die nur dadurch vor jenen sich auszeichneten, dass man Gründe zu haben glaubte[3]) — und es wurden zum Theil sehr verkniffene dafür vorgebracht —, sie als Bilder, Zeichen, Wirkungen äusserer, transcendent objectiver Dinge denken zu dürfen, welche Dinge man durch diese ideae vorstelle, „erkenne“: nous ne pouvons avoir aucune connaissance *des choses* que par *l'entremise* des idées que nous en concevons.

Die an sich seienden Dinge, welche der denkenden Substanz durch Vermittelung der Sinne die Warnehmungsvorstellungen erregen sollten, stellte Descartes bekanntlich, ähnlich wie einst Demokrit, ohne wie dieser Atomistiker zu sein, nur mit mathematischen Qualitäten ausgestattet vor: Zeit,

[1]) Vgl. Kr. d. r. V., II, 301 f.

[2]) Vgl. o. S. 4, Anm. 3.

[3]) Doch stieg Descartes selbst schon die Möglichkeit des vollendeten „Idealismus“ auf, die Warnehmungsobjecte möchten nicht a rebus *extra me* positis sondern von irgend einer facultas *in me* nondum mihi satis cognita ehrvorgebracht sein (Med. 3, ed. Amstelod. 1663, p. 17; Med. 6 p. 39).

Zahl, Gestalt, Grösse, Bewegung kommen ihnen selbst zu; Härte, Wärme, Ton, Geruch, Geschmack sind aber nur subjectiv, nur „ideae, idées“, mit Lust und Schmerz auf einer Linie, blosse Zeichen der Nützlichkeit oder Schädlichkeit. Sind doch oft Empfindungen und Gefühle nur dem Grade nach verschieden. Nähere ich mich dem Feuer, so empfinde ich Wärme, nähere ich mich noch mehr, Schmerz; u. s. w.[1]).

Dieser cartesianische Ideismus (oder Idealismus) wurde demnächst durch John Locke auch in Kreise getragen, welche den rationalistischen Erkenntnissprincipien des Franzosen durchaus abgeneigt waren. Und es kann die von Locke so formulirte Lehre: die „primären“ Eigenschaften kommen den Dingen an sich zu, und ihnen entsprechen unsere Vorstellungen; von den „secundären“ sind nur „Ideen“, Vorstellungen in uns, denen entsprechend wir in den Dingen gewisse an die primären Eigenschaften gebundene „Kräfte“ anzunehmen haben[2]): diese Lehre kann noch jetzt als der „idealistische“ Gemeinbesitz unzähliger Erkenntnisstheoretiker der rationalistischen, wie empiristischen Richtung betrachtet werden[3]). Auf der einen Seite die in mechanischen Processen laufende Welt farbloser Körper, auf der andern die Seele, der Geist, das Ich, durch seine „Organe“ aus jener Welt Reize empfangend und sie zu einer farbigen, tönenden Welt der Warnehmung umgestaltend.

Es ist bekannt, in welche befremdlichen und doch nicht völlig grundlosen[4]) Consequenzen die Descartes-Lockesche Lehre von den „Ideen“ und dem Unterschied der primären und secundären Eigenschaften durch den Idealisten oder Immaterialisten Berkeley hinausgetrieben worden ist: Es existiren nur Geister und ihre Ideen. „Der ganze himm-

[1]) Med. VI, a. a. O. p. 40 ff.; Oeuvres, ed. J. Simon p. 119 ff.; vgl. unsern 1. Bd. S. 189 f.

[2]) Ess. conc. hum. underst. II, 8. 9 f; 15; 17; 31. 2: Were there no fit organs to receive the impressions . . . . nor a mind joined to those organs to receive . . . ., there would yet be no more light or heat in the world than there would be pain if there were no sensible creature to feel it.

[3]) Vgl. 1. Bd. S. 154 ff.

[4]) Vgl. 1. Bd. S. 185, Anm. 3.

lische Chor und die Fülle der irdischen Objecte, mit Einem Wort, alle die Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, haben keine Subsistenz ausser einem Geiste; ihr Sein ist ihr Percipirtwerden. Die Worte absolute Existenz undenkender, sinnlich warnehmbarer Dinge sind ohne Sinn oder mit einem Widerspruch behaftet. Einige machen einen Unterschied zwischen primären und secundären Qualitäten. Aber Ausdehnung, Figur und Bewegung sind (auch) nur Ideen, die in dem Geiste existiren. Der Begriff von dem, was Materie oder körperliche Substanz genannt wird, schliesst einen Widerspruch in sich. Eine Idee kann nicht anders existiren als in einem Geiste: und auch die Materie ist eine Idee. Ausdehnung, Figur und Bewegung sind undenkbar, wenn sie von allen andern Eigenschaften durch Abstraction gesondert werden. Wo also die andern Eigenschaften sind, da müssen sie auch sein; d. h. in dem Geiste und nirgendwo anders". Sie sind ebenso abhängig von dem Standort und Zustand des percipirenden Subjects, ebenso der Variabilität unterworfen, wie die secundären Qualitäten der Wärme, des Geschmacks u. s. w.[1]).

Der erkenntnisstheoretische Typus, von dem Berkeley ein Beispiel ist, kann in folgende Gedankenfolge evolvirt werden: Es wird begonnen mit dem richtigen, auch positivistischen Gedanken, dass Empfindung nicht ohne Bewusstsein sei; und man steigt wie auf einer Leiter, über scheinbar zulässige, im Grunde aber erschlichene Substitutionen zu der ungeheuerlichen These fort, dass die ganze materielle Welt nur in uns sei, so dass man nicht mit Unrecht auf den Einfall kommen könnte, die Physik zu einer Angelegenheit der Psychologie zu machen. Man sagt etwa: Empfindung, Warnehmung sind nicht ohne Bewusstsein; d. h. Object, Erscheinung, Inhalt, Vorstellung, Idee des Bewusstseins, d. h. der Seele; d. h. ein Inneres, Modification meiner Seele, mein, in mir, in meiner Seele[2]). Als ob das Bewusstsein, das Ich ohne Empfindung, als ob es nicht umgekehrt auch wieder nur auf

[1]) Principles of hum. knowl. sect. 6. 9. 10. 14. 22. 24.

[2]) Vgl. dazu die kritischen, obwohl nicht positivistischen Bemerkungen von J. Rehmke, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kr. LXXXI, S. 118 f.

ihrem Grunde möglich wäre! Als ob die Seele als transcendente Substanz so ohne Weiteres gegeben wäre! Als ob der Empfindungs**inhalt** (im Gegensatz zu der Empfindung als Zustand oder Process) jemals Modification unsers Ich wäre!

Es hat sich überhaupt auf dem Wege des durch Descartes inaugurirten Idealismus ein solcher Knäuel von vieldeutigen Wörtern, schwankenden und schiefen Auffassungen, von Illusionen und Sophismen an die Erkenntnissfragen gehängt, dass es schwer ist, auch nur den einfachen Sachverhalt zurückzugewinnen, geschweige denn die Berichtigung der im Schwange gehenden (vulgären und raffinirten) Voraussetzungen und Irrthümer, wie übrigens schon Kant klagte, „sofort zu derjenigen Fasslichkeit zu bringen, welche in andern Fällen gefordert werden kann" [1]).

So stehen wir unsererseits gewiss nun sofort in Verdacht, mit der **Reid**'schen Common-sense Philosophie zu sympathisiren. Was wir indessen so wenig thun, dass wir eher befürchten, in die Nähe des von Reid so perhorrescirten **David Hume** zu rücken.

Reid hatte der Berkeley'schen Ausgestaltung des Descartes-Locke'schen *„ideal system"* eine Zeit lang aus Überzeugung angehangen; da rüttelten ihn die von Hume gezogenen Consequenzen schreckhaft empor. Es galt nun, mit dem „Princip" zu brechen[2]). Er kehrte zu den naiven Auffassungen des „gesunden Menschenverstandes" zurück, der bei der Warnehmung drei Dinge unterscheidet: the mind that perceives, the operation of that mind, which is called perception, and the object perceived[3]).

[1]) a. a. O. S. 309. Vgl. 1. Bd S. 226.

[2]) Vgl. Works, a. a. O. p. 283b: supposing this principle to be true .... no demonstration can be more evident than his reasoning from it. Whatever is perceived is an idea, and an idea can only exist in a mind .... 91b (Brief an Hume selbst): Your system appears to me .... coherent in all its parts .... justly deduced from principles commonly received .... If these principles are solid, your system must stand .... (Der Herausgeber Hamilton macht dazu richtig die Bemerkung, dass Hume also auf Kant und Reid eine ganz ähnliche Wirkung ausgeübt habe: *Thus Hume .... is author in a sort of all our subsequent philosophy*).

[3]) a. a. O. p. 293b.

Was lehrte Hume[1])?

Indem Hume alle Bewusstseinsinhalte (abweichend von Descartes und Locke, die mit dem Namen Idea operirten) mit dem Terminus Perception (of the human mind) belegte, theilte er sie in 3 Klassen: in ursprüngliche (Impressions) und abgeleitete (Ideas)[2]): nach Stärke und Lebhaftigkeit von einander unterschieden. Impressions sind all our sensations, passions and emotions as they make their *first* appearance in the soul, Ideas the faint images of these[3]). Die ursprünglichsten Impressions sind die of Sensation: from unknown causes[4]). An impression first strikes upon the senses and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain. Eine idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear: impressions of reflexion because derived from it. D. h. ursprünglich sind Empfindungs- (Warnehmungs-) Inhalte und die begleitenden Gefühle der Lust und Unlust; Erinnerungs-, Phantasie- und Verstandesvorstellungen sind abgeleitet; aus Vorstellungen von Lust und Unlust entwickeln sich als ursprüngliche Seelenregungen: Begierde, Abscheu und secundäre Affecte.

Weiter: „Es gibt keinen ursprünglichen oder abgeleiteten Inhalt des Bewusstseins, der nicht als existirend gefasst würde (no impression nor idea .... that is not conceived as existent); und from this consciousness *the most perfect idea and assurance of being* is deriv'd"[5]).

Die Sinnenwelt als ein Inbegriff von Empfindungs-Objecten von zusammenhängender (continu'd) und gesonderter, äusserer, unabhängiger (distinct, external, independent) Existenz ist als Ganzes ein sehr abgeleitetes, aber aus einem natürlichen Entwickelungsprocess hervortretendes Bewusstseinsgebilde, in

[1]) Vgl. o. S. 4, Anm. 3.

[2]) Treat. I, 1. 1. Ed. Green and Grose I, p. 311 f.: By the term impression I would not be understood to express the manner, in which our lively perceptions are produced in the soul, but merely the perceptions themselves (312[a]).

[3]) p. 311.

[4]) sect. 2; p. 317.

[5]) a. a. O. I, 2. 6; p. 370.

welchem jeweilige Impressions durch Erinnerungs- und Phantasievorstellungen ergänzt werden[1]). Diese Warnehmungswelt steckt in jeder Warnehmung; sie ist das stets präsente Mittel, die sonst abrupten Ereignisse in erklärenden Zusammenhang zu setzen: „Ich sitze hier in meinem Zimmer am Kaminfeuer; alle Objecte, welche meine Sinne treffen, sind in wenigen Kubikmetern um mich enthalten. Mein Gedächtniss unterhält mich von der Existenz anderer Objecte, ohne die Fortdauer derselben absolut garantiren zu können. Plötzlich höre ich das Geräusch wie von einer aufgehenden Thür; kurze Zeit darauf sehe ich einen Boten auf mich zutreten, der mir einen Brief von einem weit entfernten Freunde einhändigt: I can never *account* for this phaenomenon ... without spreading out in my mind the whole sea and continent between us and supposing the effects and *continu'd existence* of posts and ferries ... Und diese Voraussetzung fortdauernder Existenz von Objecten habe ich unaufhörlich zu machen, wenn ich Gegenwart und Vergangenheit verknüpfen will. So komme ich auf natürlichem Wege dazu, to regard the world as something real and durable and as preserving its existence even when it is no longer present to my perception"[2]).

Dieser blindlings und naturnothwendig sich bildende Glaube erfährt im Stande der Reflexion dann freilich durch Beachtung der Variabilität und Abhängigkeit der Warnehmungsobjecte von den Sinnesorganen eine starke Erschütterung. Nun wird zwischen Warnehmungen und ihren „Objecten" ein Unterschied gemacht: of which the former are suppos'd to be interrupted and perishing and different at every different return, the latter to be uninterruptud and to preserve a continu'd existene and identity. Diese „philosophische" Hypothese hat aber den vulgären Glauben zu seiner nothwendigen Unterlage. Were we not first persuaded, that our perceptions are our only objects and continue to exist even when they no longer make their appearance to

[1]) I, 4. 2; vgl. unsern 1. Bd., S. 214 f.

[2]) p. 485 f.

the senses, we shou'd never be led to think, that our perceptions and objects are different and that our objects alone preserve a continu'd existence [1]).

Bei tieferer Erwägung erscheint es indessen unmöglich, Objecte für etwas anderes zu halten, als Bewusstseinsinhalte, als perceptions. Und an diesem Punkte schlägt dem Philosophen die Analyse der Warnehmungsthatsachen in Skepsis um, vor deren Folgen er freilich im praktischen Leben durch „carelessness and in-attention" sich geschützt findet [2]).

Schwerlich kann ein ernster Denker bei solchem Resultat stehen bleiben. Schwerlich dürften Sorglosigkeit und Unaufmerksamkeit die einzigen Schutzmittel gegen die herausgetriebene Skepsis sein. Aber immerhin: wir dürfen uns wohl eines sehr ernsten Philosophen, Herbarts, Wort aneignen, dass zwar nur der Anfänger Skeptiker sei, und dass man nicht Skeptiker bleiben dürfe; dass aber auch ohne Skepsis „diejenige durchdringende Erschütterung" angewöhnter Meinungen nicht eintrete, welche vor thörichtem Dogmatismus bewahre [3]). Und in diesem Sinne ist es gut, auch der Humeschen Wegweisung zur Skepsis zu gedenken.

In der Berkeley'schen Philosophie sieht er die beste Anleitung zur Skepsis [4]): Der Nachweis, dass unseren Warnehmungen ähnliche correspondente Ursachen entsprechen, ist nicht erbringbar. Die primären und secundären Qualitäten sind gleich variabel und relativ. Nimmt man aber der Materie alle denkbaren Qualitäten, primäre und secundäre, you in a manner *annihilate* it and leave only a certain unknown inexplicable something as the cause of our perceptions, a notion so imperfect, that no sceptic will think it worth while to contend against it [5]).

Wir haben uns hiernach mit den Warnehmungen und ihren aus Erinnerung und Phantasie behufs der Herstellung

[1]) p. 499.
[2]) p. 505.
[3]) Einl. W. W. I, 62 f.
[4]) Inquiry conc. hum. und. XII, 2. Anm (Essays Lit. Mor. and Pol., ed. Ward, Lock et Co., p. 378 Anm.).
[5]) p. 378.

einer Continuität und Erklärung geschöpften Ergänzungen zu begnügen: es existirt für uns dahinter kein Object „an sich", keine transcendente „Materie".

Und wie steht es mit der „Seele" [1])? Wie die äusseren Warnehmungsdinge nur Aggregate von Empfindungsinhalten sind, so ist das, was wir Seele, Geist nennen, nur ein Aggregat von verschiedenen wechselnden perceptions, united together by certain relations [2]). Wir haben aber die Neigung to confound identity with relation [3]): sie ist sichtbar, wenn wir sprechen von der Identität von Pflanzen, Thieren, Schiffen, Häusern, kurz allen möglichen veränderlichen Natur- und Kunstproducten gegenüber [4]). Sie zeigt sich auch im Falle des Geistes, der sogenannten persönlichen Einheit und Identität. Der Verstand bemerkt hier so wenig wie sonst ein reales Band [5]): Alles, was vorliegt, ist ein leichter Übergang des vorstellenden Bewusstseins von jedem gegenwärtigen Moment zu früher erlebten nach den Associationsgesetzen der Ähnlichkeit, Contiguität und Causation. Identity depends on the relations of ideas; and these relations produce identity by means of that easy transition they occasion. Die ganze Einheit und Identität ist ein Product des Gedächtnisses und der Phantasie. Das Gedächtniss knüpft zunächst die Verbindung: ist sie aber erst einmal da, so können wir die Identität unserer Person auch über die Grenzen des vom Gedächtniss Erreichbaren hinaus erweitern. Die durchgehenden Interessen verstärken das Band der Vorstellung by the making our distant perceptions influence each other and by giving us a present concern for our past or future pains or pleasures [6]).

Es ist gewiss zum Theil Hume's Schuld, wenn die in diesen erkenntnisstheoretischen Erörterungen steckenden soliden, positivistischen Keime verkannt und übersehen wurden. Er hätte selbst nicht sollen so oft von Skepsis sprechen; er

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 215 ff.
[2]) Treat. a. a. O. I, 495.
[3]) p. 536.
[4]) p. 540; vgl. o. S. 12. 19.
[5]) Vgl. Herbart, a. a. O. S. 70 f.
[6]) p. 542 f.

hätte seine Principien nicht wirklich nur skeptisch ausgestalten sollen; er hätte nicht gelegentlich eine spielerische, ja frivole Haltung annehmen dürfen; er hätte müssen von vornherein zwischen physischen und psychischen Thatsachen einen Unterschied machen; und Anderes der Art. Aber keinesfalls war sein berühmter Antagonist Thomas Reid zu dem grossen Rückgriff auf den common-sense (in diesem Gebilde übrigens selbst nur gewissen — gleichfalls höchst nonchalanten — Äusserungen Hume's folgend, der von seiner theoretischen Skepsis durch den common sense den Übergang zum praktischen Verkehr mit Dingen und Menschen fand) berechtigt; welchen common sense er nun wie im Zorn[1]) gegen das ganze „ideal system" von Descartes bis Hume in's Feld führte.

Danach steht es von vorn herein fest, dass wir Seelen sind, und dass uns Dinge, die uns afficiren, permanent gegenüberstehen. Die Affectionen empfinden wir in subjectiven Modificationen, Sensationen genannt: something which can have no existence but in a sentient mind, no distinction from the act of the mind by which it is felt[2]).

Zu diesen Affectionen der empfindenden Seele gehören Lust- und Unlustgefühle, wie Empfindungen; eine Steigerung der letzteren über einen gewissen Grad hinaus is a species of pain[3]). Von den Sensationen unterscheiden sich die Perceptionen. Sie ergreifen das Object, die Ursache der Sensation. Letztere „suggerirt" dieselbe[4]). Die Warnehmung

[1]) Vgl. Inquiry into hum. Mind, Introd. sect. III Schluss (Works I, 101ª): I despise Philosophy and renounce its guidance — let my soul dwell with Common Sense.

[2]) a. a. O. I, 6. 20; Works I, 183ª.

[3]) a. a. O. p. 124ª; vgl. o. S. 37. I. Bd. S. 189 f.

[4]) p. 145ª: . . . . *suggests* me some *external thing as its cause.* Eine ähnliche Wendung nahm schon Descartes. Vgl. z. B. Med. 2, ed. Amstelod. p. 13 (Oeuvres ed. Simon p. 78): perceptio non visio non tactio, ... est . . . . Aber er ging vom Einen zum Andern durch Urtheile und Schlüsse hinüber: . . . . id quod putabam me videre oculis sola *judicandi* facultate . . . . comprehendo (ebenda); vgl. auch Dioptr. VI, 13 von dem Distanzsehen: idque . . . . *ratiocinationem* quandam involutam habet, similem illi, qua Geometrae per duas stationes diversas loca inaccessa dimetiuntur. Und dazu Berkeley, New Theory of Vision, § 12 ff., welche Paragraphen unmittelbar in associationspsychologische Erklärungen überleiten.

(perception) eines Objects enthält also zweierlei: a conception of its form and *a belief of its present existence.* Dieser „Glaube" ist nicht das Ergebniss eines Schlusses, sondern der instinctive, unmittelbare Effect meiner Constitution, unwiderruflich, wie ein mathematisches Axiom, the gift of Nature[1]).

Es gibt nach Reid ursprüngliche und erworbene Perceptionen. Wenn ich warnehme, dass dies der Geruch eines Apfels, jenes der einer Orange ist, so beruht das auf Erwerbung. But the perception which I have by touch of the hardness and softness of bodies, of their extension, figure and motion . . . it is original[2]). Die zu Grunde liegende Empfindung is very simple and hath not the least resemblance to any quality of body[3]). Kurz: auf Grund von subjectiven Empfindungszuständen nehmen wir instinktiv und unmittelbar die primären Qualitäten der Welt an sich war: ihre Materialität und die mathematischen Unterschiede der Materie[4]). —

Der Positivismus nun liegt zwischen diesen reactionären Naivetäten und der skeptischen Ausartung der Hume'schen Gedanken. Er kennt die vorgeblich instinktive Warnehmung einer absolut äusseren Welt als Ursache der Empfindung nicht: auch die ausgedehnten und materiellen Objecte sind ihm nur in Beziehung auf Bewusstsein. Im Gegensatz zu Reid und kräftiger als Hume macht er einen grundlegenden Unterschied zwischen subjectiven Zuständen (feelings) und

[1]) a. a. O.; ferner p. 124, 185. Auch dieser „Glaube" ist übrigens von Hume übernommen (vgl. F. H. Jacobi, David Hume über den Glauben 1787, S. 33 ff.); bloss dass dieser nicht so feierlich über ihn sprach und dass er ihn zu erklären suchte. Vgl. Treat. I, 4. 2. (a. a. O. p. 478): What causes induces us to believe in the existence of body? O. S. 41 f.; u. S. 63.

[2]) 184ᵇ.

[3]) 123ᵇ.

[4]) Bei dem Gesichtssinn freilich den wahren Sachverhalt doch erst auf Grund zum Theil von acquired perceptions zum Theil von reasonings gewinnend; so wird aus der perspectivischen Ansicht der verschiedenen Mondphasen geschlossen, that she is really a spherical figure (185ᵇ). Andererseits soll sich our perception of the visible figure of bodies without any intervention of sensations vollzichen (146ᵇ, 187ᵇ).

Empfindungsinhalten (sensations): letztere sind ihm von vornherein „objectiv“; sie sind es ihm nicht durch constructiven Glauben, sondern wegen ihres inneren Unterschieds; und sie sind es ihm nicht im transcendenten Sinne; die Relation auf das percipirende Subject bleibt. Aus perspectivischen Urthatsachen entwickelt er ähnlich wie Reid [1]) eine Objectenwelt, entkleidet aller Zufälligkeiten und individuellen Modificationen: aber diese Objecte sind ihm nicht absolut real, sondern dasjenige Ergebniss, auf welches die von zunächst praktischen und später von wissenschaftlichen Motiven geleitete Reduction und Analysis des unmittelbar Gegebenen hinausführt. Es ist keine Gefahr, dass eine solche Ansicht, wie Reid [2]) gelegentlich befürchtete, zur Folge hätte, dass man allen erkannten Zusammenhängen und Gesetzmässigkeiten zuwider mit dem Kopfe gegen die Wand rennen oder in einen Abgrund stürzen müsste. Reid hätte aus Berkeley [3]) lernen können, dass für alles praktische Verhalten die Gesetzmässigkeit oder Coexistenz und Succession innerhalb der Warnehmungsobjecte genügt, mögen absolut reale Dinge hinter ihnen liegen oder nicht. Es kommt in allen praktischen Erwägungen nicht auf das an, was an sich ist, sondern was für unser Bewusstsein ist. Dem Positivisten ist wie jedem Andern jede gegebene Empfindungswirklichkeit gesetzmässig mit denjenigen Empfindungsmöglichkeiten verknüpft, die zu erwarten stehen und angenommen werden müssen, wenn man die vorliegende Situation mit einer andern vertauscht. Ähnlich wie Hume sieht der Positivist in der „Welt“ nichts weiter als einen Inbegriff von Empfindungs- oder Warnehmungs-Wirklichkeiten und -Möglichkeiten, welcher Inbegriff für jedes empfindende Wesen so lange und so weit besteht, als es selbst. Es ist keine Gefahr, dass es je, so lange es lebt, sie aus den Gedanken oder aus seinen Interessen verlieren sollte. Es hat nicht erst auf Briefträger zu warten, dass sie ihm dieses Gebilde in seiner

[1]) Vgl. vor. Anm.

[2]) Vgl. 184ª: aber schon der Herausgeber lehnt daselbst die aufgebürdete Consequenz zu Gunsten des „Idealismus“ ab: wir stehen in diesem Punkte dem Idealismus offenbar sehr nahe. Vgl. o. S. 4 f.

[3]) Vgl. Principles, § 20. 30 f.

ganzen Ausdehnung präsent machen; die blosse Rücksicht auf die gegebene Stellung des eigenen Leibes und seine Lebensbedingungen führt jederzeit nothwendig denselben Gedankenzug herbei. Es ist nicht möglich, diesen Vorstellungen zu entrinnen, so lange man lebt, ist und denkt.

Keine Rede kann davon sein, mit Descartes zu glauben, dass das denkende Ich eine gewissere Realität habe, als das Nicht-Ich, d. h. der Inbegriff möglicher Empfindungen. Der Inbegriff der mir möglichen Empfindungen ist nicht derselbe wie der Anderer: aber alle Totalitäten dieser Art sind gesetzmässig zu einander stimmend. Und sie weisen alle auf ein Idealgebilde hin, das, über allen zufälligen Beziehungen liegend, vielleicht (unter Heranziehung eines Kant'schen Terminus) [1]) als das Object für ein „B e w u s s t s e i n ü b e r h a u p t“ bezeichnet werden kann. Diese objective Welt ist der omnipräsente Gegenstand für alle empfindenden Wesen, mögen sie dieselbe auch noch so dunkel, verschwommen und individuell modificirt warnehmen. Das Ich ist keine transcendente Substanz; sondern es ist und erhält sich in jedem gegebenen Moment nur durch die wirklichen und möglichen Verknüpfungen des hic et nunc Gegenwärtigen und früher Erlebten und später Erlebbaren. Das jeweilig in einem Bewusstsein Vorhandene ist die grundlegende Existenz [2]). Es ist nur in einem neuen, abgeleiteten, wenn auch vielfach sehr viel werthvolleren Sinne, wenn man ausser dieser unmittelbaren Existenz des psychisch und physisch, subjectiv und objectiv Gegenwärtigen von dem Dasein der objectiven Welt (in Beziehung auf das Bewusstsein überhaupt) oder des individuellen Ich oder des Ich überhaupt redet. Diese Existenzen stecken in jedem Lebemoment jedes Individuums, aber nicht actu, sondern als Glieder evolvirbarer Reihen von gesetzmässigem Zusammenhang: die nur darum höheren Werth haben als die grundlegende Existenz, weil diese

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 94 ff., 107 f., 129 ff. Da ich diesen Terminus, den ich für eminent wichtig halte, häufig gebrauchen werde, notire ich sogleich die Hauptstellen aus Kant: Es sind folgende: Proll. § 20 (III, 60 f.), § 30 (S. 76), Kr. d. r. V. 2 A. § 20 (II, 740).

[2]) Vgl. S. 40 die Stelle aus Hume's Treatise, I, 2. 6; 1. Bd. S. 220 f.

transitorisch. jene aber permanent sind: immer wieder gewinnbar, von jedem vorübergehenden Moment angewiesen und mit sich selbst identisch in ihm enthalten. Aber doch ist der gegenwärtige Augenblick der gewisseste: und in demselben ist immer die Correlation von innerem Zustand und äusserem Object, von Ich und Welt: keins dieser Momente ist ohne das andere. Beide sind keine absoluten, beide sind relative, correlative Existenzen. Wenn das Ich, wie Descartes richtig hervorhob, sich mitten im Zweifel selbst bejaht, so kann auch die Welt, als ein jedem gegenwärtigen Lebemoment angehängter, besser in ihm liegender und aus ihm evolvirbarer Inbegriff von wirklichen und möglichen Empfindungsinhalten niemals aus dem Bewusstsein verdrängt werden. Unwillkürliche Erfahrungen und willkürliche Experimente bewähren und actualisiren fortwährend diese Möglichkeiten, ebenso wie von Moment zu Moment das Leben das Dasein des Ich perpetuirt und bewährt. Es ist unmöglich, während des Lebens dem Bewusstsein des eigenen Leibes, seinen Temperatur-, Berührungs- und Druckempfindungen und den von hier aus sich immer wieder anspinnenden und immer wieder verificirbaren Warnehmungsmöglichkeiten zu entfliehen: der Grundstock der materiellen Welt, des Nicht-Ich ist immer gegenwärtig; wir mögen gehen oder stehen oder liegen: immer ist er da.

Der common-sense und der Idealismus zugleich befürchten, dass diese Ansicht die Hauptangelegenheit aller Erkenntniss, eine absolute Realität, die all' unsern Vorstellungen als Original, Norm und Massstab zu dienen habe, beseitige: dass sie in anstössiger, ja absurder Weise versuche, eine Erkenntnisstheorie zu gründen, die kein Object voraussetze, nach dem man sehnend, suchend zu ringen habe, um es je länger je besser sich „vorzustellen" und zu erkennen, sondern mit blossen „Vorstellungen" auszukommen beanspruche, mit „Vorstellungen", die doch nichts vorstellen, als sich selbst.

Der Positivist würde, was den gefürchteten Wegfall eines, wie es scheint, schon aus dem Wortsinn des Ausdrucks Vorstellung deducirten (vorzustellenden) Etwas anbetrifft, abgesehen von der Unverbindlichkeit des Sprachgebrauchs für tiefere philosophische Fragen, und abgesehen auch von der Unmöglichkeit ein An-sich zu erkennen oder ein Object der Erkenntniss vom denkenden, vorstellenden Subject zu lösen: er würde auf die stattliche Breite der bleibenden Möglichkeit hinweisen können, zwischen Original und Abbildung desselben (in der „Vorstellung") zu unterscheiden: Jede Warnehmung und Warnehmbarkeit ist Original und jede Erinnerung und jede Anticipation derselben ist Vorstellung. Und er würde das ganze Unheil, das hier beklagt wird, in der idealistischen Einführung des Wortes Vorstellung oder idea für alle Bewusstseinsobjecte promiscue sehen. Man unterscheide, dem vortrefflichen Fingerzeig Hume's folgend, zwischen wirklichen „Vorstellungen" und ursprünglichen Warnehmungsthatsachen, so wird Alles in Ordnung sein; und die Ansprüche des Wortes Vorstellung brauchen uns nicht weiter zu beunruhigen.

Und sollte Jemand etwa durch den Abgang transcendenter Untersuchungsobjecte die Erkenntnissarbeit ihres eigentlichen Ernstes und Gehaltes beraubt, weil durch ein leichtes Spiel mit Vorstellungsassociationen ersetzt finden, so könnte man ihn darauf aufmerksam machen, dass es bei der unendlichen Bruchstückartigkeit unserer actuellen Warnehmungen gegenüber dem Inbegriff des jetzt und je Warnehmbaren und bei der Abgelegenheit und Verborgenheit der gesetzmässigen Zusammenhänge alles Erlebbaren — die sowohl an sich, wie als Mittel zur Ergründung nicht wargenommener Thatsächlichkeiten Erkenntnissgegenstand sind — Objecte ernsten Suchens und langwierige Arbeiten genug geben dürfte. Ja es thun sich nach allen Seiten wieder unendliche Aufgaben hervor[1]).

Übrigens hat der Positivist weder die Neigung noch die Absicht, dem Vulgärbewusstsein die Natürlichkeit, ja Nützlichkeit seines Glaubens an eine selbständige Materie oder dem Idealismus die Berechtigung der Kritik jenes Glaubens zu verreden und abzustreiten. Er kann nur nicht zugeben, weder, dass, weil jener Glaube die Warnehmungsobjecte für an sich seiende Dinge hält, derselbe trotz der Thatsache,

[1]) Vgl. o. S. 5 Anm.

dass dieselben doch nur in Relation zu percipirenden Subjecten vorkommen und vorkommen können, recht habe; oder dass überhaupt an sich seiende Dinge als Gegenstände unserer Erkenntniss vorausgesetzt und gesucht werden müssten, wo doch nicht abzusehen ist, wie wir zu ihnen gelangen und uns ihrer vergewissern wollten: noch, dass, weil der Idealismus in der Herausstellung der Relativität der Warnehmungsobjecte recht hat, er darum eben so recht habe in der Überordnung des Subjects über das Object: die Objecte, insonderheit die Warnehmungsobjecte und ihr Inbegriff: die materielle Welt haben keine geringere Realität; aber allerdings auch keine höhere; Subject und Object haben beide nur eine relative. Das empirische Subject ist mit und an seinen äusseren Erlebnissen: und die äussere „Welt" hängt an dem Bewusstsein überhaupt. Man kann sich so zu sagen ganz in das Object versenken und sich selbst völlig verloren zu haben scheinen; man kann in ekstatischen oder cartesianischen Meditations- und Abstractions-Zuständen das Nicht-Ich ganz abgestreift und nur in sich selbst zu schweben scheinen: factisch sind nur Steigerungen der Einen oder der andern Seite möglich; nie hören wir, so lange wir überhaupt sind, total auf, selbst zu sein und ein Nicht-Ich uns gegenüber zu wissen. Und das Bewusstsein überhaupt perpetuiren wir in Gedanken über unsern Tod fort.

Heut zu Tage hat, so viel ich sehe, von allen idealistischen Angriffen, die seit mehr als zwei Jahrhunderten gegen den platonischen, wie Common-sense-Gedanken gerichtet sind, dass alles Erkennen auf absolutes Sein gehe, auf ein Sein, das nicht bloss als absolut gedacht werde, sondern dass realiter absolut sei, keine Wendung eine grössere Verbreitung gewonnen, als die Kant'sche, dass unsere Warnehmung natürlich nicht auf Dinge an sich gehen könne, da nicht zu begreifen stände, wie ihre Eigenschaften in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können [1]). Auch wir begreifen nicht, wie das, was „an sich" blau u. s. w. „ist", es beginnen möchte, uns blau zu erscheinen, wozu wir nur sofort das umgekehrte, offenbar eben so triftige Bedenken fügen: nämlich, wie das, was uns blau erscheint, es anfangen sollte, auch ohne mich, oder irgend einen andern Percipienten blau zu sein. Und wir dehnen dies Bedenken mit Berkeley auch auf die sogenannten primären Qualitäten aus. Wir vermögen ebensowenig zu begreifen, wie die Dinge es anfangen möchten, sich durch den Raum auszuspannen, ohne dass unser Bewusstsein und unsere constructive Phantasie ihre Eigenschaften durch denselben hinzieht. Leibniz nahm einst gleichfalls an der Zumuthung Anstoss, der „Materie" als solcher die Ausfüllung des Raumes zu überlassen. Anstatt der „Kraft", die er dafür in Anspruch nahm, finden wir die Gegenwart des Bewusstseins und eines ihm zur Verfügung stehenden Centralsystems der Localisation nothwendig.

[1]) Proll.; III, 37. Vgl. aber auch Berkeley Princ. sect. 86.

In semikantischen Kreisen werden gegenwärtig zur Entmächtigung des common-sense vielfach auch die Ergebnisse der Sinnesphysiologie benutzt. Und sie sind auch uns zu diesem Zwecke erwünscht. Danach bedarf die Erzeugung des Warnehmungsobjects bekanntlich vielgliedriger Bedingungen und Vermittelungen: der Luft, des Aethers, modificirender organischer Apparate, Bündel von Nervenfäden, centraler Zellenanhäufungen, mechanischer, chemischer, elektrischer Processe. Es wäre kindlich anzunehmen, dass das psychische Phänomen, die Empfindung, Warnehmung, welche am Ende und auf Grund aller dieser Vermittelungen und Bedingungen zum Vorschein kommt, das an sich seiende Ding, der Erreger der Zwischenprocesse, selbst wäre. Selbst also, wenn man hinter den Warnehmungsobjecten absolute Realitäten (als Ursachen derselben) denkt, muss man diese selbst als blosse Phänomene vor dem Bewusstsein oder in jener Terminologie, welche den Ausdruck über die Derivate der Warnehmungen auf alle Bewusstseinserscheinungen (auch die fundamentalen und ursprünglichen) erweitert, als „Vorstellungen" fassen. Die warnehmbare Welt wäre danach, insofern sie eben warnehmbar ist, wie der Positivist will, ein Inbegriff von Relativitäten oder Vorstellungen.

Descartes, der dieser Ansicht zunächst auch war und in Beziehung auf die sogenannten secundären Qualitäten auch

blieb, hielt nun um so fester, wie gesagt, auf die Selbstgewissheit des Ich. Aber die substantia cogitans, zu der er dieses Ich erhöhte oder verdichtete, ist ja auch nur — eine Vorstellung und zwar eine sehr abgeleitete. Und wenn man statt ihrer die unmittelbare Thatsache wieder herstellt, auf der sie ruht, so hat man Nichts vor sich, was einen so durchschlagenden Vorrang des Ich vor den Objecten der Warnehmung begründete, dass zwar die Realität des Subjects als unzweifelhaft gewiss, die Realität der Objecte aber, da sie sich „ausser uns“ befinden, nur als problematisch zu nehmen wäre. Die Wirklichkeit des Denkenden steht nicht höher als die des Gedachten. Die Objecte sind nicht ausser dem Bewusstsein: freilich darum nun nicht etwa, wie idealistischerseits missverständlich sofort identificirt wird: „in uns“, sondern in Beziehung zu uns, die wir in Beziehung zu ihnen sind. Erst wenn wir das empirisch gegebene Subject zu einer transcendenten Substanz verhärten, dann sind die Vorstellungsobjecte (wie aber auch das Bewusstsein, das sie trägt und hält) Manifestationen, Modificationen dieser Substanz, dieses unseres metaphysischen Ich, dann sind jene wie diese in „uns“. Und nun kann die idealistische Frage entstehen, ob diese Objecte wohl einer transcendenten Realität ausser uns so entsprechen, wie unser Bewusstsein — vorausgesetzter Massen — auf ein metaphysisches Subject weist. Aber für den, der diese letztere Voraussetzung gar nicht macht, entsteht auch die principielle Untertaxirung der Objecte gegenüber dem Subject gar nicht. Und er kann daher auch in denjenigen Solipsismus nicht fallen, der sich wie ein unheimliches Fatum an die cartesianischen Ausgangspunkte und Dogmata hängt.

Nicht als ob die positivistische Wendung nun alle Erwartungen und Bedürfnisse zu befriedigen vermöchte. Im Gegentheil. Wird mit D. Hume die cartesianische substantia cogitans auch noch weggedacht, so entsteht eine für manche Temperamente unerträgliche Schreckhaftigkeit, vergleichbar etwa der vormaligen Besorgniss gewisser Anticopernicaner, von der bewegten Erde in den Weltraum verschleudert zu werden. Man scheint sich ganz im Leeren zu schweben,

Schatten unter Schatten; nichts, woran man sich halten, worauf man fussen könnte. — Wir kommen auf diese Besorgniss zurück.

Viel verbreiteter als der spiritualistische (idealistische) Realismus ist sicher heute der materialistische. Er stellt unserer Auffassung der Natur als blosser Vorstellung in Beziehung auf ein abstractes Bewusstsein überhaupt die Lehre gegenüber, dass diese Natur ein selbständiges, von gesetzmässig wirkenden „Agentien“, von „Stoffen“ und „Kräften“ constituirtes Gebilde sei. Er prätendirt gelegentlich sogar, die entgegengesetzte Meinung zu sich hinüberzwingen zu können. Er sagt etwa: Ihr beruft Euch auf die sogenannte Gesetzmässigkeit der sinnlichen Warnehmungen; aber dieselbe tritt erst hervor, wenn erstens aus den perspectivischen und sonstigen Modificationen subjectiver Art der „objective“ Sachverhalt, vor Allem in Beziehung auf Zeit-, Grössen-, Gestalt- und Bewegungsverhältnisse, herausgeschält ist, wie es z. B. in Beziehung auf unser Planetensystem auf Grund der copernicanischen Umlegung des Standorts geschah; und wenn zweitens das auf die richtigen mathematischen Verhältnisse gebrachte Weltbild dynamisch erklärt wird, wie es in Beziehung auf denselben Fall die Newton'sche Mechanik leistete. Mag man nun auch copernicanische Weltbilder als bloss veränderte Vorstellungsweisen fassen können: da ihr objectiver Werth — wie wir übrigens selbst oben hervorhoben [1]) — erst durch die mechanische Ausgestaltung, durch die Einführung von „Kräften“ hervortrat und wirksam ward, diese aber durchaus etwas Selbständiges, in sich selbst Gegründetes bedeuten, so muss die copernicanisch-atomistisch gedachte Natur eine absolute Realität sein.

Indessen abgesehen davon, dass auch copernicanische Distributionen der Dinge und Bewegungen Coordinatenachsen voraussetzen, die dargestellt werden müssen und immer wieder auf Transformationen des unmittelbar im Leibe sinnlich gefühlten Centralsystems hinauslaufen; die „Kräfte“, auf die man pocht, was sind sie, näher besehen? In der gewöhn-

[1]) S. 28 f.

lichen Auffassung sind sie — Anthropomorphismen, Analogien der mechanischen Potenz des Willens. Und in der Wissenschaft, die sich abgeklärterer Vorstellungen bedient, sind sie nichts, als von Massen und Distanzen, d. h. in letzter Instanz von zahlenmässig bezeichenbaren Verhältnissen abhängige Bewegungsgesetze. Aber weder können die kleinen Menschlein, die hinter den sogenannten Agentien der Natur im Geheimen gedacht werden, ihren Ursprung verleugnen: noch bedarf man für die als Abbreviaturen von Gesetzen erkannten Kräfte neben dem Bewusstsein überhaupt, das wir einführten, noch eines besonderen Schauplatzes und einer substanziellen Selbständigkeit. Überdies scheitert jeder Versuch, aus einer in sich selbst gegründeten, von Bewegungsgesetzen beherrschten materiellen Natur das Bewusstsein und seine Empfindungen und Gefühle zu erklären und abzuleiten.

Es bleibt nichts weiter übrig, man muss in der Erkenntnisstheorie mit dem empfindungsbesetzten Bewusstsein als mit der Fundamentalthatsache anfangen, um aus diesem Datum demnächst die Natur als ein ebenso mögliches wie werthvolles Vorstellungsgebilde herauszuwickeln.

Gewiss ist diese Auffassungsweise unsern Denkgewohnheiten fremdartig; aber sie ist unerlässlich.

Alle Existenz beschlossen vom vorstellenden Bewusstsein, gegründet und bezogen auf ein Bewusstsein, das, von precärer Existenz, nur an lockeren Fäden der Erinnerung und Verschmelzung seine eigene Identität fortsetzt. Die Inhalte desselben, alle gleich sehr kein in sich selbst gegründetes Sein; nur danach unterschieden, ob sie ursprünglich in ihm aufsteigen (Empfindungen, Warnehmungen) oder erst aus ursprünglichen Thatsachen nach psychomechanischen Gesetzen hängen geblieben oder als Phantasie- und Verstandesvorstellungen nach unbewussten Trieben oder bewussten Zwecken mehr oder weniger frei gebildet sind. An die actuellen Warnehmungen angereiht diejenige Menge erinnerter und nach Analogie und Gesetz gedachter möglicher Warnehmungen, welche das jedesmalige Bruchstück zu Einheiten von mehr oder weniger befriedigendem Abschluss ergänzt. Auflösbar das Ganze und jedes Einzelne, Alles, was ausser und was in

unserm Leibe geschieht, in Schwingungen von Molekeln und Atomen, die selbst nur (minimale) Analoga der greifbaren Körper sind. Und das centrale, allen unmittelbaren und allen vermittelten Inhalten gleich nothwendige Bewusstsein, befähigt zwar, unter der Direction der Ähnlichkeit gewisser Körpergestalten mit dem eigenen Leibe sich in andre Centra gleichsam zu translociren und mit diesen selbstgeschaffenen Subjecten, wie mit fremden aber verwandten Wesen zu verkehren: und doch diese Realitäten alle abgesehen von dem eigenen gegenwärtigen Lebemoment jetzt nur „vorgestellt“. Es wird den Meisten unheimlich in dieser in Relativitäten schwebenden Welt. — —

Wir können als Positivisten nur immer wieder auf die Thatsachen hinweisen. Absolut gewiss, die fundamentalste — leibnizisch geredet — vérité de fait ist der jedesmal gegebene Moment. In jedem solchen findet sich das reife Bewusstsein Objecten gegenüber, von denen es sich als das Subject sondert, und objective und subjective Seite an der Hand der Erinnerung und Reflexion zu Einheiten reichen Inhalts erweitert: zu einem individuellen Leben einerseits und zu einer Welt andererseits. Und über diese Welt zerstreut mancherlei Anreize und Ansatzpunkte, um psychisches Leben nach Analogie des unsrigen anzusetzen und vorzustellen. Und dies alles keimend oder ausgebildet in jedem Lebemoment immer wieder gegenwärtig, sozusagen an seiner, des Moments absoluter Sicherheit participirend. Mehr liegt nicht vor: und mehr kann kein romantischer Wunsch und keine vorgebliche Denknothwendigkeit den Thatsachen abtrotzen. Es wird und kann nie gelingen, den Objecten überhaupt ihre Beziehung auf das Subject, den räumlichen insonderheit die Beziehung auf centrale, unmittelbar gegebene Achsen abzustreifen. Es wird nie gelingen, selbst die andern Subjecte zu sein: wir können nur immer uns an ihre Stelle denken und sie selbst vorstellen: das Gefühl und die unmittelbare Gewähr unserer eigenen Existenz ist von ihnen nicht zu haben.

Auf dem schlüpfrigen Boden und in dem historisch verwachsenen Dickicht, auf und in dem wir uns mit allen erkenntnisstheoretischen Untersuchungen heut zu Tage be-

wegen, muss jedes Instrument und Vehikel erwünscht sein, das mehr Licht und Durchblick verschaffen kann und einen sicheren Schritt zu machen gestattet. Ich greife in diesem Sinne zur Befestigung und helleren Beleuchtung der eigenen Position noch nach einer Auctorität, und zwar zu der gegenwärtig dominirendsten. Ich rufe Kant zu Hilfe, um zu zeigen, wie seine Kennzeichnungen der sinnlichen Welt in allem hier Wesentlichen auf das, was auch wir sagen wollten, hinauslaufen. So weit nämlich dieser „Idealist" sich dabei begnügte, die Beziehung dieser Welt zu den actuellen Warnehmungen und dem ihnen zu Grunde liegenden Bewusstsein zu beschreiben, ohne eine „transcendentalphilosophische" Analyse und Ableitung der Thatsache selbst zu versuchen, lässt sich von seiner Philosophie unsers Erachtens überhaupt nichts abdingen, höchstens hie und da etwas anders formuliren. Und sie ist in diesem Punkte um so werthvoller, als sie von einer bewussten Abneigung gegen alle cartesianische Herabsetzung und Bezweifelung der materiellen Dinge beherrscht ist [1]. Leider fällt der Autor gelegentlich selbst in den Idealismus zurück, den er grundsätzlich befehdet.

Von seiner Ablehnung der spiritualistischen Ausbeutung des „Ich denke" zur Annahme einer einfachen immateriellen Substanz [2]) sehe ich hier ab. Ich interessire mich hier nur für die Polemik gegen die Bevorzugung des Ich vor dem Nicht-Ich und für die Restitution des dem Subject gleichen Werthes der Warnehmungsobjecte als des im Raume unmittelbar Wirklichen [3].

---

[1]) Mehrere der bezüglichen Stellen sind in neuerer Zeit als gegen Berkeley gerichtet angenommen worden. Derselbe wird aber 1) überhaupt erst in den Proll. berücksichtigt und 2) ist auch seitdem nur dasjenige auf ihn zu beziehen, was über den (vorgeblich) mystischen Idealismus gesagt wird. Vgl. Mellin, Encycl. Wörterbuch, III, 376 ff. J. E. Erdmann, Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant, 1848, I, 97 ff; R. Zimmermann, Über Kants Widerlegung des Idealismus von Berkeley, Wien, 1871; J. Janitsch, Kants Urtheile über Berkeley, Strassburg 1879. Vaihinger in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, S. 67 ff.

[2]) Vgl. Kr. d. r. V., II, 281 ff.; 787 ff.; Proll. § 46 ff., III, 102 ff.

[3]) Vgl. Kr. d. r. V., II, 295; 772; 774.

Es „existiren ebensowohl äussere Gegenstände als ich selbst existire und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniss meines Selbstbewusstseins .... Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebensowenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken) [1]: denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Warnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist" [2].

„Alle äussere Warnehmung beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst. .... Also kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen, dass unserer Warnehmung der Gegenstand ausser uns (in stricter Bedeutung) entspreche ... Die Wirklichkeit im Raume ist nichts anders als die Warnehmung selbst. Das Reale äusserer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Warnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein. ... Den empirischen Idealismus als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äusseren Warnehmungen zu widerlegen, ist schon hinreichend, dass äussere Warnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise [3]. Empirisch ausser mir ist das, was im Raume angeschaut wird: und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objective Wahrheit beweist, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äussern Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit

---

[1]) Wir ergänzen: „und Gefühle".

[2]) Kr., II, 297. Vgl. S. 773: „Das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir"; 774: „hier wird bewiesen, dass äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei"; dazu die Anm.: „das unmittelbare Bewusstsein des Daseins äusserer Dinge" ...

[3]) a. a. O. S. 300 f.

bewusst .... Es ist eine ebenso sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raume) existiren, als dass Ich selbst, nach der Vorstellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin: denn der Begriff: ausser uns, bedeutet nur die Existenz im Raume .... Der Raum aber ist als Vorstellung in mir ebenso wirklich, als ich selbst und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an" [1]).

Hiermit hängt die kräftige Absonderung der Empfindungen und Warnehmungen (als des absolut Grundlegenden) von Erdichtungen und Gedanken zusammen; letztere sind nur unter Voraussetzung schon stattgehabter unmittelbarer Warnehmungen möglich: „Wo sollte man Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen correspondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden? ... Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Warnehmung, mithin Empfindung [2]) ... Das Materielle oder Reale setzt nothwendig Warnehmung voraus und kann unabhängig von dieser durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden. Ist Empfindung einmal gegeben, so kann durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden, der ausser der Einbildung im Raume oder der Zeit keine empirische Stelle hat ... man kann das Reale der Anschauungen gar nicht a priori erdenken [3]). Um uns etwas als äusserlich einzubilden, müssen wir schon einen äusseren Sinn haben und dadurch die blosse Receptivität einer äusseren Anschauung von der Spontanietät, die jede Einbildung charakterisirt, unmittelbar unterscheiden" [4]). Die Einbildungskraft ist nur „durch die Reproduction ehemaliger äusserer Warnehmungen möglich" [5]).

Ein weiterer mit dem vorigen eng verbundener Gedanke werthvoller Natur ist die Einführung der „möglichen"

---

[1]) Proll. § 49, a. a. O. S. 106 f.
[2]) a. a. O. II, 188.
[3]) a. a. O. 299 f. 301: „... dass ohne Warnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien".
[4]) a. a. O. 774, Anm.
[5]) a. a. O. 775.

Warnehmungen. Nur diejenigen selbstgebildeten Vorstellungen von etwas Realem im Raume sind nicht Einbildung, sondern von „empirischer Wahrheit", welche den empirischen Gesetzen des Zusammenhangs alles Wahrnehmbaren entsprechen. Für die Erkenntniss der „Wirklichkeit" eines Gegenstandes genügt anstatt der unmittelbaren Warnehmung der Zusammenhang mit wirklichen Warnehmungen „nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben ... Fangen wir (aber) nicht von Erfahrung an oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein eines Dinges errathen oder erforschen zu wollen [1]). Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht blosse Einbildung sei, muss nach den besondern Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden" [2]). Man verfährt dabei „nach der Regel: Was mit einer Warnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich" [3]).

„Dass es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wargenommen hat, muss allerdings eingeräumt werden; aber es bedeutet nur so viel, dass wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten ... Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Warnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Warnehmungen. ... Die Dinge der vergangenen Zeit .... sind .... wirklich, sofern als ich mir vorstelle, dass eine regressive Reihe möglicher Warnehmungen (es sei am Leitfaden der Geschichte oder an den Fusstapfen der Ursachen und Wirkungen) nach empirischen Gesetzen .... auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen führt .... Es ist im Ausgange ganz einerlei, ob ich sage, ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind, als die

---

[1]) II, 188 f.
[2]) a. a. O. S. 775.
[3]) S. 301; vgl. 388. 468 f.; Proll. III, 48 f. 127; Kants Analogien S. 191.
[4]) Kr. d. r. V., S. 389 ff.

äussersten, die ich sehe: oder ob ich sage, es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen ....“

Aber alle Warnehmungen zusammen, wirkliche und mögliche sind doch nicht ein Ding an sich, sondern nur in Beziehung auf das warnehmende Bewusstsein. Dies kräftig und überzeugend herausgestellt zu haben ist — nach Kant (wie nach uns) — immerhin ein wirkliches Verdienst des cartesianischen Idealismus: „Wenn wir äussere Gegenstände für Dinge an sich selbst gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniss ihrer Wirklichkeit kommen sollten ...: denn man kann doch ausser sich nicht empfinden ... und das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen“ [1]).

Will man jedoch die Relativität der Warnehmungen zur Überordnung des warnehmenden Subjects und zur Verflüchtigung der materiellen Natur ausbeuten, so thut Kant — wie auch wir — energisch Einsage. Ja er unternahm es — und hierin folgen wir ihm nicht, er selbst aber folgte darin seinem rationalistischen Temperament — er unternahm es — dem Cartesianismus zum bewussten Tort und Widerspiel [2]), — sogar zu beweisen, „dass selbst unsere innere Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer möglich sei“ [3]), indem er es für einen „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“ erklärte, „das Dasein der Dinge

[1]) a. a. O. II, 302. Wir würden etwa, um alle Missverständnisse abzuschneiden, erläuternd hinzufügen: liefert auch in unsern Warnehmungen nichts als Beziehungen zu uns, (und würden vielleicht den Ausdruck Selbstbewusstsein, da derselbe im Gegensatz zu Weltbewusstsein gebraucht wird, durch Bewusstsein oder Erfahrung ersetzen).

[2]) Kr., II, 773: „.... dass das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Recht umgekehrt vergolten wird“.

[3]) S 772 ff., 685 Anm. Vgl. auch Proll. § 49; und die für Kiesewetter aufgesetzte „Widerlegung des problematischen Idealismus“, XI, 265 ff. — Curioser Weise haben einige Darsteller der Kantschen Lehre (z. B. Schopenhauer) den Beweis auf die Dinge an sich bezogen; Kant hat ja auch diese in Schutz genommen (vgl. z. B. Proll. § 13, Anm. 3), aber an den citirten Stellen ist von den Sinnendingen und der Materie die Rede.

ausser uns bloss auf Glauben [1]) annehmen zu müssen, und, wenn es Jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können“. So convulsivisch der Beweis, den er nun vorträgt, auch gerathen ist: er ist — und zwar gerade um seines gewaltsamen Charakters willen — ein werthvolles Zeichen, wie sehr die desultorisch-idealistischen Consequenzen des Descartes'schen Cogito ergo sum einem Manne widerstrebten [2]), der für die Rechte sowohl der „allgemeinen Menschenvernunft“, wie der Philosophie und Wissenschaft interessirt war: worin wir wieder völlig auf einem Boden mit ihm stehen.

Der Beweis läuft im Wesentlichen darauf hinaus, dass ich mir meiner selbst und meines Daseins in der Zeit durch innere Erfahrung gar nicht bewusst sein könnte, wenn ich nicht zu etwas Beharrlichem ausser mir im Verhältniss stände, woran der Fluss der Zeit und mein Dasein in ihr „bestimmt“ werden kann: „dessen Existenz in der Bestimmung meines eigenen Daseins nothwendig mit eingeschlossen wird und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht. So ist die Realität des äusseren Sinnes mit der des inneren .... nothwendig verbunden: denn ich bin mir ebenso sicher bewusst, dass es Dinge ausser mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewusst bin, dass ich selbst in der Zeit bestimmt existire“. Hiermit stimme auch aller Erfahrungsgebrauch in Bestimmung der Zeit überein. „Nicht allein, dass wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äusseren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raum (z. B. Sonnenbewegung in Ansehung der Gegenstände der Erde) warnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, das wir dem Begriffe einer Substanz als Anschauung unterlegen könnten, als bloss die Materie“ .... [3]).

Wir geben unsererseits den deductiven Theil dieser Be-

[1]) Vgl. o. S. 41; 45.

[2]) Man sollte daher aufhören, Kant so ohne Weiteres an Descartes anzuknüpfen, wie es nach dem Vorgange Schopenhauers (vgl. z. B. W. W. III, 37) und Herbarts (vgl. z. B. Einl. W. W. I, 190 f.) meist geschieht.

[3]) Kr. S. 774 f.

trachtungen gern preis; aber die ihnen zu Grunde liegende Thatsache ist bemerkenswerth: Wir können unser Ich gar nicht constituiren, ohne es durchweg mit der materiellen Welt in Beziehung zu setzen und es von ihr sich abheben zu lassen [1]). Wie weit man auch die platonisch-cartesianische Abstractionskraft steigern mag: nicht bloss eine Reihe distincter Vital- und Organgefühle und -Empfindungen, sondern auch gewisse Berührungs- und Druckempfindungen sind jeder Bewusstseinsregung coexistent; und jeder dieser Inhalte weist immer wieder auf den sicht- und tastbaren Leib und dieser auf die ganze Welt möglicher Erfahrungen hin, wovon jederzeit jede zufällige Bewegung und jedes beliebige Experiment so viel wirklich macht, als zur Stütze für das Bewusstsein der Fortexistenz der Möglichkeit nur immer nöthig ist. Und ruht das individuelle Ich-Bewusstsein auf dem durch das Leben sich fortspinnenden Continuitätsgefühl und auf zusammengefugten Erinnerungsreihen, so ist überall die Beziehung auf Ausschnitte der Warnehmungswelt in diese Continuität und Reihen mit eingespannt.

So stehen Subject und Object, psychische und physische Seite des Bewusstseins, Selbst- und Weltbewusstsein, Geist und Natur, Ich und Nicht-Ich in unzersprengbarer Wechselbeziehung. So weit das Denken und Sein eines jeden Individuums reicht: es geht aus von wirklichen Warnehmungen; alle Vorstellungen gehen aus ihnen hervor; unaufhörlich das Wirkliche durch das Mögliche ergänzend. Wir denken und stellen vor, darum sind wir; und wir stellen vor, weil wir wargenommen haben; das bleibende Beziehungsfeld unserer Vorstellungen ist die objective Welt, von der wir fortwährend Bruchstücke wirklich warnehmen, die wir jederzeit nach Bedarf durch die Fülle gesetzlich möglicher Warnehmungen ergänzen. Diese Welt ist unsere stetige Unterlage und Begleitung. Sie ist für uns so weit wir selbst sind. Unser Denken reicht nicht über ihr Dasein hinaus. Wir

[1]) Wir haben überdies, wie Kant sagt, von den Dingen ausser uns „den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her“ (II, 685 Anm.).

können uns keine gewissere Existenz für sie erdenken als uns selbst. Sie ist, so wahr ich selbst bin.

5. Die Genesis des Vulgärglaubens an die absolute Realität der Warnehmungswelt.

Keine Auflösung eines verhärteten Vorurtheils kann sich für eine definitive halten, die sich nur auf Gründe und Auctoritäten stützt, wenn es ihr nicht gelingt zu zeigen, wie die vorgeblich falsche Meinung in so umfassender und tiefgewurzelter Weise hat entstehen können.

Schon Berkeley suchte zu zeigen, dass bei dem eigenthümlichen Charakter der Warnehmungsthatsachen der Glaube an die absolute Realität materieller Dinge sich ebenso leicht bilden könne, ob es nun solche gebe oder nicht [1]). Und Hume entwickelte ausführlich, auf den Nachweis von Gründen (reasons, arguments) für jenen Glauben verzichtend, die Motive (causes), die ihn hervorgetrieben haben: What causes induce us to believe in the existence of body [2])?

Wenn wir uns jetzt anschicken, diesen Versuch unsererseits in modificirter Gestalt zu wiederholen, so werden transcendentalphilosophisch geschulte Kritiker sofort mit dem principiellen Bedenken hervorbrechen, dass dies ein Rückfall in die von Kant stigmatisirte „Physiologie des menschlichen Verstandes“ [3]) sei. Keine psychogenetische Ableitung sei im Stande, erkenntnisstheoretische Fragen, Fragen, in denen es sich um „objective Giltigkeit“ handle, zu entscheiden [4]).

Indessen, wo die „objective Giltigkeit“ einer Annahme zweifelhaft geworden ist, und die vorliegende ist es, wie Kant selbst bemerkte [5]), mindestens seit Locke's und Leibnizens Versuchen, da ist es gewiss instructiv zu verfolgen,

[1]) a. a. O. § 20.
[2]) Treat. I, 4. 2. O. S. 40 ff.
[3]) Vorrede zur 1. A. der Kr. d. r. V.; II, 6.
[4]) Vgl. z. B noch kürzlich Edm. König in Wundts Philos. Studien I, 335: „. . . . ein Hysteronproteron der gröbsten Art“.
[5]) Proll., III, 5.

wie sie trotz ihres Ungrunds hat entstehen können. Übrigens hätte es Kants eigenen Aufstellungen nichts geschadet, wenn er die von ihm verwertheten Begriffe, wie z. B., woran man hier vor Allem erinnert wird, Realität, Objectivität, Substanzialität ein wenig auf ihre historische Genesis untersucht hätte. Und wir behaupten, dass auch eine Erkenntnisstheorie nicht absolut anfangen, dass auch sie nur Angefangenes kritisch und methodisch überarbeiten, auflösen oder fortsetzen kann.

Wenn endlich Jemand moniren wollte, dass wir bei Beantwortung der Frage, wie ein logisch so schwach fundirter Glaube, wie der an die absolute Realität der Warnehmungswelt, hat entstehen können, mit Begriffen operiren müssen, die ohne jenen Glauben selbst sich niemals gebildet haben würden, so trifft uns auch solcher Einwand nicht tief. Wir halten diesen Umstand für unausweichlich: aber unter den gehörigen Cautelen auch für ungefährlich.

Eine abschliessende Erklärung des vulgären Realitätsglaubens müsste natürlich auch den Process berücksichtigen, der die Empfindungsinhalte in wohl determinirte Raum- und Zeitstellen auseinanderlegt. Dieses Problem ist aber so tief mit der Discussion des Kant'schen Idealismus verwachsen, dass es gestattet sein muss, hier, wo wir zunächst die ausser dieser Sphäre anstehenden und zu erledigenden Fragen behandeln, die geordnete Dislocation der Warnehmungsthatsachen vorläufig [1]) als eine selbstverständliche Nebenleistung einfach vorauszusetzen.

Wenn man auch die Geschichte des individuellen Bewusstseins nicht bis auf einen absoluten Anfang verfolgen kann: das Eine darf wohl als allgemein zugestanden vorausgesetzt werden, dass dieselbe jedenfalls nicht mit „Träumen" und „Hallucinationen" beginnt. Und sollte Jemand es für möglich halten, dass geträumt und hallucinirt werden könne, ohne vorher Inhalte wargenommen, ohne vorher Inhalte wargenommen zu haben, welche zur Denkgemeinschaft mit Andern befähigen (und eine geordnete Einsetzung vorsorglicher Willensactionen

[1]) Vgl. übrigens Kants Analogien S. 57 ff.

gestatten), und dass ein Wesen dieser Art sich am Leben erhalten könne, so wird er vielleicht doch auch zugleich zugeben, dass dasselbe für die Erklärung unserer Erkenntnissweise nicht in Betracht käme.

Auch eine andere psychologische „Möglichkeit" muss abgelehnt werden. Da mit dem Regress in unentwickeltere Phasen des Eigenlebens und in niedrigere Thierarten die Reichhaltigkeit und Schärfe der Empfindungsinhalte immer mehr verschrumpft, so könnte man auch einen Zustand für denkbar halten, in welchem sogar der Unterschied von Empfindung und Gefühl aufhörte und das bezügliche Wesen nur in durcheinanderwogenden Lust- und Unlustnüancen lebte; sei es dass es dieselben reactionslos über sich ergehen liesse, sei es dass es durch spätere Impulse den Wirrwarr im Eigeninteresse zu beherrschen suchte. Vielleicht könnte solch reines Gefühlswesen sogar seine Art propagiren, so gut wie die Pflanzen, die nicht einmal zu fühlen scheinen. Aber für die Erkenntnisstheorie und insonderheit für unser gegenwärtiges Problem muss es gleichfalls ausser Acht gelassen werden. Es wäre der echte und eigentliche Solipsist, der aus „sich" und seinen Zuständen niemals heraus zu einer objectiven [1]) Erkenntniss käme.

Aber vielleicht ist, näher erwogen, die ganze Position doch eine Unmöglichkeit und kein Bewusstsein existenzfähig, als unter dem polaren und unaufhebbaren Gegensatz von Empfindungsinhalten und Gefühlszuständlichkeiten. —

Die Geschichte oder Phänomenologie eines solchen Bewusstseins kann unmöglich wie die der Condillac'schen Statue verlaufen. Es ist auf Grund unserer biologischen Kenntnisse unmöglich, Stadien seiner Entwickelung zu denken, in denen der Geruchssinn (oder seine Vorspiele) dem Tastsinn (und seinen Vorstufen) so sehr den Rang abliefe, wie der (halbspielerische) Vortrag des Traité des sensations es darstellt [2]). Berührungs-, Temperatur-, Geschmacks- und Geruchssinn

[1]) Denn eine gewisse „subjective" Erkenntniss (über den Ablauf der Gefühlsreihen und ihr Verhältniss zu etwaigen Willensimpulsen) können wir ihm vielleicht zubilligen.

[2]) Vgl. a. a. O. I, 1. 2; II, 5. 3; IV, 5. 1.

können ursprünglich noch ungeschieden, sozusagen ineinander gedacht werden; aber weder kann von einem bloss riechenden Animal die Entwickelung begonnen [1]), noch können seine „Empfindungen“ als blosse „Modificationen“ seines „Selbst“ gefasst werden.

Die übrigens nicht bloss von Condillac [2]), sondern nach ihm von unzähligen Andern vorgetragene Lehre, dass die Warnehmungsobjecte zunächst als „innere“ Zuständlichkeiten, psychische Thatsachen „in uns“ gefühlt und erst allmählich — etwa an der Hand des Tastsinns — dem Subject gegenübergestellt, veräusserlicht, projicirt und verselbständigt werden, belastet die Erklärung der vulgären Überzeugungen mit unnöthigen Künstlichkeiten, gewaltsamen Sprüngen und unauflösbaren Widersprüchen. Wir können von keinem „Innern“, keinem „Subject“ u. s. w. sprechen, wenn wir nicht ein äusseres Object uns gegenüber haben. Wir müssen den Unterschied von Ich und Nicht-Ich schon in den ersten Regungen des Bewusstseins angelegt denken. Und die Aufgabe der Theorie ist weniger zu zeigen, wie ein an sich Innerliches und Eigenes veräusserlicht und projicirt werde, als wie objective Inhalte vor qualitativ ähnlichen bevorzugt und zu einer Welt realer Wirklichkeit und materieller Selbstständigkeit zusammengefasst werden, neben welcher jene andern als blosse „Vorstellungen“, als Erinnerungen, Phantasien, Illusionen und Träume in die Sphäre des Subjectiven hineingenommen werden.

Wie vage, unbestimmt und mangelhaft localisirt die mechanischen, thermischen und chemischen Einwirkungen auf die Haut der niedrigsten animalcula auch apprehendirt werden mögen, die Effecte treten doch von vornherein als Opposita der Gefühlsweisen hin, in denen das Wesen sich selbst findet. Es ergreift sich selbst in seinem Gefühl und findet sich gegenüber die Empfindungsinhalte als „Objectives“, als

[1]) Schon Aristoteles bemerkt, dass der Berührungssinn die Grundlage aller Warnehmung sei (413^b 4 ff.; 414^a 3; ^{b} 3, 7 ff.; 32; 415^a 3; 424^b 24; 436^b 13).

[2]) Vgl. z. B. IV, 5. 1: Anfänglich hat die Statue in den Eindrücken nur ihr eigenes Sein empfunden .... (Elle n'a d'abord senti que son être ...).

Nicht-Ich: diese wie alle hier anwendbaren Ausdrücke natürlich aus unserer vornehmen Geistessphäre in's gleichsam Embryonische umgedacht. Die Sonderung und Gegenüberstellung muss sich in dem Masse vergrössern, als gleiche Empfindungsinhalte von verschiedenen intensiv und qualitativ verschiedenen, Gefühlen begleitet erscheinen. Jene und diese legen sich um zwei von einander gesonderte Punkte. Beide rücken im Fluss des Lebens fortwährend neben einander her, von Phase zu Phase jeder für sich sein Herrschaftsgebiet theils bereichernd, theils organisirend.

Als Hauptagens in der Verselbständigung des Objectiven pflegt vielfach die Unausweichlichkeit und Willenswidrigkeit der Warnehmungen überhaupt und die Widerstandsempfindung bei Gelegenheit beabsichtigter Bewegungen im Besonderen eingeführt zu werden [1]). Indessen schwerlich kommt diesen Erfahrungen für sich allein eine so hohe Bedeutung zu. Auch Gefühle und abgeleitete Vorstellungen (der Erinnerung und Phantasie) treten vielfach unter unabwendbarem Zwange auf. Und die Resistenzempfindungen sind zwar für die innere Organisation der Sinnesmaterialien von hohem Werth; wovon alsbald [2]) die Rede sein wird; aber im Grunde sind sie als solche von keiner besonderen Dignität.

Aber wenn sich aus Gefühlen, Erinnerungen und daraus emporspriessenden Erwartungen als gleichbleibender centraler Beziehungspunkt das Ich reicher entwickelt und als ein Hauptattribut desselben die Fähigkeit spontaner, freier Änderung gegebener Thatsachen erscheint, dann entsteht parallel und correlativ in allen Fällen, wo die Willensregungen Widerstand erfahren, die Vorstellung von einer ausser dem thätigen Subject existirenden, selbständigen, uns bindenden Gewalt, in welcher ebenso die Ursache der unliebsamen Hemmungen und Störungen zu suchen sei, wie in dem Ich die Ursache der freien That. Diese Vorstellung geht bei den aufgedrungenen Gefühlen und Phantasien auf ein X, ein ödes Etwas, das uns entgegenliegt. Aber wenn die Empfindungen

[1]) Vgl. z. B. Condillac, a. a. O. II, 5. 3.

[2]) Vgl. Kants Analogien, S. 244 ff.

und Warnehmungen uns zwangvoll entgegentreten, so wirkt ihre Objectivität und ihr Anderssein dahin, sie selbst — nicht etwa als Repräsentanten des fremden Agens, wie man von subtilerer Reflexion vielleicht erwarten könnte — sondern als das fremde Agens selbst zu fassen [1]). Und diejenigen Empfindungen, welche am markantesten die Vorstellung widerstrebender Existenz nahe legen: die Resistenzempfindungen versuchten Bewegungen gegenüber, werden zur Unterlage und zum Anknüpfungspunkt für die dem Nicht-Ich weiter beizulegenden Eigenschaften.

So sind Gefühl und Empfindung, willkürliche Herbeiführung und widerwilliges Erfahren von Zuständen und Empfindungen die grossen Anreize und Ausgangspunkte zu jener radicalen Sonderung von Subject und Object, die unser ganzes Leben durchzieht. Dem persistent werdenden Subject, Ich, Selbst, das sich als ein fühlendes, wollendes, könnendes findet und ergreift, legen sich Gruppen von — ungewollten und unbeherrschbaren — Empfindungen als ein Anderes, Fremdes, Äusseres gegenüber, das ausser seiner Macht steht und darum ausser ihm ist: welcher grosse Gegensatz in Wesen, deren Warnehmungen sich räumlich auseinanderlegen, in der Opposition von Centrum und Umgebung eine anschauliche Ausprägung erhält.

Es ist noch ein Weiteres zu berücksichtigen. Wie es auch „erklärt“ werden mag — es ist der Ort hier nicht, darauf einzutreten [2]) — jedenfalls ist es Thatsache, dass frühere Erlebnisse und zwar: objective Empfindungen und Warnehmungen ebenso wie subjective Gefühle und Willensimpulse später in Form von Reproductionen und Copien wieder ins Bewusstsein treten und zwar unter begleitender Hinweisung auf die früher stattgehabte, originäre Erfahrung [3]). Die objectiven Erinnerungsvorstellungen ebenso von dem Subject abzulösen, wie ihr Original, erscheint unmöglich; das Original war einst ausser uns, aber sie selbst sind unser,

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 242.

[2]) Vgl. z. B. H. Taine, a. a. O. P. II, L. I, 2. 6; L. III, 1. 5.

[3]) Vgl. o. S. 40.

ebenso unselbständige Besitzthümer des Subjects, wie Gefühle und Willensimpulse [1]). Und wenn bei Gelegenheit wirklich erneuter Warnehmung die Recognition wach und die Congruenz des Alten und Neuen constatirt wird, so erhebt sich die Meinung, das Alte habe weiter „existirt“, obwohl ich es inzwischen nicht warnahm: es erhebt sich der einschneidende Gedanke von einer Existenz der Warnehmungsobjecte unabhängig nicht bloss von meinem Willen, sondern auch von meiner Warnehmung. Welcher Gedanke nicht bloss durch unendlich häufige Wiederholung desselben Falles, sondern auch durch die Ausnahmen Nahrung erhält, in denen auffällige Incongruenzen zwischen Altem und Neuem sofort von der Vorstellung der Processe begleitet werden, die naturgesetzlich das Eine in das Andere übergeführt haben oder haben konnten. Genauer bedacht, kann diese Existenz nur bedeuten, dass auch in der Zwischenzeit unter denselben Bedingungen wie früher und jetzt dies und das hätte wargenommen, und, wenn wargenommen, aus den Warnehmungen in objective Vorstellungen hätte reducirt und aufgelöst werden können.

Es liegt in den Materialien begründet, dass fortdauernd sich wirkliche und mögliche Warnehmungen zu einem Zusammenhang vereinigen lassen, der je länger je mehr Regel und Gesetz enthüllt. Es kann nicht fehlen, dass, je imposanter die Masse so verknüpfter Empfindungsinhalte wird und je weniger wir die sie beherrschenden Gesetze von unserm Willen abhängig und durch ihn veränderlich finden, sie um so mehr von „uns“ sich zu entfremden und loszulösen und eine selbständige Existenz zu gewinnen scheinen: zumal, wenn wir unser eigenstes Leben, den Ablauf unserer Gefühle, Willensacte und derivirten Vorstellungen fortwährend von ihnen abhängig finden.

Unter den Gruppen, in die sich die persistente Vielheit des Warnehmbaren artikulirt, ist keine für uns interessanter als diejenige, welche wir durch doppelseitige (active und passive) Berührungsempfindungen und durch associirte Gesichts-

[1]) Vgl. Herbart, Einl. § 124 W. W. I, 189.

warnehmungen als unsern Leib abgrenzen. Alle sinnlichen Wohl- und Wehegefühle finden wir innerhalb der Haut localisirt; während sich actuelle Empfindungen (selbst entoptischer Objecte) auf und ausserhalb der Haut darstellen: die einzelnen Abschnitte derselben für einander. Die Haut ist in diesem Sinne die sinnlich-räumliche Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich. Der Leib ist ferner die unerlässliche Vermittelung aller Empfindungen und Warnehmungen wie aller durch uns im Bereiche des Warnehmbaren ausführbaren Veränderungen. Gesetzmässig in ihm verlaufende Processe müssen eingeschaltet werden, wenn wir die zwischen Reiz und Empfindung, zwischen Willensregung und Gliederbewegung constatirbare objective Zeitdifferenz verstehen wollen. Er ist der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt aller Lagenbestimmungen [1]). Mit seinen Gliedern tasten wir Alles, auch ihn selbst. Er ist unser steter Begleiter; in jedem Augenblick ist uns seine Gegenwart sicher. Es ist natürlich, dass bei der Schattenhaftigkeit der bloss psychischen Beziehung aller Erlebnisse auf das centrale Ich und bei der ununterbrochenen Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Leibe und seinen Veränderungen derselbe für uns (und noch mehr für Andere) als unser sinnfälliger Repräsentant betrachtet wird; dass ferner überall da, wo wir Analoga desselben warnehmen, uns aus Gestalten, Bewegungen, Mienen, Gesten und Lauten Analoga unsers eigenen Ich entgegenzutreten scheinen.

Was ausser dem Leibe wargenommen wird, findet sich nun noch weiter von uns abgedrängt: was jenseits der Haut ist, befindet sich in sinnlichstem Sinne nach dem Masse seiner Entfernung immer mehr ausser uns. Er selbst hält sich in einer eigenthümlichen Mittelstellung. Trotz der Einhegung und Beherbergung unserer sinnlichen Gefühle, trotz der Unentbehrlichkeit für alle Warnehmungen, Localisationen und Handlungen, trotz der Folgen, die er fortwährend auf unser Gefühlsleben ausübt, ist er uns als Gruppe warnehmbarer Inhalte immerhin doch auch etwas Äusserliches, Objectives, wie alles andere Warnehmbare im Raume: mit allem Andern

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 57 ff.

in Ein physisches, von fremden Gesetzen beherrschtes Commercium eingespannt, in gleicher Weise wie jenes unsern willentlichen Eingriffen zugänglich und ausgesetzt.

Durch die fremden Leiber und den eigenen Leib hindurch vermittelt sich ein Wechselverkehr eigener und zugeführter Vorstellungen, welcher nur noch weiter dazu beiträgt, den Glauben an Eine von unserer Warnehmung unabhängige, in sich geschlossene Existenz warnehmbarer Objecte zu verschärfen und zu befestigen. Wenn ich nicht warnahm, so erfahre ich nachträglich und muss es allmählich innerhalb gewisser Grenzen immer mehr voraussetzen, dass wesensverwandte Subjecte derweilen wargenommen haben. Die vorausgesetzte Fortexistenz der Objecte bewährt sich nun nicht bloss durch jeden eigenen Versuch, sondern auch durch die unzähligen Mittheilungen, die von Andern mir zukommen.

Weiter: Wie sich Erinnerungsvorstellungen nur als dem Subject zugehörige Beziehungen auf wirkliche Objecte fassen liessen, so scheidet auch die verschiedenartige Masse vermeintlicher, von abnormen Reizen der sensoriellen Centralorgane abhängiger, (der allgemeinen Anerkennung entbehrender, allen natürlichen Wahrscheinlichkeiten widerstrebender) Warnehmungen aus dem Context der selbständig gedachten Objecte aus [1]). Sie treten neben Gefühle, Willensimpulse u. s. w. in die Reihe der inneren, subjectiven, bloss individuellen Vorkommnisse. Sie sind blosse „Vorstellungen", von nur momentaner Bedeutung: Träume, Hallucinationen. Erst wenn sie willentlicher Gegenaction Widerstand leisten, und durch Intensität und Deutlichkeit die wirklichen Warnehmungen überdecken, treten sie als äussere, objective Wirklickeiten auf und bestimmen (krankhaft) auch unsere Bewegungen und Handlungen [2]). Für Momente ist übrigens Jeder einmal der Thor seiner Träume.

Den vermeintlichen Warnehmungen werden die Illusionen zugesellt: auf abnormen Dispositionen und Erregungen nicht

[1]) Vgl. Leibniz, de modo distiguendi phaenomena realia ab imaginariis (Erdm. p. 442 f.).

[2]) Vgl. H. Taine a. a. O. P. II, L. I, 1. 4 ff.

der Central-, sondern der Sinnesorgane beruhend; vor Allem dem Gesichtssinn angehörig; oft durch genaueres Hinsehen, endgiltig zumeist durch die Daten des Tastsinns entsetzt. Doch hat auch der letztere seine Illusionen [1]), die ihrerseits durch den Gesichtssinn (auf Grund fester Association normaler Gesichtswarnehmungen mit fundamentalen und normalen Tastwarnehmungen) aufgelöst werden: eine Art von Cirkel, der aber unvermeidlich und unschädlich ist. Das Entscheidende ist zuletzt die Möglichkeit der Einordnung in eine cohaerente, gesetzmässige, raum- und zeitbestimmte Welt, von welcher der Grundstock durch Tastwarnehmungen unabänderlich festgelegt ist.

Doppelbilder wird man zu den Illusionen rechnen müssen. Andern Charakters sind Echo's, Spiegelbilder, Refractionen und perspectivische Verziehungen. Sie werden dem einmal gefassten und unendlich begünstigten Grundgedanken von einer selbständigen, mit sich selbst identischen Warnehmungswelt zu Liebe durch immanente gesetzmässige Beziehungen der Objecte aufeinander und durch Reduction der Perspective auf einen zu Grunde gelegten absoluten Sachverhalt leicht in befriedigender Weise aufgelöst.

So baut sich zuletzt aus wirklichen und möglichen Warnehmungen vermittelst mannigfacher Ausscheidungen und Reductionen ein für Alle als gleich vorausgesetztes, von den verschiedensten Punkten gleich zugängliches, zwar nicht constantes, aber nur nach selbsteigenen Gesetzen sich wandelndes Gebäude tastbarer, sichtbarer u. s. w. Inhalte als ein Inbegriff selbständiger Existenz in unserer Vorstellung auf: selbständig durch den polaren Gegensatz gegen unsere Gefühle, durch die Identität und Beziehungsgemeinsamkeit für Alle, durch die von unserm Willen nicht bloss unabhängige, sondern ihm oft widerstrebende, starre Gesetzmässigkeit, die wir nur beherrschen können, indem wir ihr gehorchen, sowie endlich durch die überredende und vielseitig befriedigende Erklärungsergiebigkeit für alle actuellen Warnehmungen, und

[1]) Vgl. Arist. Met. Γ, 6. 1011ª 33, *περὶ ἐνυπνίων* 2, 460ᵇ 21.

nicht bloss für die wirklichen, sondern auch für die vermeintlichen [1]).

In die objective wie subjective Sphäre kommt demnächst, wieder unter Directiven, die in den Thatsachen ebensosehr wie in unsern Bedürfnissen begründet liegen, eine Articulation hinein, welche die dualistischen Existenzvorstellungen nur noch weiter steigert. Es geschieht nach Gesetzen psychischer Mechanik, dass das oft Wiederholte oder gar dauernd Gegenwärtige vor dem Transitorischen und Wechselnden den Vorrang gewinnt. Es erscheint bequem, und den Bedürfnissen intellektueller Ökonomie entsprechend, das Permanente als Kern, Fundament, Substrat zu fixiren, das Wandelbare aber um dasselbe herumzulegen, indem ihm durch die Beziehungen, die es zu dem Bleibenden hat, auch eine gewisse Haftbarkeit und dazu leichtere Beherrschbarkeit verliehen wird. Der Kern kann übrigens selbst zum Theil in constanten Beziehungen bestehen.

So condensirt sich auf der physischen Seite die materielle, auf der psychischen die geistige Substanz.

Der Gedanke des subsistirenden Ich befestigt sich in dem Masse, als jedes neue Erlebniss zu dem alten Kern reproducirbaren Gesammtbesitzes in Beziehung tritt. Das substanzielle Ich ist auf der Höhe des Lebens vor Allem durch das auf der bisherigen Erfahrung ruhende Bewusstsein dargestellt, fortdauernd warnehmen, fühlen, wollen, sich erinnern, denken zu können und Zukünftiges erwarten zu dürfen. In Beziehung zu diesem Grund und Centrum ist jedes actuelle Erlebniss nur Zustand, Manifestation, Modification, Thätigkeit oder Leiden (des Ich).

Der Kern und das Substrat des Physischen ist die warnehmbare Existenz im Raume, zerlegt in discrete Einheiten: Körper, Dinge. Alle unsere Empfindungen liefern dauernde und vorübergehende Eigenschaften: „Attribute“ und „Accidenzen“ an diese Substanzen ab. Eigenschaften der Körper sind actuelle und eventuelle Warnehmungsinhalte, von der percipirenden Subjectivität separirt gedacht. Unsere Re-

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 95 f., 125 f., 242 ff.

sistenzempfindung liefert die grundlegendste: die Materialität, die um ihrer prärogativen Stellung willen auch geradezu anstatt der (zu abstracten) „Existenz im Raume“ als der substanzielle Kern des physischen Dinges gefasst wird.

Man kann bei keiner phänomenologischen Entwickelung, so auch nicht bei dem Process der Verselbständlichung (und Articulation) des Physischen und Psychischen die Sprache übergehen. Der Name, anfänglich die Bezeichnung einer (interessanten, auffällig gewordenen) Seite des Dinges und durch diese hindurch erst auch des Ganzen, wird mit der Zeit zu einem bequemen Anknüpfungspunkt für alle an dem Ganzen wargenommenen und noch zu entdeckenden Eigenschaften und Relationen. Es gliedert sich der Sprachschatz in die grammatischen Kategorien: Substantiv, Adjectiv, Verbum: die warnehmbaren Thatsachen erweisen sich fortdauernd dem Einfang in dieses Netzwerk günstig. Ich und Welt, Geist (Seele) und Materie werden die fundamentalsten Gegensätze substanzieller Art. Und Alles, was da ist, geschieht oder vorgestellt wird, wird als Attribut oder Accidenz dieser Substanzen gefasst.

Von Coordinatenachsen aus, die ursprünglich durch gewisse Leibesgefühle von dem Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links dargestellt, dann auf irgend einen (relativ) ruhenden Körper der Umgebung, bei Erweiterung des Horizonts in die Erde selbst gelegt werden, denken wir durch den absoluten Raum hin die Dinge mit ihren permanenten Eigenschaften gelagert, nach Gesetzen auf einander „wirkend“, sich qualitativ verändernd, die Lagen gegen einander wechselnd. Die Sterne lassen wir über uns leuchten, auch wenn wir schlafen; die Saat wächst uns durch alle warnehmbaren Phasen, auch wenn Niemand dabei ist, zur Reife fort. Calcutta existirt an sich: denn würden wir an die Ufer des Hooghly versetzt, so würden und müssten wir es sehen [1]. U. s. w. Und hinter und in Zusammenhang mit materiellen Dingen eines gewissen Charakters denken wir nach Analogieschluss ähnliche Bewusstseinsformen wie das

[1]) Vgl. J. St. Mill, Examination [4]235; H. Taine a. a. O.[2] II, 42 Anm.

unsere: innerliche, subjective Existenzen, psychische, immaterielle Substanzen, mit denen wir selbst in realem Verkehr stehen. Sie wie wir verfallen dem Tode. Die materiellen Dinge uns gegenüber sind neben den Bewusstseinen von zum Theil unvergleichlich längerer Dauer; der Grundstock derselben, die warnehmbare materielle Existenz im Raume scheint ewig und unveränderlich zu sein.

Im Grossen und Ganzen schwebt allen Menschen dasselbe Weltbild vor. Wo Einer mit abschweifenden Vorstellungen, mit Phantasmen dasselbe durchkreuzen will, erfährt er durch den Dissensus seiner Umgebung fortwährend Anreize, um immer wieder von Neuem zu prüfen, ob seine Annahmen mit den grossen Gesetzen des Zusammenhangs aller wirklichen Warnehmungen sich vereinigen mögen. Und jede neue wirkliche Warnehmung trägt dazu bei, die Grundvoraussetzung zu stärken, dass wir einer in sich selbst gegründeten Realität gegenüberstehen, die zum Theil adäquat, zum Theil in zulänglichen Zeichen sich uns darstellt und von uns in Warnehmungen und Schlüssen aus denselben „erkannt“ wird.

Und doch: trotz der siegreichen Natürlichkeit dieser Annahmen und Überzeugungen muss bei gründlicherer Reflexion und subtilerer Analyse doch die positivistische Ansicht durchdringen, dass erstens auch die vorgebliche absolute Existenz nur eine gedachte ist: dass der Begriff der Existenz seine ursprüngliche und eigentliche Bewährung nur in jedem gegebenen Momente findet; dass jede andere Existenz nur eine jener Vorstellungen ist, auf welche die jeweiligen Thatsachen der Warnehmung und gewisse aus unserer Entwickelung hervorgegangene Bedürfnisse Anweisung geben, indem wir jede gegebene Warnehmung nach Möglichkeit und Bedürfniss zu einer in der Zeit gesetzmässig sich ändernden Welt von Dingen ergänzen, warnehmbar durch Subjecte, die wir nach Analogie von uns selbst denken. Und dass zweitens „Erkenntniss“ nicht auf etwas Transcendentes, sondern auf diejenigen Vorstellungen geht, welche wir uns zu bilden haben, wenn wir den Thatsachen und unsern Erklärungsbedürfnissen zugleich gerecht werden wollen; dass die dabei spielenden Kategorien: Substanz, Attribut, Accidenz, Ursache,

Kraft u. s. w. nichts weiter sind, als Ergebnisse und Vehikel der Articulation und Ökonomisirung unserer Wirklichkeitsvorstellungen; und endlich, dass alle unsere „Erkenntniss" nur Bearbeitung und Zurechtlegung starr gegebener Thatsächlichkeiten, der Urempfindungen, ist, von denen wir nur im Bilde sagen können, dass wir begreifen möchten oder könnten, wie sie gemacht werden.

Die Fremdheit, die ursprünglich im Gegensatz zu unsern Gefühlen in ihnen angelegt ist, steigert sich unter der unerbittlichen Fatalität der Gesetze, an welche ihre Veränderungen gebunden sind, von denen wir uns selbst fortdauernd abhängig finden; welche Gesetze fortwirken, mögen wir gegenwärtig sein oder nicht, und die wir selbst respectiren müssen, wenn wir mit unserm Willen irgend welchen Einfluss gewinnen wollen.

6. Die wissenschaftliche Umbildung des naiven Realitätsglaubens abseits spiritualistischer Metaphysik.

Die verschiedenen Realitätsvorstellungen wissenschaftlichererer Art haben, wie schon David Hume notirt hat [1]), die vulgären Überzeugungen zu ihrem Ausgangs- und Ansatzpunkt; sie sind nur zweckmässige Umbildungen derselben. Es ist unsere Absicht, die kritischen Bedenken und die psychologischen Motive bloss zu legen, welche zu den bedeutsamsten und anerkanntesten Gestaltungen geführt haben, und auch sie in die positivistische Denkart überzuleiten.

Die erste Form, die hier zu besprechen ist, ist die Atomistik und die mit ihr zusammenhängende Lehre von den secundären Qualitäten. Die Motive dieser Doctrinen liegen in der griechischen Philosophie deutlich zu Tage. Schon bei den ionischen Physiologen, die ihrerseits damit an Gedanken der traditionellen Religion anknüpften, tritt die Tendenz hervor, dem Ursprünglichen und Ewigen, aus dem, wie man voraussetzt, Alles wird und in das alles Seiende zurückkehrt, einen höheren Realitätswerth beizulegen, als dem wechselnden Sein selbst. Und es bildete sich die Überzeugung aus [1]), dass alles Werden nur Wandlung, Umformung Eines Substanziellen sei, dem darum nun eben höherer Realitätscharakter zugesprochen wird, als seinen Transformationen. Diese Gedankenrichtung führte bei dem Eleaten Parmenides zu der berühmten Forderung, dass nur dasjenige überhaupt von Begriffs wegen als seiend gelten dürfe, was immer sich selbst gleich bleibe und keine Veränderung erfahre oder zulasse. Der in qualitativen und quantitativen Veränderungen und in mannigfachen Bewegungen sich präsentirenden Warnehmungswelt wurde diesem Vernunftpostulat gegenüber nur der Werth des Scheins gelassen, den zu erklären, mit logischer Stringenz abzuleiten den Eleaten unmöglich vorkam.

¹) Vgl. o. S. 41.

Hierbei vermochten sich nun die Folgenden begreiflicher Weise nicht zu beruhigen. Dieses rigorose Postulat gab doch gar zu leichtsinnig und vornehm, fast „wahnsinnig" [2]) dasjenige preis, was der natürlichen (wie der positivistischen) Ansicht das Allergewisseste ist: das thatsächlich Gegebene. Und es vernichtete überdies alle echte Wissenschaft und wissenschaftliche Erklärung; denn jede „braucht", wie Aristoteles sagt [3]), jede muss voraussetzen die Bewegung.

Der Satz nun freilich, dass absolutes Werden und Vergehen unmöglich sei, und dass in allem Wechsel Etwas subsistire, sich als Substanz erhalte, ward von jetzt ab „gemeinsames Dogma" aller Naturphilosophen [4]). Das Bemühen ward nur darauf gerichtet, dieses „Axiom" mit den Thatsachen in Harmonie zu bringen. In welcher Position sowohl dies, dass die Vulgärüberzeugung von einer für sich bestehenden, den Warnehmungen correspondenten Natur die Grundlage bildete, wie der Hervortritt des Erklärungsschemas aus der Zusammenwirkung von thatsächlich im Einzelnen beobachtetem Sachverhalt und von dem Bedürfniss,

¹) Vgl. Kants Analogien, S. 290 ff., Anm. 86.

²) Vgl. Aristoteles, de gen. et corr., 325ᵃ 17 ff.: *ἐπὶ μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν, ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων μανίᾳ παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως.*

³) Phys. 253ᵃ 32: *κινήσει χρῆσθαι πάσας.*

⁴) Vgl. Arist. Metaph. 1062ᵇ 24; Phys. 187 ᵃ27. 35.

das eimal gewonnene Aperçu generell durchzuführen, gleich durchsichtig ist.

Empedokles versuchte es, mit vier qualitativ verschiedenen Elementen (*ῥιζώματα*) und an ihnen wirkenden Kräften. Anaxagoras zeigte, dass die empedokleischen Elemente selbst schon zusammengesetzte seien und führte „unzählige“ andere (*σπέρματα*) von qualitativer Verschiedenheit ein, die zum Theil, wie z. B. „Knochen“, sich erst recht als zusammengesetzt erweisen mussten und auch von Empedokles selbst theilweise schon so angesehen waren.

Der Begriff der qualitativen Veränderung und der eigentlichen „Mischung“ (qualitativ verschiedener Stoffe zu einem neuen auf Grund gegenseitiger Durchdringung) war inzwischen der „Vernunft“, d. h. für uns: der anschaulichen, in sich einstimmigen Zurechtlegung der Warnehmungswirklichkeit ebenso anstössig geworden, wie der des absoluten Werdens und Vergehens. Die eleatische Ontologie liess sich am besten mit den Thatsachen vereinigen, wenn man als einzige Form der Veränderung diejenige statuirte, welche die Dinge selbst in ihrer Qualität gar nicht zu tangiren scheint: die Ortsbewegung: und wenn man alle Mischung als blosse Nebeneinanderlagerung der Elemente fasste. Solche Vorstellung fand Begünstigung in der Thatsache, dass wir sehr kleine Unterschiede und Bestandtheile gar nicht warnehmen [1]. Dies musste zu einer Vorstellung von dem An sich [2]) der Dinge führen, nach welcher unwarnehmbar kleine, mit den sinnlichen Qualitäten unserer Warnehmung behaftete Elemente durch Lagenbeziehungen und Lagenwechsel die warnehmbaren Eigenschaften der Dinge hervorbrachten.

Dies war bekanntlich nicht die Ansicht der Atomistiker. Die Abhängigkeit der meisten Warnehmungsqualitäten von physischen Medien und der Constitution der Sinnesorgane erkennend und die daraus resultirende Relativität berück-

[1]) Vgl. besonders in dieser Hinsicht des Anaxagoras Bemerkung (Sext. Emp. adv. Math. VII, 90): *εἰ γάρ δύο λάβοιμεν χρώματα μέλαν καὶ λευκὸν, εἶτα ἐκ θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρεγχέομεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολάς, καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας.*

[2]) Vgl. vor. Anm.: *πρὸς τὴν φύσιν.*

sichtigend, streiften sie von den Dingen, wie sie sie an sich, absolut [1]) dachten, alle diejenigen Eigenschaften ab, welche ihnen nur als Resultanten der Beziehungen der Elemente auf einander, auf die Medien und Sinnesorgane begreiflich schienen. So wurden die unwarnehmbaren Elementarbestandtheile der Dinge an sich farblos, geschmack- und geruchlos, ohne Temperatur. Es waren ihnen „qualitätslose“ [2]), absolut starre (in ihrem Volumen unveränderliche), bewegliche und ursprünglich bewegte, spezifisch völlig gleiche Atome, deren verschiedene Zahl, Grösse, Gestalt, Entfernung und Stellung von resp. zu einander den aus ihnen zusammengesetzten warnehmbaren Dingen verschiedene Schwere, Dichtigkeit, Härte [3]), Oberfläche und für die Augen, Zunge und Nase verschiedene Farbe, Geschmack und Geruch [4]) verlieh. Alle Wirkung auf einander geschah durch „Druck und Stoss“ [5]) bei gegenseitiger Berührung. Die Welt, wie wir sie warnehmen, war nur Erscheinung einer wirklichen Welt im leeren Raum neben einander gelagerter resp. sich bewegender, wegen ihrer Kleinheit unfühlbarer, unveränderlicher Körperchen. Alle qualitativen Bestimmtheiten liessen sich auf einfache, anschauliche, räumliche, der Rechnung zugängliche, quantitative Verhältnisse zurückführen: zu welchem Letzteren schon bei den Pythagoreern die Tendenz sich geltend gemacht hatte.

Diese vielleicht schon in der authentischen Fassung, jedenfalls aber in der Überlieferung, die wir davon besitzen, nicht völlig abgeklärte und abgeschlossene Lehre [6]) ist seit

[1]) *ἐτεῇ.*

[2]) *ἄποιοι.*

[3]) Vgl. Thephr. de sensu § 62 die Erklärung für das *σκληρότερον εἶναι σίδηρον, βαρύτερον δὲ μόλυβδον, μαλακώτερον δέ.*

[4]) a. a. O. § 74 f.

[5]) So nach der traditionellen Darstellung. Eigentlich, so viel ich sehe, nur: *πληγῇ* und *ἀντιτυπίᾳ* (Simpl. Phys. fol. 96). Doch ist allerdings von dem Herausdrücken der unstäten Seelenatome aus dem Körper durch das *περιέχον* die Rede. Vgl. Arist. de an. I, 2; 404ª 10 ff.: *συνάγοντος γὰρ τοῦ περιέχοντος τὰ σώματα καὶ ἐκθλίβοντος τῶν σχημάτων τὰ παρέχοντα τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν . . .*

[6]) Wer empfindet? Wie mag aus Empfindungslosem Empfindung entstehen? Oder haben die für uns eigenschaftslosen Atome qualitates occultae? Welcher Art und Gesetzlichkeit ist die ursprüngliche Bewegung der Atome

den ersten Decennien des 17. Jahrhunderts [1]) der Ausgangspunkt einerseits der atomistisch-mechanischen Naturerklärung und andererseits der Lehre von den secundären Qualitäten und der sie unterbauenden Sinnesphysiologie und Warnehmungstheorie geworden.

Hiernach sind unsere Farben-, Ton-, Temperatur-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen Wirkungen, Folgeerscheinungen molecularer Bewegungen, die von den Objecten an sich ausgehend durch physische Medien, Sinnesorgane und Sinnesnerven hindurch auf gewisse sensorielle Centra des Gehirns treffen und subjective Erscheinungen von Etwas hervorrufen, was an sich nichts ist als ein Inbegriff von ponderablen und imponderablen bewegten Atomen, resp. Molekeln: beherrscht durch Stoss-, Gravitations-, und sonstige Attractions-Gesetze.

Der Realitätsgedanke dieser Ansicht trägt sowohl die Spur des Vulgärglaubens, wie die Motive seiner Umformung so deutlich an sich, dass der Positivismus ihm gegenüber kaum eine besondere Schwierigkeit zu überwinden findet. Er geht völlig in dem alten dualistischen Schema: hier das Ich, dort die materielle Welt. Zwischen beiden ein körperlicher Repräsentant des Ich: nicht mehr der ganze Leib, sondern — aus Gründen physiologischen Instanzenzuges — gewisse sensorielle Centralorgane. Die Welt nicht mehr so, wie wir sie warnehmen, sondern so, wie wir sie nach Abzug gewisser auf den „spezifischen Energien“ der zuleitenden Nerven und der zu ihnen gehörigen Centra beruhender Empfindungs-

---

zu denken? Ward der Unterschied zwischen spontaner und mechanischer (von aussen erfolgender) Bewegung markirt? Ausser der Bewegung durch Stoss scheint eine Bewegung auf Grund von qualitativer Ähnlichkeit zugelassen. Welches waren die Coordinatenachsen, nach denen wirkliche Bewegung von scheinbarer gesondert wurde? Wie mag das unabhängig von einander gedachte Viele eine Einheit, eine Welteinheit gegenseitiger Einwirkung bilden? Lässt man den „Druck“ des Ruhenden zu, was kann er beim Starren vor Newtonscher Gravitationslehre heissen? Vgl. Simpl. Phys. fol. 7; Sext. Emp. adv. Math. VII, 117: Arist. de coelo I, 7; 276^a 8 ff.; III, 2; 300^b 8 ff. de gen. et corr. I, 10; 328^a 8 ff. P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems, S. 183 ff. 209 ff.

[1]) Vgl. P. Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie S. 23 ff.; 134 ff.

thatsachen vorstellen: ein Inbegriff discontinuirlicher Atome. Die Empfindungen nicht mehr voll geeignet, das Object oder seine Attribute zu sein: sondern nur noch Zeichen, weil Wirkungen dessen, was das Object an sich ist; mit Erinnerungsresiduen, Phantasien und Hallucinationen auf demselben Niveau blosser Subjectivität, wenn gleich — Rest der früheren Auffassung — mit unfehlbarer Hindeutung auf die Gegenwart wirklichen Seins. Das causale Verhältniss, das früher zwischen Veränderungen der Warnehmungswelt und zwischen Willensimpulsen und folgenden Leibesbewegungen angesetzt war, wird nun zwischen den materiellen Dingen und dem Ich angenommen. Das Ich erleidet Einwirkungen, Affectionen, die ihm als Empfindungen zum Bewusstsein kommen. Es ist realiter schon vor seinen Empfindungen: eine in den sensoriellen Centralorganen sinnlich repräsentirte oder von ihnen als Bedingungen abhängige psychische Substanz.

Aber es ist nur allzu durchsichtig, wie die ganze Position nichts weiter ist, als die aus der Veranschlagung und Zurechtlegung der vermittelnden Processe und aus der Berücksichtigung der bedenklichen Thatsache der Relativität hervorgegangene Reduction der vulgären Überzeugung auf ein farbloseres, darum aber auch widerspruchsfreieres Schema. Das ältere, sozusagen mehr ontologische oder ökonomische Motiv, das Veränderungsspiel in der Warnehmungswelt aus begreiflichsten, anschaulichsten, einfachsten Veränderungen zu erklären und das Qualitative auf das Quantitative zu reduciren, ist durch ein mehr aetiologisches oder physiologisches Motiv ergänzt oder ersetzt worden, nämlich: die Warnehmung selbst aus hervorbringenden Ursachen abzuleiten. Deutlicher noch als früher tritt der Gedanke heraus, dass die zur Erklärung herangezogenen Realitäten absolut zu nehmen seien. Die dabei spielenden „Kategorien“ Substanz, Ursache, welche bisher in der Warnehmungssphäre selbst Anwendung fanden, sind in freier Weise auf eine unwarnehmbare, gedachte Realität übertragen. Wobei sogar der verwegene Ansatz eines Ich (einer Seele, eines Geistes) vor allem Bewusstseinsinhalt gewagt wird. Und schliesslich, um was zu erreichen? Wenn

man näher zusieht, hat man anstatt des Gegensatzes von Ich und Nicht-Ich, den wir im Bewusstsein und seinen Empfindungsinhalten thatsächlich jederzeit gegeben finden, ein behufs der Erklärung erdachtes Substanzenpaar in der Hand, das durch geheimnissvolle Cooperation, wofür nur Worte, Metaphern wie Eindrücke, Affectionen, Reize u. s. w. zur Verfügung stehen, dasjenige wieder hervorbringt, wovon es selbst abgeleitet, woraus es ausgesondert war; das zu demjenigen die Möglichkeit in sich enthält, dessen Wirklichkeit es erklären soll. Der Positivist zieht es vor, diesen circulus vitiosus, dieses Hysteron proteron zu vermeiden: Er sieht in der jeweilig gegebenen Warnehmung die fundamentale Urthatsache, completirt sie nach Erinnerungen, Analogien, Einsichten so weit nothwendig fortwährend zu einem Inbegriff möglicher Warnehmungen, löst das Ganze nach theoretischen und praktischen Bedürfnissen in die darin enthaltenen elementaren Processe auf, constatirt die zwischen dem unmittelbar Warnehmbaren und dem aus ihm durch wissenschaftliche Analysis Gewinnbaren bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse und Gesetzmässigkeiten und resignirt sich; beobachtend, dass die vorgeblichen Causal-Erklärungen der Andern auch nichts weiter sind. als Vorstellungen, Analysen, Zurechtlegungen nach bewährten Denkformen, ohne die starre Thatsächlichkeit, die gegeben ist, letzten Grundes durchsichtig zu machen. Noch nie hat Jemand „erklärt“, und nie wird Jemand erklären, warum so und so viel Billionen Aetherschwingungen in der Zeiteinheit die Empfindung des rothen, andere Billionen die des violetten Lichts durch die Netzhaut anregen: abgesehen davon, dass auch die reducirtesten und minimalsten Objecte das Bewusstsein, das sie erst erzeugen sollen, immer schon als Correlat neben sich voraussetzen. Aber warum diese und diese (wirklichen und möglichen) Empfindungen im Zusammenhang mit unsern allgemeinen wissenschaftlichen Gepflogenheiten in diese und diese physicalischen und physiologischen Processe aufgelöst werden müssen, das kann angegeben werden. Und glücklicher Weise stehen in Raum und Zeit Formen parat, die jede jeweils nothwendig scheinende Zerlegung und Zahlenhäufung zulassen.

Die modificirt realistische oder semiidealistische Ontologie und Warnehmungstheorie, die sich in neuerer Zeit aus der leukipp-demokritischen Atomistik [1]) entwickelt hat, nimmt, anstatt in dem empirisch gegebenen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich die zur Herstellung einer allgemeinen Gesetzlichkeit nothwendigen und nützlichen Ableitungen und Analysen anzubringen, zwei vorzeitige, überirdische Realitätssphären an, lässt die eine auf die andere man weiss nicht wie „wirken“, in der zweiten man weiss nicht wie theils adäquate, theils wenigstens correspondente „Zeichen“ der erstern erzeugen, die zunächst „subjective“ Besitzthümer sind, um danach, man weiss nicht wie, veräusserlicht, projicirt u. s. w. zu werden, um nun als die empirische Warnehmungswelt vor uns zu erscheinen.

Ein bedeutender zeitgenössischer Vertreter dieser physiologischen, semiidealistischen Warnehmungstheorie [2]) beruft sich auf John Locke: bei ihm seien „die wesentlichen Sätze über die Bedeutung der sinnlich warnehmbaren Qualitäten vollkommen richtig hingestellt“. Es ist für unsere Sache von Werth, die Motive bloss zu legen, welche diesen Philosophen zu seiner Ontologie geführt haben [3]).

Er erkennt und weiss durch Sehen und Hören, dass es „ausser“ (without) ihm ein körperliches Wesen gibt, welches „Gegenstand“ dieser Warnehmung (sensation) ist [4]): was im Sinne des naiven Realismus läuft; derselbe bildet eben auch hier die Grundvoraussetzung. Niemand kann nach Locke's Ansicht ernstlich soweit „Skeptiker“ sein, dass er ungewiss wäre wegen der „Existenz“ [5]) der Dinge, die er sieht und

[1]) Die epikureische ist unserer Ansicht näher stehend; vgl. Natorp, Forschungen, S. 210 ff.

[2]) Helmboltz; z. B. in den Pop. wiss. Vorträgen II, 55.

[3]) Über seine Abhängigkeit von Descartes o. S. 37. In England hatten Bacon und Hobbes vorgearbeitet; vgl. in Beziehung auf den ersteren vor allem Nov. Org II, 6 f. den Unterschied zwischen dem Sichtbaren und dem dahinter liegenden latens schematismus und processus; und in Beziehung auf den zweiten P. Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie, S. 139 ff.

[4]) Essay conc. hum. und. II, 23, 15.

[5]) Es fragt sich, was für einer? Locke meint natürlich die absolute.

tastet (feels); wenigstens mag er nichts mit einem Solchen zu thun haben; derselbe mag einsam in seinen eigenen Vorstellungen (thoughts) befangen bleiben [1]).

Für die Überzeugung, dass es gewissen Vorstellungen entsprechende, in absolutem Sinne ausser uns befindliche Dinge gibt, hat Locke neben den beiden unsers Erachtens einzig möglichen [2]) Erkenntnissweisen, der unmittelbaren (intuitiven) und der durch syllogistisches Räsonnement vermittelbaren (demonstrativen) noch eine neue, besondere schon durch ihre terminologische Einführung frappirende dritte erdacht, die er „sensitiv“ nennt [3]). Dass die Vorstellungen in uns (in our minds) sind, ist ihm eine intuitive Erkenntniss; dass gewissen Vorstellungen ein absolutes Etwas ausser uns entspricht, ist durch die neue „Evidenz“ gesichert. „Es ist eine verschiedene Perception, wenn man die Sonne bei Tage sieht und wenn man nächstens an sie denkt“: Gewiss! jene ist von sinnlich lebendiger Unmittelbarkeit und Unwiderstehlichkeit [4]), von dem ganzen Inbegriff gesetzmässig verknüpfter Warnehmungsmöglichkeiten, physischer Dinge und Processe umbrämt und begleitet; diese ist abgeblasst, innerhalb gewisser Grenzen leicht zu beseitigen, von ausschliesslich physiologischen Bedingungen abhängig, ein ausschliesslich psychisches, nur nach psychischen Gesetzen mit Anderem in Zusammenhang stehendes Phänomen. Aber was kann die qualitative und conditionelle Verschiedenheit über Innen und Aussen, Relativ und Absolut verbürgen? Locke wirft sich selbst die Lebhaftigkeit und Unwiderstehlickeit gewisser „Träume“ ein: aber kein geträumtes Feuer brenne, schmerze bei der Annäherung. Weil Schmerz und Lust der „Application“ gewisser Objecte folge, darum seien diese auf Grund solcher „sensitiven“ Erkenntniss an sich real: this certainty

[1]) IV, 11. 3.

[2]) Auch er sagt: whatever comes short of one of these, with what assurance soever embraced, is but *faith* or *opinion*, but not knowledge (a. a. O. Vgl. o. S. 44).

[3]) IV, 2. 14.

[4]) Vgl. Locke, a. a. O. 11. 5; II, 1. 25; 9. 1.

is as great as our happiness or misery beyond which we have no concernment to know or to be.

Der Positivist hat gewiss keine Veranlassung, den hervorgehobenen Unterschied zwischen wirklichem und geträumtem „Feuer“ in Abrede zu stellen [1]); er hat gewiss auch nichts dagegen, die sinnlichen Dinge als die Hauptobjecte, von denen unser Wohl und Wehe abhängt, anzusehen; ja er mag nicht einmal leugnen, dass die Locke'sche, wie die vulgäre Annahme von ihrer absoluten Existenz ein wesentlicher Bestandtheil der Glückseligkeit der Meisten sei: aber warum er selbst die thatsächlich nur in Relation zu percipirenden Bewusstseinen constatirbare Existenz, bloss um ihrer inneren Verschiedenheit von andern relativen Vorstellungen willen, auf „sensitive“ Reize hin zu einer absoluten machen soll, vermag er doch nicht einzusehen; so sehr er seinerseits selbst bemüht sein mag, diese Centralsphäre aller unserer Interessen, diese Grundlage und Quelle aller unserer geistigen Besitzthümer gegen abgeleitete Vorstellungen bloss psychischen Charakters qualitativ recht scharf und reichhaltig abzugrenzen. Und Eine, von Locke mehrfach mit einer gewissen Heftigkeit, Indignation und Bitterkeit wiederholte Behauptung [2]), als ob ohne die vulgäre Fiction all unser vernünftiges Denken keinen Werth und Nutzen hätte, muss er zurückweisen. Unsere geistige Arbeit an den Sinnesobjecten bleibt genau dieselbe, wofür wir sie ontologisch auch halten. Wir sind mit Jedem über ihren eigenthümlichen, qualitativen Gehalt einverstanden. Aber selbst dessen Kern ist die Beziehung zu uns.

Locke hat, wie seine Vorgänger, eingesehen, dass unsere Warnehmungsvorstellungen um ihrer Variabilität und mannigfach vermittelten Bedingtheit willen nicht die Dinge selbst oder adäquate Bilder derselben sein können. Er unterscheidet

[1]) Vgl. Berkeley, Princ. sect. 41.

[2]) IV, 2. 14: where all is but dream — was nämlich die Ansicht des relativistischen Gegners sein soll —, reasoning and arguments are of no use, truth and knowledge nothing; 4. 2: if our knowledge of our ideas terminate in them and *reach no farther* . . . our most serious thoughts will be of little more use than the reveries of a crazy brain.

daher an ihnen zweierlei: 1) as they are ideas or perceptions *in our minds* — was nach unserer Auffassung sowohl seitens des „in", wie seitens des „Geistes" eine verhängnissvoll schillernde Ausdrucksweise ist; als ob ich in eigentlichem Sinne je sagen könnte, Dingeigenschaften seien in mir oder dass ich ein Geist vor dem Ablauf des Empfindungsspiels wäre; 2) as they are *modifications of matter* in the bodies, that *cause* such perceptions in us. Gewiss eine merkwürdige „Unterscheidung" an den Vorstellungen, dass die eine Seite auf die Ursachen ihrer selbst geht! Locke fährt fort: so werde man am besten von dem gewöhnlichen Irrthum loskommen, unsere Vorstellungen für Bilder (images and resemblances) des Objects zu halten; da doch die meisten unserer Warnehmungsvorstellungen nicht mehr Ähnlichkeit (likeness) mit etwas ausser uns haben, als die Worte mit ihrer Bedeutung[1]).

Der Positivist würde sofort aus Berkeley anmerken, dass zwischen Wargenommenem (dem Bewusstsein Gegenwärtigem) und Nichtwargenommenem, das — in absolutem Sinne — ausser uns, jenseits des Bewusstseins ist, überhaupt keine „Ähnlichkeit" möglich scheint.

Locke: „Was der Geist in sich selbst warnimmt, oder was sein unmittelbares Object ist . . . ., das nenne ich Vorstellung (idea): und die Kraft (power) eine Vorstellung in uns hervorzurufen (produce), Eigenschaft (quality) des Objects (an sich)"[2]). Solche Eigenschaften sind an erster Stelle diejenigen, as *sense constantly finds* in every particle of matter . . . . and the mind finds inseparable from every particle of matter, though less than to make itself singly be perceived by our senses[3]): was entweder eine Verwechselung des unmittelbaren Objects (und seiner der wissenschaftlichen Analysis sich ergebenden Elemente) mit dem transcendenten Object oder die Voraussetzung der Congruenz beider involvirt: was beides naiv ist. Im Übrigen ist wieder nicht ab-

[1]) II, 8. 7.
[2]) § 8.
[3]) § 9.

zusehen, weshalb der qualitative Zug, constant in allen Warnehmungen zu stecken, auf eine Existenz ausserhalb der Warnehmung Anweisung geben soll und kann. Diese merkwürdigen „Vorstellungen", die zugleich „Eigenschaften" sind, sind die berühmten primären: solidity, extension, figure, motion or rest and number; which . . . we may observe to *produce* simple ideas: nämlich dieselben. Was dem Positivisten mindestens noch zwei Bedenken erweckt: 1) wie räumliche Grösse und Lage absolut gedacht werden mag[1]); 2) wie an sich bestehende Raumverhältnisse in das Bewusstsein hinüberwandern und von sich Kunde geben können. Unser Autor bemerkt ohne Bedenklichkeit: „Diese Eigenschaften sind an den Dingen, whether we perceive them or not; we have by these an idea of the thing as it is in itself"[2]).

Diese Eigenschaften lässt er dann zweitens mit „powers", Kräften verbunden sein, die sogenannten secundären Eigenschaften, Licht, Farbe u. s. w. in uns hervorzurufen (produce): „Licht und Wärme selbst sind ebensowenig in der Sonne, wie die Farben- und Aggregats-Veränderungen, welche die Sonnenbeleuchtung im Wachs hervorbringt, in der Sonne sind"[3]). In welcher Auslassung die Einführung des Wortes power, wie der Vergleich mit dem immanenten Causalnexus der Warnehmungsdinge (Sonne-Wachs) es sichtbar machen, 1) dass die ganze Theorie auf der bequemen, für eine gewisse Denkbefriedigung auch nützlichen, aber fictiven Voraussetzung zweier nach Analogie der physischen gedachten Agentien, des transcendenten Objects und eines transcendenten Subjects, beruht; und 2) dass (neben der zu beanstandenden Gleichheit gewisser Eigenschaften und der ihnen correspondenten Vorstellungen) in Beziehung auf eine andere Gruppe von Warnehmungsthatsachen zur Erklärung in den

[1]) Wie gross sind die Dinge? so wie wir sie mit blossem Auge oder durch das Mikroskop sehen? nach welchem Achsensystem bestimmt sich ihre Lage, wenn unser Körper und die von ihm entnommenen, bewussten Centralachsen entfallen?
[2]) a. a. O. § 23.
[3]) § 24.

sogenannten „Kräften“ die blosse „Möglichkeit“ eingeführt wird, sie nach dem vorausgesetzten Schema zu erzeugen: was sichtbar mehr eine Abspeisung mit Worten, als eine wirkliche Erklärung ist.

Aber diese im Cirkel laufende, die Schwierigkeiten von einem Ort zum andern schiebende Pseudoerklärung befriedigt unzählige Mengen. Der von dem Gehirn abhängigen oder irgendwie mit ihm verknüpften oder durch dasselbe dargestellten psychischen Substanz wird die Kraft, die Möglichkeit gegeben, auf Nervenreize hin Bewusstsein und Empfindungen zu bilden; und den Dingen kommt die Kraft und Möglichkeit zu, solche Reize anzuregen. So wird der absolut grundlegende Act der Warnehmung in das allgemeine Wirkungsschema eingespannt, nach welchem die Warnehmungswelt selbst sonst zurecht gelegt wird. Auch die transcendenten Substanzen: Dinge an sich und Seele haben unter solchen und solchen Bedingungen Solches und Solches, unter gleichen Gleiches unter ungleichen entsprechend Ungleiches von einander zu erfahren. Und nimmt man die Umbildung motorischer Processe in Empfindungen ganz auf Rechnung des Ich, so lässt sich zugleich eine Theorie der materiellen Welt entwickeln, welche auch der uralten Tendenz, das Qualitative auf das Quantitative zu reduciren und so der exacten, mathematischen Behandlung zugänglich zu machen, Befriedigung verschafft. Alle Schwierigkeit ist dann auf den Einen verhängnissvollen Punkt concentrirt, wo dem Ich oder Geist aufgelegt wird, von Bewegungen gereizt zu werden, aus diesen mysteriösen Reizen Empfindungen zu machen und dieselben dann wieder zu veräusserlichen und von sich abzudrücken [1]).

Der Positivist lässt den Geist erst mit den Empfindungen und in ursprünglichem Gegensatz zu ihnen sich entwickeln; er erwartet nicht, über diese starre Thatsache je hinwegzukommen; deswegen aber auch nicht beunruhigt; um so weniger, als ihm in der landläufigen „Erklärung“ an der Stelle des Übergangs von Object zu Subject, von Reiz

[1]) Vgl. Herbart, Einl., a. a. O. S. 190.

zu Empfindung dieselbe Unauflöslichkeit und Starrheit in wenn auch anderer Gestalt auch wieder entgegentritt.

Dem Semiidealismus Lockeschen Gepräges ist wie dem Vulgärglauben die materielle Realität an sich durch den Raum dislocirt. Die Einheiten, in die sie für uns in der Warnehmung auseinandertritt, sind Erscheinungen von Verhältnissen der letzten Elementar-Einheiten zu einander und zu dem Untergrund unserer eigenen Existenz. Zunächst werden die letzten Einheiten demokritisch als Atome gefasst.

Die Atome sind, näher betrachtet, tastbare Körper en miniature. Das Nothwendigste für eine Theorie des physischen Geschehens ist ihre Existenz an einem bestimmten Orte des Raumes und die Möglichkeit, nach Gesetzen auf einander Einwirkungen auszuüben, die sich in Veränderung der Raumlagen markiren. Es bedurfte keines absolut neuen Gedankens, es bedurfte nur der Fortsetzung des Denkens in der angefangenen Richtung, um als das allen physischen Veränderungen zu Grunde liegende Reale localisirte Kraftcentra anzusetzen, welche sich gegenseitig von einander abhalten, wie sie andererseits auch wieder Attractionen auf einander ausüben; und um weiter alle „Kräfte“ und „Thätigkeiten“ derselben nur als Ausdrucksbequemlichkeiten, Abbreviaturen für die Gesetzmässigkeit ihrer realen, räumlichen Beziehungen zu fassen. Mit welchen Vorstellungen wir uns mitten in gegenwärtig herrschenden Gedankenkreisen befinden.

Eine zweite Umbildungslinie läuft von den vulgären Annahmen durch natürliche Motive bestimmt zu der copernicanisch-newtonschen Kosmologie empor. Schon das Vulgärbewusstsein sieht sich genöthigt, die innerhalb des Sehens selbst nur halb entwickelte Auflösung und Übersetzung der flächenhaften Uraufnahmen des Auges in die mit Tastorganen und Füssen durchmessbare Dreidimensionalität in Gedanken fortzusetzen und zu einem in sich einstimmigen, wenn auch nur vorgestellten Weltbilde auszugestalten. Dabei bilden sich an der Hand der Muskelgefühle, oft bewährter Merkzeichen und sonstiger Associationen regulative

Gesichtspunkte für die Vertheilung von activer und passiver Eigenbewegung, wie von wirklicher und scheinbarer Bewegung der fremden Objecte heraus. Und die subjective an dem Vorstellungswechsel unmittelbar gefühlte Zeit wird durch allgemein zugängliche äussere, räumliche Veränderungen modificirt und diese objective Zeit immer übereinstimmender an den gleichmässigsten Bewegungen gemessen. In diesem Schema werden dann topographische Ansätze auch über den Boden, auf dem wir stehen, und sein Verhältniss zu den himmlischen Bewegungen gewagt. Immer unter der Voraussetzung, dass diejenige Vorstellung, welche die Erscheinungen in den verständlichsten, einfachsten, übereinstimmendsten, kurz befriedigendsten Zusammenhang bringe, den „realen" Sachverhalt darstelle: in welcher Hinsicht der Positivist gegen den qualitativen Vorrang solcher Vorstellung überhaupt natürlich nichts, gegen die Verwendung derselben aber zur Begründung absoluter Realität alles Frühere zu erinnern findet.

Die Erde, die früher als Scheibe, Cylinder u. s. w. vorgestellt wurde, musste allmählich an der Hand fortschreitender Reiseerfahrungen und Überlegungen [1]) Kugelgestalt annehmen. Zunächst ward die Erdkugel natürlich ruhend vorgestellt; und es handelte sich um die von Platon, wie es heisst, formulirte Frage, in welche gleichmässigen und gesetzmässigen Bewegungen man die scheinbare Bewegung des Fixsternhimmels, der Planeten, der Sonne und des Mondes auflösen müsse, um ihre reale Beziehung herauszubringen [2]). Bis auf Keppler wurde nun die wissenschaftliche Realitätsvorstellung von dem (undurchführbaren) Gedanken verfolgt, mit gleichmässigen, vermeintlich einfachen Kreisbewegungen auszukommen. Eudoxus nahm 26, Kallippos 33, Aristoteles 55 umeinanderlaufende Kugelschalen an, um den Erscheinungen gerecht zu werden [3]). Als bemerkt war, dass Mercur und

[1]) Vgl. u. A. Aristot. de coelo, 279ᵇ 29 ff.

[2]) Simpl. zu Arist. de coelo 292ᵇ 24; Scholl. 498ᵃ 37 ff.: *τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων. . . .*

[3]) Aristoteles Met. Λ 8 (1073ᵇ 17 ff.): . . . . *τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν . . . . εἰ μέλλουσι συντεθεῖσαι πᾶσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν . . . .*

Venus zwischen Sonne und Erde vorbeipassirten, mussten diese beiden Planeten auf die Sonne bezogen und die solidi orbes der eudoxischen Vorstellungsweise aufgegeben werden. Jetzt kam die Epicykeln- und Excentricitätentheorie auf, die zwar die Erscheinungen — natürlich, da sie ihnen immer mehr angepasst wurde — immer vollkommener deckte und immer correktere Nach- und Vorberechnungen gestattete, aber auch immer energischer dem Einheits-, Schönheits- und Ordnungsbedürfniss widerstrebte, bis Copernicus durch Erneuerung pythagoraisirender und aristarchischer Vorstellungen auf den himmlischen Bewegungswirrwarr eine Auffassungsweise anwandte, die uns in der Beurtheilung und Repartition irdischer Lagenwechsel der Körper längst geläufig war und die in den Kosmos Einfachheit und diejenige Einstimmigkeit brachte, die Himmel und Erde unter Einen point de vue zu fassen gestattete. Unter dem universalen Gesichtspunkt, der die Erde als das grosse Fahrzeug betrachtet, das uns durch den Weltenraum schwingt, und in Beziehung auf das wir in Ruhe sind, auf welchem wir uns aber auch bewegen können, geht die scheinbare Totalbewegung des Fixsternhimmels in eine wirkliche Achsendrehung der Erde über, welche zugleich der scheinbaren Sonnen-, Mond- und Planetenbewegung einen entsprechenden Factor entzieht. Und die jährliche Bewegung der Sonne löst sich in einen jährlichen Umlauf der Erde um den Centralkörper auf, der die Planetenbewegung um einen zweiten Factor reducirt und sie in eine der Erdbewegung ähnliche um die Sonne umsetzt. Kepplers mühsame Arbeit an den tychonischen Marsörtern brachte endlich heraus, dass die wirkliche Bewegung der Planeten nicht die gleichmässig orbiculare, sondern eine ungleichmässige und elliptische sei. Nachdem dann Galilei's und seiner Nachfolger experimentelle und theoretische Überarbeitung dieser mathematischen Vorstellungsänderung alle mechanischen Bedenken gegen die neue Hypothese aus dem Felde geschlagen hatte, ja Copernicus' eigene Naivetät, als ob zur Festhaltung resp. perpetuir-

Vgl. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philos., 1840, S. 286 ff.
Oben S. 27 ff.

lichen Wiederherstellung der Richtung der Erdachse gegen den Fixsternhimmel noch eine dritte Erdbewegung nöthig sei, durch abgeklärtere Begriffe beseitigt war, fasste Newton alle vom Stoss unabhängigen, siderischen und terrestrischen Lagenveränderungen unter das Eine grosse mechanische Gesetz universaler gegenseitiger Anziehung aller kosmischen Massen, welches nicht bloss in ungeahntem Maasse das Einheitsbedürfniss der Welterklärung befriedigte [1]) und in unvergleichlich vollkommenerer Weise Planetenläufe und Sonnen- und Mondfinsternisse vorauszuberechnen gestattete, sondern auch die Mittel lieferte, nicht wargenommene Körper, wie den Neptun und den „unsichtbaren" Begleiter des Sirius bekannt zu machen und in die Warnehmung zu rücken: welches Gesetz also jedenfalls in den Erscheinungen liegen muss.

Nun werden alle Massen bezogen gedacht zu einem (idealen) Achsensystem, das durch den absoluten Raum geht, und in Beziehung auf welches jede Körperlage eindeutig und absolut determinirt ist [2]). Und jede Bewegung und jedes Ereigniss verläuft in Abschnitten der Alles umfassenden, absoluten, gleichmässig fliessenden Zeit. Und wirklich bewegt ist Jegliches, worauf eine „Kraft" wirkt, mag sie der Wille sein oder ein Stoss oder die kosmische oder moleculare (physische oder chemische) Anziehung.

Diese copernicanisch-newtonsche Weltvorstellung, gleich ausgezeichnet durch Einfachheit, Harmonie und Gesetzmässigkeit, wie durch praktische Zuverlässigkeit, Rechnungsbequemlichkeit und unendlich wiederholte Bewährung, gibt unserm Glauben an eine von uns unabhängige Realität an sich einen noch viel festeren, einen unaussprechlich zäheren Halt,

[1]) Jüngst ist sogar versucht worden, auch die Stossgesetze auf Newtonsche Gravitation zurückzuführen (vgl. Gilles in Schlömilchs Zeitschrift für Math. u. Ph. XVIII und Düsseldorfer Programm 1880); wie andererseits dasselbe Einheitsbedürfniss seit Huyghens Andere dazu geführt hat, die Schwere aus Stössen zu erklären, vgl. Secchi, die Einheit der Naturkräfte, deutsche Übers. 1876.

[2]) Vgl. E. Mach, die Mechanik in ihrer Entwickelung historisch-kritisch dargestellt. 1883: H. Streintz, die physicalischen Grundlagen der Mechanik. 1883.

als ihm die ersten zum Theil prähistorischen Instincte und Reflexionen je zu geben oder zu erhalten vermochten. Ein unserem Willen völlig entzogenes, von Maassen und Distanzen allein abhängiges, wie ein Fatum wirkendes Gesetz bindet die Welt an sich, die uns nach perspectivischen Gesetzen verzogen, gleichsam nur wie ein Symbol „erscheint". Jede Lage bezogen nicht auf unsern Leib, sondern Alles, dieser selbst mit, auf ein uns unbekanntes, aber vorauszusetzendes Weltachsensystem, sozusagen durch den Schwerpunkt des in sich ruhenden Ganzen laufend: Alles uns entzogen und in sich selbst gegründet. Es ist kein Wunder, wenn selbst in Kreisen gereiftester Besonnenheit scrupellos an seine Realität ohne und ausser uns geglaubt wird. Und doch ruht auch dieser Glaube letzten Grundes auf den fast instinctiven Voraussetzungen der Urzeit, ist nur eine von bestimmten, in jenen selbst schon mitspielenden, allmählich nur immer deutlicher herausgearbeiteten, durch die Thatsachen erst angeregten und dann auch corrigirten Bedürfnissen geleitete Modification und Umbildung derselben: der, genauer besehen, die fundamentalen Schwierigkeiten der ersteren immer noch anhaften. Wer mag räumliche Ausdehnung und Beziehung denken ohne ein Bewusstsein, das sich durch die Ausdehnung gleichsam fortergiesst und das die Beziehungen setzt? Und die geheimnissvolle Masse, von der die Attraction abhängig ist, ist nur durch Zahlenverhältnisse zu denken: und was ist Zahl ohne zählendes Bewusstsein? Auch die copernicanisch-newtonsche Welt ist nicht eine Welt an sich, sondern für Etwas: für ein aller individuellen Zufälligkeiten entkleidetes, universal erweitertes Bewusstsein, das „Bewusstsein überhaupt" [1]).

An die copernicanisch-newtonsche Kosmologie und die demokritische Atomistik reihen wir noch eine dritte Transformation des naiven Realitätsglaubens. Man kann sie kurz als den Übergang von einer dualistischen und semiidealistischen zu einer monistisch-materialistischen Weltvorstellung bezeichnen.

[1]) Vgl. o. S. 47.

Nachdem die eine Seite des ursprünglichen Gegensatzes von Empfindung und Gefühl, von Empfindungs- und Warnehmungsinhalt und empfindendem und warnehmendem Bewusstsein zu dem gesetzmässigen Inbegriff wirklicher und möglicher Warnehmungen, den wir Natur, Sinnenwelt nennen, ausgebildet zu werden begonnen hatte, kam Mancherlei zusammen, um diesem Gebilde weitere und erhöhte Wichtigkeit zu verleihen. Das gemeinschaftliche praktische (später auch theoretische) Interesse der im Geschäfts-, Gefühls- und Denkverkehr stehenden Wesen fand sich von den wirklichen und möglichen Objecten jedes warnehmenden Bewusstseins durchschnittlich wenn auch nicht mehr angezogen, so doch in Anspruch genommen als von den individuellen und subjectiven Zuständen.

Unter diesen Objecten drängte sich Jedem dasjenige besonders auf, welches er seinen Leib nannte. Dieser Leib, von dessen Schicksal nicht bloss das Auf und Ab unserer Wohl- und Wehegefühle, sondern unsere individuelle Existenz selbst sich abhängig zeigte, wurde bald mehr als der Repräsentant unsers innern Lebens: er wurde fast unser eigenstes Selbst allein. Die grössere Sinnfälligkeit und die allgemeine Zugänglichkeit für Jedermann zwängten ihn sozusagen in diese Rolle hinein. Jeder sah sich auf diese Weise ganz gleich mit den Andern als ein Ding unter Dingen, in den allgemeinen Causalnexus eingespannt.

Wenn es galt, die Erlebnisse unter Zahl und Maass zu nehmen, so zeigte sich der Fluss des psychischen Geschehens als ein unzureichender Anhalt; man musste zu materiellen Dingen, zu ihren annähernd gleichmässigen Dehnungen, Zusammenziehungen und Bewegungen musste man greifen, um Temperatur, Zeit, Töne, Luft u. s. w. objectiv zu bestimmen und zu messen; es war natürlich, dass die Warnehmungsobjecte einen immer grösseren Vorrang gewannen. Vorstellungen und Gefühle zerrinnen uns unter der Hand: aber die materielle Welt hat mitten im Wechsel viel Stehendes und Bleibendes, das, aufmerksam betrachtet, selbst unsern psychischen Veränderungen als Gegenhalt dienen kann. Und während alle Erwägungen darauf hinweisen, dass unser individuelles

Bewusstsein einst dahin schwinden wird, wie es uns schon während unsers Lebens im traumlosen Schlaf entwischt, müssen wir den materiellen Dingen eine sehr viel längere Dauer, ihren Elementen müssen wir sogar Ewigkeit beimessen. Längst in die Gewohnheit eingewebt, die materielle Welt von allem Bewusstsein detachirt zu denken, ist es nur natürlich, wenn wir das intermittirende, vergängliche Individualbewusstsein mit seinen Inhalten nur als eine der vielen Äusserungsweisen der materiellen Substanz ansehen; wenn wir die Conglomerationen von Nervenzellen, die in den sensoriellen Centralorganen und in der Rinde des Grosshirns aufgespeichert sind, als den Träger und das Agens des psychischen Lebens betrachten, dieses selbst aber nur als ein Accidenz, eine Function, ein Arbeitsproduct der Materie. Selbst Locke, so viel Aufforderungen und Argumente er fand, die Abhängigkeit unsers psychischen Lebens von einer besondern Seelensubstanz für hoch warscheinlich zu halten: die „Möglichkeit" mochte er doch nicht in Abrede stellen, dass der allmächtige Gott die Materie auch zu diesen feinen Functionen habe befähigen können [1]. Welche Möglichkeit demnächst Voltaire in seinen Briefen über die Engländer als die allein rationelle zuliess: „Werde ich einer unbekannten Ursache — der Seele — zuschreiben, was ich so leicht der einzigen fruchtbaren Ursache, die ich kenne, zuschreiben kann" — der Materie?

Diese Vorstellungen erhielten noch stärkeren Nachdruck und zäheren Halt durch die immer weiter um sich greifende Bemühung und Hoffnung, alle Vorgänge der materiellen Welt, auch die biologischen „mechanisch" zu erklären. Descartes verglich die thierische Organisation mit der künstlichen Composition einer Uhr. Für La Mettrie war auch das menschliche Denken und Wollen nur Thätigkeit einer sehr complicirten Uhr [2]. Lamarck [3] und einige Anhänger Darwins sind auf diesem Wege

[1]) Vgl. a. a. O. IV, 3. 6.

[2]) Vgl. l'homme machine, deutsche Übers. von Ritter, S. 72 ff. Lange, Geschichte des Materialismus [2] I, 198 f.; 201 f.; 334; 338; 347; 352; 376 f.; 418.

[3]) Vgl. aus dessen Philosophie zoologique (1809) u. A. die auch bei

weiter gegangen. Generatio aequivoca schafft ihnen lebende Wesen; Variation, Vererbung, Kampf um's Dasein, natürliche Zuchtwahl treiben zu immer vollkommeneren Gestaltungen empor; naturgesetzliche „Evolution“ tritt an die Stelle bewusster Willensthaten [1]).

Es entsteht und festigt endlich sich das Axiom von der Erhaltung der Kraft, wonach sich in der „Welt“ immer dieselbe Summe von actueller und potenzieller Energie oder, wie Einige wollen, sogar desselben Bewegungsquantums constant erhält. Ein Satz, der den psychischen Regungen gar keine spezifische Einwirkung auf das objectiv Reale offen lässt und dieselben wie eine unselbständige Begleiterscheinung jener nach eigenen Gesetzen sich vollziehenden Veränderungen betrachtet.

Das Subject verliert in demselben Maasse an Realität, als das Object gewinnt; bis letzteres allein die reale Geschichte der Welt zu bestimmen scheint. Der ursprüngliche Dualismus macht einer „monistischen“ Weltauffassung materialistischen Gepräges Platz, welche durch diesen ihren einheitlichen, anschaulichen Charakter weithin die höchste Empfehlung erhält [2]).

Ohne für denjenigen, der ihren Ausgangspunkt — den Vulgärglauben an eine absolute Realität — und die treibenden Motive bedenkt, die Schreckhaftigkeit zu besitzen, die Manche ihr beimessen.

Zwar kann es passiren, dass irgend ein Heisssporn, das ausgesteckte, heuristisch und regulativ auf alle Fälle hoch werthvolle Ziel für Erfüllung nehmend, unsere „Handlungen“ der Macht des Charakters und der Motive und folgeweise der Verantwortung zu entziehen und den fatalistischen Stoss-

Haeckel (folg. Anm.), S. 100 angeführten Worte: „Die Ideen und Thätigkeiten des Verstandes sind Bewegungserscheinungen des Centralnervensystems. Der Wille ist in Wahrheit niemals frei . . . .“.

[1]) Vgl. Haeckel, Natürl. Schöpfungsgeschichte 1873, S. 291 ff. — Es mag indessen schon hier notirt werden, dass die letztere Wendung auch in anderm als materialistischem Sinne benutzt werden kann; wovon in § 9.

[2]) Vgl. Janet, Le matérialisme contemporain en Allemagne 1864, p. VII.

und Attractionsgesetzen absolut zu überliefern sucht, oder dass Jemand Fragen der Psychologie, Culturgeschichte und Socialpolitik mit Gehirnanatomie zu entscheiden unternimmt u. A. dgl. Für den, der mit seiner Analyse tief genug kommt, bleibt in allen Reductionen auf Massen, Bewegungen, Richtungen und Geschwindigkeiten das warnehmende Bewusstsein immer als Kern stecken. Ihm bleibt ferner das Bild, welches der nach innen gewandten Betrachtung sich darbietet, durch die Gesetze, welche das äussere Geschehen binden, vorläufig unangefochten: „Freiheit“ und Motivation hier und Praedetermination und Mechanismus dort lässt er vorläufig gleichberechtigt neben einander. Und er constatirt mit Genugthuung, dass, wenn aus den schattenhaften Bezügen der mechanischen Weltvorstellung die bunte klingende Welt, in der wir leben, und wohl gar auch unsere innere Existenz und Geschichte hervorgeholt werden soll, die sogenannte Erklärung als eine Art von qualitas occulta in den Elementen und ihren Aggregationen die ebenso bauschige wie nichtssagende „Möglichkeit“ zu all demjenigen ansetzen muss, was herauskommen soll: was denn doch mindestens ein Beleg dafür ist, dass von ursprünglicher Wirklichkeit die Warnehmungsthatsachen und die individuellen Erfahrungen, nicht aber die aus ihnen herauspräparirten, von aetiologischen Denkbedürfnissen angeregten Vorstellungen sind. Es lässt sich vom Bewusstsein und der Qualität seiner Inhalte abstrahiren, um mathematisch handliche Grössen zu gewinnen; aber dieselben lassen sich aus den abgetrennten und reducirten Objecten nicht zurückerzeugen.

7. Spiritualistische Reactionen und Versuche.

Unter so lebhaften Anreizen des Bedürfnisses und fortschreitenden Erfolges sich auch die Realitätsgedanken, die der vorige Paragraph skizzirte, entwickelt haben mögen: sie haben immer so viel Strebungen und Reflexionen anderer, ja conträrer und doch zum Theil mindestens ebenso wohl motivirter Art neben sich gehabt; und sie selbst sind, wie wir

mehrfach hervorhoben, mit so vielen unauflösbaren Schwierigkeiten und Bedenken behaftet, dass der Drang nach dem absolut Realen Grund und Veranlassung genug gefunden hat, auch in ganz andere Bahnen auszuströmen. Es sind die Ergüsse des ontologischen Idealismus, zuletzt des idealistischen Monismus, die hier in Betracht kommen; und mit denen wir uns nunmehr auseinanderzusetzen haben. Wir sagten schon, dass soweit dieselben gegen die einseitige Übertreibung und die fatalistische Ausartung der materialistischen Vorstellungsweise gerichtet sind, dieselben unserer eigenen Ansicht nahe liegen, die freilich auch nach dieser Seite nichts forciren oder gar die Bedeutung der Materie, der Mechanik und Naturgesetzlichkeit herabwürdigen mag. Es gilt, zwischen beiden Extremen die sichere und richtige Durchfahrt zu finden.

Die materialistische Discreditirung der psychischen Selbständigkeit, nach der unser Vorstellen und Fühlen, Denken und Wollen nur als Effect und nachgezogener Schatten mechanisch determinirter Bewegungen angesehen wird, begann mit der Aussonderung eines Theils der materiellen Welt aus dem Verhältniss der Verwandtschaft mit uns. Absolut inert, sollte er niemals spontan, niemals aus Bedürfnissen und Motiven und zu vorgenommenen Zwecken, sondern nur auf äussere Veranlassung und Einwirkung (auf Stoss und Attraction) in Bewegung gerathen. Und als dann der Versuch diese Vorstellung durchzuführen im Bereiche des Unlebendigen immer erfolgreicher glückte, wurde auch das Lebendige und endlich auch das Empfindende und Wollende in den Kreis dieser „Erklärungen" hineingezogen, die sich nun ausser ihrer Anschaulichkeit, Gesetzlichkeit und Rechnungsbequemlichkeit auch des Vortheils der Einheitlichkeit, der Harmonie, — des „Monismus" erfreuten.

Aber weder war die Scheidung zwischen spontaner und mechanischer Bewegung ursprünglich; noch ist gar die Möglichkeit willentlicher, selbständiger, von mechanischen Gesetzen unabhängiger That durchweg aufgegeben worden. Die Realitätsüberzeugungen erhielten durch diese Abweichungen einen den früher entwickelten zum Theil völlig entgegengesetzten Charakter und Ablauf.

Phantasie und Sympathie, welche es überhaupt sind, die über die individuelle Existenz hinausführen, sahen zuerst in allem, was da geschieht, den Ausdruck und die Wirkung uns verwandter Wesen. Im geriebenen Bernstein, der den Federbart, im Magneten, der das Eisen anzieht, war noch für den „Philosophen" Thales Leben. Leben, persönliches Leben wohnte dem Naturmenschen, wie dem poetischen Griechen in den Blättern des Haines, auf den Kuppen und in den Schluchten der Berge, in den Wolken wie im Azur des Himmelsgewölbes, in Strom und Wind, in Donner und Blitz, in Sonne und Mond. Unsere Geschicke lenkten gütige oder boshafte „Götter".

Und als die Götter und Dämonen vor der fester und fester werdenden Regel des natürlichen Geschehens sich immer weiter zurückzogen, als die mechanische Naturerklärung immer siegreicher um sich griff, da lehnte sich das persönliche Verantwortlichkeits- und Selbständigkeitsgefühl gegen die Gefahr, mit verschlungen zu werden, fortdauernd noch kräftig auf. „Denn beim Hunde", sagte Sokrates im Gefängniss, „schon lange, glaube ich, wären diese Knochen und Sehnen nach Megara oder Böotien entwischt, wenn ich es nicht für gerechter und edler gehalten hätte, dem Staate und seinen Gesetzen zu gehorsamen" [1]). Und ähnlich empört sich auch jetzt noch jedes gesunde Gefühl gegen die Zumuthung, unsere Handlungen dermassen in mechanische Processe aufzulösen, dass unser „Wille" dabei nichts mehr zu sagen oder zu ändern fände. Das Subject perhorrescirt es, ganz und gar als Object angesehen und behandelt zu werden. „Ich erkenne in mir", sagt Kant [2]), „Veränderungen als in einem Subjecte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkür u. s. w.; und weil diese Bestimmungen von anderer Art sind, als Alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermassen ein unkörperliches . . . Wesen".

[1]) Platons Phaedon, 98 E f.

[2]) Träume eines Geistersehers, VII, 103.

Dieser Ansatz führt sofort weiter. Sobald und soweit wir uns angeregt finden, die sichtbaren Körper und ihre Veränderungen durch Vorstellungen nach Analogie unsers subjectiven Lebens sympathisch auszudeuten und zu completiren, müssen wir dieselbe Spontaneität auch diesen fremden von uns hinzugedachten Subjecten beimessen. Physiker, welche auch das Lebendige, soweit es pflanzlich ist, durch mechanische Gesetze bestimmt finden, hatten immer das Bestreben, die Mechanik auch in die animalische und schliesslich sogar in die menschliche Sphäre auszudehnen: sie gingen der objectiven Ansicht der Welt nach. Ihnen standen immer Andere gegenüber, welche, vom Subject ausgehend, keinen Grund fanden, mit seinen Merkmalen: Willen, Bewusstsein, innere Einheit irgendwo in dem Herabstieg zu niedrigeren Lebensformen Halt zu machen, welche daher ein Analogon des Subjects wohl auch in pflanzlichen Erscheinungen ansetzten. So ward auf diesem Wege alles „Lebendige" der mechanischen Nothwendigkeit enthoben und spontan wirkenden, einheitlichen, seelischen Principien unterstellt.

Platon trat kräftig für das „Wesen" der „Seele" ein, spontan, lebendig, von sich aus, frei thätig zu sein[1]). Aristoteles, der den Elementen in ihrer sogenannten „Natur" ein fatalistisch, eindeutig wirkendes Bewegungsprincip beilegte, spottete über Demokrits Versuche[2]), die Lebenserscheinungen durch den mechanischen Umsatz kugeliger und darum leichtest beweglicher Atome erklären zu wollen: das komme, bemerkt er, auf das Kunststück des Dädalus hinaus, der seine Automaten durch hineingegossenes Quecksilber in Bewegung setzte: das Lebendige sei kein Automat: nie könnten viele beziehungslose Atome Ein Leben erzeugen; der lebendige Körper müsste durch ein besonderes „Princip", eine Seele zusammengefasst und dirigirt werden[3]): *ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται.* Die Ortsbewegungen der animalia fänden mit „Willen" statt[4]); und auch in den vegetativen Verände-

[1]) Phaedr. 245 C, Phaedon 102 D ff.; vgl. 2. Band S. 83 Anm. 2.

[2]) Vgl. o. S. 78 f.

[3]) de an. 406^{b} 15 ff.; 411^{b} 7 ff.; 416^{a} 6 ff.

[4]) a. a. O. 406^{b} 25: *διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως.*

rungen (der Ernährung, des Wachsthums, der Fortpflanzung) sei ein spezifisch seelisches Princip thätig. Wenn Manche physicalische Kräfte, wie die Wärme für das ernährende Princip hielten, so verwechselten sie, meinte er, die conditio sine qua non, das Mittel mit dem eigentlichen Agens[1]); nur die Seele sei im Stande, den materiellen Elementen und ihren mechanischen Kräften das für den Organismus geeignete Maass zuzuweisen; das Körperliche sei nur Organ der Seele[2]).

Diese Ansichten haben, wenig und unwesentlich modificirt, durch den Stahlschen Animismus und die Lebenskraftstheorie hindurch bis in die unmittelbare Gegenwart sich forterhalten[3]). So bedarf z. B. Paul Janet in seiner Auseinandersetzung mit dem Büchner'schen Materialismus[4]) wenigstens für die höheren Organismen und die in ihnen sichtbare Correlation der vitalen Processe einer besonderen unité centrale, eines principe que l'on appellera immateriel, sinon spirituel[5]), welches sich in einer mit der „Art" festbestimmten Periode auslebt, den Stoffwechsel regiert und die Zeugung ermöglicht[6]). Und während die materialistische Ansicht des vorigen Paragraphen den Geist von den mechanischen (physicalischen und chemischen) Functionen des Leibes abhängig macht,

[1]) a. a. O. 416^{a} 9 ff. . . .: *τὸ ἐργαζόμενον· τὸ δὲ συναίτιον . . . οὐ μὴν ἁπλῶς γε αἴτιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ψυχή.*

[2]) a. a. O. 16 f.: . . . *πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως. ταῦτα δὲ ψυχῆς.* Trendelenburg zu de an. II, 1. 6 (p. 331).

[3]) Vgl. 1. Band S. 151 Anm. 1, ferner Volkmann, Lehrbuch der Psychologie [2] 1875, I, 126 ff.; Ulrici, Leib und Seele [2] I, 43 ff. — Hiermit steht auch die neuerlich vorgetragene Ansicht im Zusammenhang, dass das Leben mit seinen „spontanen" Actionen nicht entstanden sei, sondern von Weltkörper zu Weltkörper propagirt werde. Vgl. Zöllner, Natur der Kometen XXIV (den Bericht über eine Rede Thomsons) und Helmholtz' Vorrede zum 2. Theil des 1. Bandes der Übers. des Hdb.'s der theor. Physik von Thomson und Tait S. XI ff.

[4]) a. a. O. p. 79 ff.

[5]) Indem er nämlich die spiritualité als attribut essentiel et privilégié der cartesianischen anima cogitans „reservirt".

[6]) a. a. O. p. 79; 91; 115: Ce n'est point par ses éléments que le corps vivant se distingue du corps brut, c'est par sa *forme.* Or cette forme . . . suppose une *force spéciale distincte* de la matière même.

lassen die Idealisten nicht bloss das unwillentlich, naturgesetzlich präformirte Nerven-Muskelsystem durch ihn lenken, sondern fordern Geist und Willen sogar für den Aufbau des Körpers selbst: Es sei der Geist, der sich den Körper baue. Und während die Andern Willen, Seele und Geist nur da glauben hinzudenken zu dürfen, wo ein Nervensystem nachweisbar ist, erklärt der Spiritualismus diese Ansicht für ein ebenso beschränktes Axiom, wie das astronomische früherer Zeiten [1]), dass Himmelskörper sich nur in Kreisen bewegen können [2]). Das monistische Bestreben der Einen Richtung, an dem Widerstand derer scheiternd, welche die Unvereinbarkeit der Lebens- und Willenserscheinungen mit einem blinden Mechanismus urgirten [3]), rief, da das Einheitsbedürfniss blieb, unfehlbar den Gedanken hervor, entweder schon den elementaren Stoffen Anfänge und Keime des Lebens und Wollens zuzuschreiben, (indem man die Ansicht aufstellte, dass die Attribute niemals in den Compositionen hätten hervortreten können, wenn sie nicht schon in den Elementen angelegt und vorgebildet gewesen wären) oder aber das Unorganische als blosses Zersetzungsproduct des ursprünglich Organischen und Lebendigen zu fassen [4]). Es ist gewiss bemerkenswerth, dass schon im Alterthum die späteren Anhänger der demokritischen Atomenlehre, die Epikureer, den Elementen Willen, Freiheit, spontanen, autonomen Bewegungsanfang und die Möglichkeit der freien Abänderung angefangener Richtungen beizulegen sich bestimmt fanden. Wenn, sagt Lucrez, jede Bewegung nur gesetzmässige Fortsetzung oder Andersvertheilung einer schon vorhandenen ist, nec *declinando* faciunt primordia *motus principium quoddam, quod fati foedera rumpat, libera* unde haec animantibus exstat, unde est haec, inquam, *fatis avolsa potestas,* per quam progredimur quo

[1]) Vgl. o. S. 27, 90.

[2]) G. Th. Fechner, die drei Motive und Gründe des Glaubens, S. 222 f.

[3]) Vgl. z. B. P. Janet a. a. O. p. 91: . . . rien d'analogue dans le monde purement physique . . . une barrière jusqu'ici infranchissable entre les deux règnes.

[4]) Vgl. zu dem Letzteren G. Th. Fechner, Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte. 1873.

ducit quemque *voluntas?* quare in seminibus quoque idem fateare necessest, de nilo quoniam fieri nil posse videmus. Und wenn Jemand gegen dieses Postulat die Erfahrung als Gegeninstanz ins Feld rücken liess, so antwortete man, dass die willentlichen Abweichungen vom mechanischen Gesetz und Zwang im elementar Kleinen natürlich so minimal seien, dass sie sich unserer Beobachtung und Nachrechnung entzögen: Nil omnino nulla regione viai declinare quis est qui possit cernere sensus [1]).

Es war nicht bloss die Rücksicht auf die Lebenserscheinungen, die Beeinträchtigung der Verantwortlichkeit und des subjectiven Selbständigkeitsgefühls, was zu Abweichungen von der materialistisch - mechanischen Realitätsauffassung nöthigte: auch die theoretische Seite des Bewusstseins schien der vorausgesetzten Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen zu widerstreben und eine eigenartige Realität und Substanz zu fordern. Schon der Name der Seele, der in allen Sprachen gebildeter Völker wiederkehrt, beweist, wie sehr die Phantasie geneigt ist, den Erscheinungen des inneren Lebens ein eigenthümliches Wesen als Träger oder Ursache zu Grunde zu legen [2]). Im Bereiche wissenschaftlicherer Gedankenrichtung hat nach den vergleichsweise leichten Ansätzen des Platon [3]) und Aristoteles [4]) im

[1]) Lucrez, II, 249 ff.

[2]) Vgl. Lotze, Metaphysik, 1879, S. 473.

[3]) Vgl. ausser dem, was 1. Bd. S. 79 Anm. 2 ff., 2. Bd. S. 78 ff. sich findet, Theaet. 184 D ff. Fasst man alles Hierhergehörige zusammen, so ist nach Platon eine Seele anzunehmen, weil wir einen centralen Vereiniguns-punkt aller körperlich vermittelten Warnehmungen und einen Quellpunkt für alle im Urtheil spielenden Denkfunctionen brauchen.

[4]) Für alle vegetativen und animalischen Functionen war ihm freilich die Seele nur die „erste Entelechie“ und alles empirische Denkmaterial liess er durch körperliche Processe vermittelt sein. Aber für den νοῦς ποιητικός, für die Erkenntniss der Wahrheit, d. h. das „Wesen“ der Dinge und dessen, was aus ihm ableitbar ist, nahm er eine eigene, einfache, immaterielle Substanz an, die unabhängig von dem Naturfatalismus denken kann, wann sie will, und die Wesensbegriffe der Potenz nach schon in sich hat. Und er war geneigt in ihr das eigentliche Selbst des Menschen zu sehen. (Vgl. 408^{b} 18 ff., 413^{a} 4, $^{b}25$, 417^{a} 24, $^{b}23$, 427^{a} 25, $^{b}17$ ff., 429^{a} 18 ff., $^{b}30$ ff., 430^{a} 17 ff., 1168 $^{b}25$ ff.

griechischen Alterthum **Plotin** dem Gegenstande das eindringendste Nachdenken gewidmet. Bei ihm finden sich schon fast alle Argumente, welche auch heute zur Annahme einer gesonderten Bewusstseinssubstanz zu treiben pflegen, zusammengetragen, gegen frühere Ansichten (wie des Empedokles Lehre von den vier Elementen, den demokritischen Atomismus, die pythagoreische Harmonie, die aristotelische Entelechie, die stoische Seelenluft u. s. w.) durchgekämpft und zu einer festabschliessenden Lehre vereinigt. Indem wir von seinen das Leben, die Spontaneität und Freiheit betreffenden Bemerkungen hier absehen, obwohl auch diese zum Theil so gut sind, wie Alles was Andere in dieser Richtung vorgebracht haben [1]), heben wir zunächst das allgemeine, aus der **Einheit** des Bewusstseins genommene Argument heraus: „Sollte Jemand die Seele durch den Zusammentritt von Atomen entstehen lassen wollen, so würde er durch **die Einheit und Solidarität** (*τῇ ἑνώσει καὶ ὁμοπαθείᾳ*) des Seelenlebens widerlegt werden" [2]). Daran reiht sich der Hinweis auf **die Identität** [3]) und **Concentration** [4]): dass nämlich alle Bewusstseinsinhalte zu Einem identischen Selbst gehören und wie auf ein Centrum bezogen werden. Weiter die Unfähigkeit der Materie, aus sich irgend eine **Ordnung** oder auch nur **Bestimmtheit** herzustellen [5]). Ferner die Ge-

---

[1]) Vgl. besonders Enn. IV, 7. 2 ff.: ed. Kirchhoff I, 14. 5 ff.; 15. 11 (*οὐ γὰρ δὴ ἡ ὕλη αὑτὴν μορφοῖ οὐδὲ αὑτῇ ψυχὴν ἐντίθησι*); 28. 27 (*οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῷ ζωῇ χρῆται. ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν*); und zu dem Ganzen A. Richter, Neuplaton. Studien IV, 46 ff.; H. v. Kleist, Plotinische Studien, 1 ff.; 112 ff.

[2]) *οὐ γινομένου ἑνὸς οὐδὲ συμπαθοῦς ἐξ ἀπαθῶν καὶ μὴ ἑνοῦσθαι δυναμένων σωμάτων* (Enn. IV, 7. 3; Kirchh. I, 14. 28 ff.). Vgl. a. a. O. c. 5 (K. 17. 27 f.); c. 6 f. (K. p. 19. 6 ff.); IV, 2. 2. (K. p. 47. 11; 48. 5); o. S. 79 Anm. 6.

[3]) Enn. IV, 7. 5. (K. 18, 1 ff.): *οὐδὲν δὲ ἔσται τὸ αὐτό . . . . πῶς οὖ διδάσκει . . . . ὡς ὅπου τὸ μέρος τὸ αὐτό ἐστι τῷ ὅλῳ, τοῦτο ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ τὸ ποσὸν εἶναι ὑπερβέβηκεν, ἄποσον δὲ εἶναι αὐτὸ δεῖ ἐξ ἀνάγκης.*

[4]) a. a. O. c. 6 (K. 19, 6; 12 f.; 14; 17).

[5]) a. a. O. c. 3 (K. 15, 28 ff.); c. 8 (K. 26, 22 ff.). Es liegt dabei die heraklitisch-platonische Ansicht von der absolut fluthenden, chaotischen Materie zu Grunde; vgl. dazu auch K. 23. 5; 28. 14 ff.

bundenheit alles Stofflichen an Eine einzige Actionsweise gegenüber der Befähigung des Bewusstseins für das Entgegengesetzte [1]). Die einzelnen psychischen Functionen geben besondere Argumente ab [2]). Zunächst die **Warnehmung und Erinnerung**: „Wenn Etwas Etwas warnehmen soll, so muss es **Eins** (*ἕν αὐτό*) sein und mit **dem Selbigen** Jedes ergreifen, auch wenn es durch verschiedene Sinne Mehreres oder viele Eigenschaften an Einem, sowie wenn es durch Einen Sinn ein Mannigfaltiges wie z. B. ein Gesicht warnimmt . . . Das warnehmende Subject muss gleichsam der Mittelpunkt sein, in welchen die Warnehmungen wie Radien von der Peripherie aus zusammenlaufen. . . . Wäre das warnehmende Princip ein Körper, so könnten die Warnehmungen nur wie Siegelabdrücke im Wachs gedacht werden. . . . . Unmöglich könnten dabei die neuen Eindrücke und die Erinnerungen an die alten neben einander bestehen [3]). Soll beides zugleich möglich sein, so ist es unmöglich, dass die Seele ein Körper sei" [4]). Die Stoiker hatten die Betheiligung der Seele am körperlichen Schmerze, z. B. des Fingers, durch die Fortleitung innerhalb des seelischen Hauches (*ψυχικὸν πνεῦμα*) bis zum Directionscentrum (*ἡγεμοῦν*) erklärt. Plotin sagt, das gäbe, von Stufe zu Stufe gerechnet, unzählige Empfindungen desselben Schmerzes, die das Centralorgan später alle (seinen eigenen Zustand dazu) zu empfinden habe. In Wahrheit könne jenes Centrum nur von dem Zustand der nächstgelegenen Stufe Empfindung erhalten. Das Warnehmende müsse vielmehr derart angesetzt werden, dass es überall im Körper, also auch an der Perceptionsstelle mit sich selbst identisch gegenwärtig sei; dies aber könne kein Körper [5]).

---

[1]) c. 4 (K. 16, 25 ff.); . . . . *ἢ γὰρ θερμόν ἐστιν ἢ ψυχρόν . . . . ἀλλ' ἥ γε ψυχὴ . . . τὰ μὲν πηγνῦσα, τὰ δὲ χέουσα . . .*

[2]) a. a. O. c. 8 (K. 23. 12): *τὸ νοεῖν, τὸ αἰσθάνεσθαι, λογίζεσθαι, ἐπιθυμεῖν, ἐπιμελεῖσθαι ἐμφρόνως καὶ καλῶς ἁπάντων ἄλλην οὐσίαν ζητεῖ.*

[3]) a. a. O. c. 6 (K. 19, 5 ff.).

[4]) *εἰ δὲ ἔστι τὸ μνημονεύειν καὶ ἄλλων αἰσθάνεσθαι ἐπ' ἄλλοις οὐκ ἐμποδιζόντων τῶν πρόσθεν, ἀδύνατον τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι* (c. 6; K. 20, 21 ff.) Vgl. c. 8 (K. 27, 15 ff.).

[5]) c. 7 (K. 20, 24 ff.): . . . . . *δεῖ τοιοῦτον τίθεσθαι τὸ αἰσθανόμενον οἷον πανταχοῦ αὐτὸ ἑαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι. τοῦτο δὲ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων η*

Das Denken wäre erst recht[1]) unmöglich, wenn die Seele ein Körper wäre. Es ist von Begriffs wegen im Unterschied vom Warnehmen, bei dem die Seele sich des Körpers als Organ bedient, unmittelbarer Verkehr mit den Objecten. Und sollte man diese Unmittelbarkeit bestreiten, so denke man an die intelligiblen, immateriellen Denkobjecte[2]). Wie soll das Quantitative, Materielle und Theilbare das Nicht-Quantitative, Immaterielle, Untheilbare denken[3])? Man sagt, die Begriffe seien in den materiellen Dingen; aber um gedachte Begriffe zu werden, müssen sie aus der Concrescenz mit der Materie herausgelöst, abstrahirt werden (*χωρίζεσθαι*); die mathematischen Begriffe z. B. sind ohne Materie; das abstrahirende Princip muss also selbst immateriell, spirituell sein[4]).

Auch die moralischen Prädikate sind keine körperlichen Grössen; sie werden gedacht; Untheilbares ist ihr Träger. Oder sollte Jemand die Mannhaftigkeit als die Resistenzfähigkeit des stoischen *πνεῦμα*, die Besonnenheit als eine gute Blutmischung bezeichnen? Nein: die Moral hat mit dem Körper nichts zu thun. Was geht ihn z. B. die Vertheilung nach Verdienst an? Die Tugenden gehören zu dem Ewigen, Bleibenden, wie die mathematischen Begriffe; sie müssen also sowohl selbst immateriell sein, wie dasjenige, worin sie ihr Dasein haben. Denn des Körpers Wesen ist die Veränderlichkeit, der heraklitische Fluss[5]). Kurz: die Seele ist weder Körper noch Attribut oder Accidenz desselben; sie ist eine besondere Substanz neben dem Leibe; sie ist seiender als er; unvergängliches, lebendiges, thätiges Princip, causa sui[6]). U. s. w.

σώματι ποιεῖν προσήκει. Vgl. zur Lehre von der Warnehmung als einer kritischen, erkennenden Thätigkeit der Seele gegenüber dem leidenden Leibe: III, 6. 2; IV, 4. 23; 6. 1 f.

[1]) c. 8 (K. 21. 28): *πολὺ πρότερον.*

[2]) *νοητῶν τινων νοήσεις καὶ ἀμεγεθῶν ἀντιλήψεις* (a. a. O. K. 31).

[3]) *πῶς οὖν μέγεθος ὂν τὸ μὴ μέγεθος νοήσει; καὶ τῷ μεριστῷ τὸ μὴ μεριστὸν νοήσει;* (K. 32 ff.).

[4]) *δεῖ ἄρα καὶ τὴν ψυχὴν σώματος αὐτὴν ἐν τῷ τοιούτῳ χωρίσαι. δεῖ ἄρα μηδὲ αὐτὴν σῶμα εἶναι* (a. a. O. K. 22, 12 ff.). Vgl. K. 27, 10 ff.

[5]) K. 22, 14 ff.; vgl. o. S. 104 Anm. 5.

[6]) *εἰ μήτε σῶμα μήτε πάθος σώματος, πρᾶξις δὲ καὶ ποίησις . . . . οὐσία*

Diese für den Materialismus im Wesentlichen vernichtenden, dem Positivismus völlig ungefährlichen[1]) Gedanken sind von Idealisten der folgenden Jahrhunderte mit kaum der Rede werthen Variationen und Nüancirungen unzählige Mal wiederholt worden[2]). Es genügt hier auf zwei Erörterungen der letzten Jahrzehnte hinzuweisen.

Die erste ist die des unter Descartes-Cousinschem[3]) Einfluss stehenden französischen Academikers Paul Janet. Er bemerkt in dem oben citirten Büchlein zu Gunsten einer dem Bewusstsein unterzulegenden vom Leibe trennbaren Seelensubstanz[4]): Ein gewöhnliches Argument für die Abhängigkeit des Bewusstseins von leiblichen, specieller von Gehirnprocessen sei die Thatsache der gleichzeitigen Gehirn- und Seelenerkrankung: aber der anatomische Befund weise Gehirnalterationen nur nach, wenn die Verrücktheit mit irgend einer andern Krankheit, z. B. allgemeiner Paralyse complicirt sei; und die parallel laufenden Alterationen seien so verschieden und so wenig regelmässig, dass man keinen Grund habe, sie als die Ursachen des psychischen Leidens anzusehen; sie könnten ebensogut auch Folgen desselben sein. Eine weitere Schwierigkeit entstehe durch die Thatsache der intellektuellen Verschiedenheit von Menschen und Thieren[5]);

παρὰ τὰ σώματα . . . . ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι . . . (c. 8 f.; K. 28. 10 ff.).

[1]) Er ist im Gegentheil auch seinerseits bemüht, die unüberbrückbare Heterogeneität materieller Dinge und motorischer Processe einerseits und psychischer Centra, Zustände und Functionen andererseits auf das nachdrücklichste zu betonen: ohne überdies die räumlich-sinnliche Welt oder das Bewusstsein zu absoluten Substanzen zu verhärten. Und es gehört auch wirklich kein besonders hoher Grad von Besinnung dazu, um einzusehen, dass weder das Bewusstsein im Allgemeinen, noch Warnehmungen, Gefühle, Erinnerungen und Denkacte sich aus der Materie und ihren Bewegungen ableiten lassen. (Vgl. die Confession des sozusagen bekehrten früheren Materialisten H. Czolbe, Grenzen und Ursprung der menschlichen Erkenntniss 1865, S. VI.).

[2]) Vgl. z. B. M. Mendelssohn, Anhang zum Phaedon, (Schriften, herausg. von M. Brasch, 1881, S. 255 f.). Weiteres unter § 12 als Anwendung der Theorie von der Denknothwendigkeit.

[3]) Vgl. 1. Band, S. 10.

[4]) p. 116 ff.

[5]) Noch durchschlagender wäre für den beabsichtigten Schluss vielleicht

dieselbe lasse sich durch die vorliegenden Verschiedenheiten im Gehirnbau nicht ausreichend „erklären": Plus il aura de l'analogie entre la constitution de leur cerveau et celle du singe, plus il sera démontré que la différence d'intelligence tient à *quelque condition que les sens ne nous montrent pas* [1]). Der Materialismus sei durch die Thatsache, dass das Gehirn zur Gedankenerzeugung unentbehrlich sei, nicht zu dem Schlusse autorisirt, dass es *le sujet* même de la pensée sei [2]). Für Alles, was betreffs der Abhängigkeit des Seelenlebens vom Gehirn vorgebracht werden könne, genüge die Annahme, dass es „Bedingung" (condition) derselben (sans en être la cause) sei [3]). Die spiritualistische Hypothese hebe Schwierigkeiten der materialistischen auf: die Differenz zwischen Thier und Mensch z. B. habe nun nicht mehr ihren Grund in — precären — Gehirnverschiedenheiten, sondern in der Verschiedenheit de la *force interne,* de la force pensante, qui dans l'animal ne saurait combiner qu'un petit nombre d'images et qui ne saurait transformer les signes naturels en signes artificiels. Die Verrücktheiten seien nun nur zum Theil organischen, zum Theil aber spezifisch psychischen Ursprungs, und träten im letzteren Falle auf, wenn die Seele die Direction über ihr Vorstellungsmaterial verloren habe und aus dem „activen" in den „passiven" Zustand übergetreten sei. Und die spiritualistische Hypothese erkläre nicht bloss die Phänomene auch, und vielleicht besser: es gebe für sie entscheidende Momente. Sie liegen in der *identité personnelle* und der *unité de la pensée.* Le fait le plus simple de la pensée suppose que *le sujet qui pense* demeure *le même* à deux moments différents . . . (p. 121). Il faut admettre évidemment que c'est *le même esprit* qui passe par tous les moments d'une *démonstration* . . . La *mémoire* nous conduit à la même conclusion . . . Enfin nul n'est *responsable* que de lui-même

---

der Hinweis auf die psychische Verschiedenheit von Mann und Weib gewesen; die gelegentlich auf Grund von Sektionsenttäuschungen weggeleugnet wird und doch so sichtbar besteht.

[1]) p. 119.

[2]) p. 121. Vgl. Plotin IV, 7. 8. (Kirchh. 24. 7 ff.).

[3]) Vgl. o. S. 101 Anm. 1.

. . . . (p. 122). Der lebendige Körper befindet sich in unablässigem Stoffwechsel: Il ne va pas de soi, que l'identique puisse résulter du changement, ni l'unité de la composition (p. 124); comment . . . . comprendre que deux parties distinctes *puissent* avoir une conscience commune (p. 129). L'unité, perçue par le dehors, *peut* être le résultat d'une composition; mais elle *ne le peut pas,* quand elle se perçoit elle même *au dedans.* Où placerez-vous le souvenir dans cet objet toujours en mouvement? . . . . dans le rapport des éléments? . . . mais qu'est ce qu'un rapport qui se pense soi même (125) . . . . il y a des variations d'intensité dans la conscience de ce *moi* permanent, des renversements, des révolutions, mille accidents; mais *l'être* persiste et se retrouve toujours . . . . (127) u. s. w.

Soweit dergleichen idealistische Bemerkungen nur den thatsächlichen Unterschied zwischen unserm innern Leben und der atomistisch-mechanisch constituirten äusseren Welt urgiren, kann natürlich kein Positivist etwas dagegen erinnern. Alles Andere aber: die vorgebliche Selbständigkeit psychischer Alterationen und Verschiedenheiten, weil der anatomische Befund (bisher) nichts Analoges aufgewiesen habe, die Unterscheidung zwischen Subject (Substrat) oder Ursache und Bedingung, die Ausdeutung der inneren Einheit, Identität u. s. w. auf eine besondere immaterielle Substanz, alles das ist ganz untriftig: Als ob wir alle relevanten Eigenthümlichkeiten und Differenzen der Materie überhaupt schon kennten! als ob wir wüssten, was einem auf einander bezogenen, im Wechsel befindliche Vielen in der Einen Welt möglich ist und was nicht! als ob Bewusstseinsidentität denknothwendige Anweisungen auf Substanzen in sich enthielte! als ob der Ausdruck Substanz mehr als ein durch sinnliche Thatsachen, ich meine durch den in ihnen liegenden, für Denkökonomie brauchbaren Unterschied zwischen Constantem und Wechselndem, Fundamentalem und Abgeleitetem angeregtes Schema darstellte! als ob es nicht eine petitio principii wäre, überhaupt für das Seelenleben eine transcendente (absolute) Substanz anzusetzen, um dann zu fragen, ob sie wohl materiell sein könne, oder ob sie nicht immateriell sein müsste! als ob die

materielle Substanz im absoluten Sinne nicht eine Fiction und die immaterielle nicht per negationem aus ihr gebildet, sozusagen eine Fiction zweiter Ordnung wäre! Vorliegt nichts weiter, als die behufs der Zurechtlegung des erfahrbaren Seins mögliche Reduction der äusseren Wahrnehmungsthatsachen auf blosse Existenz im Raume (sei es in Form von Atomen oder von Kraftcentren mit einer sphaera activitatis) und die Bewegbarkeit solcher Existenzen; und andererseits die ganz unräumliche und unbewegliche Qualität des Bewusstseins, die verschiedenen Erlebnisse zu verknüpfen und sich selbst in dem wechselnd Vielen mit sich Eins zu wissen. —

Höchst bemerkenswerth ist das Verhalten Hermann Lotze's zum Realitätsglauben der spiritualistischen Psychologie. Vor Allem deshalb, weil er erstens die Lebenserscheinungen streng mechanisch gefasst wissen will, ja einer der nachhaltigsten Bekämpfer der selbständig agiren sollenden „Lebenskraft" — an die auch P. Janet glaubte [1]) — gewesen ist [2]); und weil er zweitens die vor Allem um der „Einheit des Bewusstseins" willen [3]) vorausgesetzte Seelensubstanz nicht zum „medius terminus" weiterer Folgerungen etwa gar auf das, was psychisch „möglich" sei, oder auf die Unsterblichkeit zu machen wünscht. Der Ausdruck „Seele" im Sinne einer einheitlichen Substanz ist ihm schliesslich nur „ein Titel, der um einer geschehenden Leistung willen dem zukam, welches dieselbe ausführte; nicht im mindesten aber konnte er den Grund, das Mittel oder die Ursache bedeuten sollen, aus dem diese Leistung begreiflich würde". Er will nicht, wenn er „von der thatsächlich gegebenen Einheit des Bewusstseins dazu überging, das Sub-

[1]) Vgl. o. S. 101 Anm. 5.

[2]) Vgl. „Leben und Lebenskraft" in Wagners Hdwb. der Physiologie, 1. Band (1842); Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens (1851); Metaphysik (1879), S. 440 ff.

[3]) „Jede Vergleichung zweier Vorstellungen, die damit endet, ihre Inhalte gleich oder ungleich zu finden, setzt die völlig untheilbare Einheit dessen voraus, was diese Thätigkeit der Vergleichung ausführt" (Metaph. S. 477; vgl. S. 481; Mikrokosmus [1] I, 169 ff.

ject dieses Wissens Wesen oder Substanz zu nennen", damit „einen Schluss" gemacht haben, „der aus seinen Prämissen etwas sachlich Neues folgern sollte; einen Schluss, der ganz irrig in einer vorher bekannten anderweitigen Natur und Vortrefflichkeit der Substanz die Quelle suchte, aus der der Seele erst die Fähigkeit zuflösse, als einheitlicher Mittelpunkt eines mannigfachen Wirkens und Leidens sich aufführen zu können" [1]). Niemals könne „aus dem leeren Begriffe der Substanz, als wäre in ihm der Rechtsgrund ihres Verhaltens zu finden, ein nothwendiger Schluss auf ihre Gesammtstellung in der Welt gezogen worden" [2]).

Der Positivismus findet in einer Substanz, die nur „Titel" und Name ist, die kein Grund, keine Ursache, nichts sachlich Neues sein soll, aus dem man weiteres folgern könnte, kaum noch einen Ansatzpunkt zur Widerlegung [3]). Höchstens könnte vor der verführerischen Wirkung des „Titels" gewarnt werden. Wir kommen übrigens auf den Lotze'schen Übergang, der doch kein Schluss sein soll, zurück.

Nachdem mit der Seelen-Realität erst einmal der Weg zu ontologischen Ansätzen betreten war, die in's Unsichtbare wiesen und durch die Unsichtbarkeit ihrer Objecte sich doch nicht alterirt fanden, konnte es nicht fehlen, dass verwandte Motive weitere Existenzen unsinnlicher Art hervortrieben [4]).

Da war z. B. „die Welt": als ein Inbegriff warnehmbarer (und bis in die letzten Analysen hinein wenigstens nach Analogie sinnlicher Warnehmbarkeit vorzustellender) Dinge gefasst: Wie mochten diese Dinge (oder Atome) auf einander wirken, wenn es nicht ein übergreifendes „Princip" gab, das sie alle als Theilinhalte, Glieder, Modi, Manifestationen seiner eigenen Existenz in sich hegte und auf einander be-

[1]) Metaph. S. 481 f.

[2]) a. a. O. S. 486.

[3]) Auch wir haben gelegentlich (vgl. Causalität des Ich, Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. IV, 22 f.) das Ich Substanz genannt. Vgl. auch Kant, Kr. d. r. V., W. W. II, 281.

[4]) Vgl. Xen. Mem. I, 4. 9 Aristodemus: *Μὰ Δί', οὐ γὰρ ὁρῶ τούς κυρίους, ὥσπερ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων τοὺς δημιουργούς.* Sokrates: *Οὐδὲ γὰρ τὴν σαυτοῦ σύ γε ψυχὴν ὁρᾷς, ἣ τοῦ σώματος κυρία ἐστίν.*

zog [1])? Und warum sollte dieses höchste und wahre Seiende nicht mit Rücksicht auf die Ordnung und Harmonie des Weltalls und angesichts der Thatsache, dass auch unsere „Vernunft“ zu den Realitäten gehört, die es in sich schliesst, dieser unserer Vernunft verwandt sein? Warum sollte es nicht so „vernünftig“ sein, dass aller „Mechanismus“, den wir in den Dingen und Ereignissen beobachten, nur der wohlcalculirte Apparat zur Darstellung und Ausführung seiner absolut werthvollen Ziele wäre?

Ferner: War erst einmal die Überzeugung, dass unser Seelenleben um seiner Eigenthümlichkeiten willen den Ansatz einer besonderen, spirituellen Substanz nothwendig mache, festgewurzelt, so konnte, ja so musste die Einsicht in die Variabilität und Relativität der Warnehmungsobjecte zu einer Discreditirung der Selbständigkeit alles Materiellen führen, welche mit der Lehre endigte, dass es nur Geister gibt, denen die räumlichen Dinge gesetzmässig „erscheinen“. „Was von einer absoluten Existenz undenkender Dinge ohne irgend eine Beziehung auf ihr Percipirtwerden gesagt zu werden pflegt“, schien dem idealistischen Bischof Berkeley „durchaus unverständlich zu sein: Their esse is percipi. Es ist nicht möglich, dass sie irgend eine Existenz ausserhalb der Geister haben [2]). Ich finde, dass ich Vorstellungen in meinem Geiste nach Belieben hervorrufen und die Scene so oft wechseln und sich verändern lassen kann, als ich es für geeignet halte. Ich brauche nur zu wollen . . . Dies Produciren und Aufheben von Vorstellungen berechtigt uns, den Geist recht eigentlich activ zu nennen . . . . Wenn wir dagegen von nicht denken-

[5]) Vgl. u. A. zwei Zeugen aus sehr verschiedener Zeit: Diogenes von Apollonia (V. a. Chr.): *Εἰ μὴ ἐξ ἑνὸς ἦν ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων* (Aristoteles, 322[b] 13: *καὶ τοῦτ' ὀρθῶς λέγει Διογένης*). H. Lotze, Metaphysik (1879), S. 137. „. . . es kann nicht eine Vielheit von einander unabhängiger Dinge geben, sondern alle Elemente, zwischen denen eine Wechselwirkung möglich sein soll, müssen als Theile eines einigen wahrhaft Seienden betrachtet werden“: 498: „Ohne die Einheit des umfassenden Realen, welches alle Dinge zugleich ist, ihr Sein und ihre Natur bestimmt, ist an gegebenem Orte und in gegebener Zeit die Entstehung keiner Wirkung begreiflich“.

[2]) Princ. of hum. knowledge Sect. 3.

den activen Dingen . . . reden, dann spielen wir mit Worten [1]). Alle Dinge, die wir percipiren, durch welche Namen auch immer dieselben bezeichnet werden mögen, sind augenscheinlich inactiv; there is nothing of *power* or *agency* included in them“ [2]). Gravitation, chemische und moleculare Anziehung bezeichnen nichts weiter als „den Effect selbst; for as to the manner of the action, whereby it is produced, or the cause, which produces it, these are not so much as aimed at [3]). Das Feuer, welches ich sehe, ist nicht die Ursache des Schmerzes, den ich empfinde, wenn ich mich ihm nähere, sondern das Merkmal, welches mich davor warnt. Das Geräusch, das ich höre, ist nicht die Wirkung dieser oder jener Bewegung, sondern nur das Zeichen davon“ [4]).

Ansichten dieser Art lassen sich dann leicht nach dem Vorgange von Leibniz monadologisch wenden: Es löst sich so die „Welt“ letzlich nicht in Atome, sondern in verschiedenwerthige Substanzen nach Analogie unserer Seele auf. Die materielle Welt ist nur der Inbegriff dieser „Monaden“, die sich gegenseitig ihrer Constitution und jeweiligen Stellung gemäss in verschiedenen Klarheitsgraden den Schein der räumlichen Ausdehnung und der Materialität zuwerfen [5]).

Und handelt es sich um das Verhältniss der endlichen Geister zu dem einheitlichen, alles bindenden Weltprincip, so stehen eine Reihe weiterer, Vielen höchst plausibel scheinender Gedanken zur Verfügung. Der Eine denkt, dass es in allgegenwärtiger Betriebsamkeit fortdauernd den von ihm „geschaffenen“ Geistern den gesetzlichen Zug von Phänomenen erzeuge, der ihre Warnehmungswelt, den Schauplatz ihrer Thätigkeit, ausmacht. Der Andere lässt von vornherein den endlichen Geistern solche Beziehungen auf einander ge-

[1]) sect. 28.

[2]) sect. 25.

[3]) sect. 103.

[4]) sect. 65.

[5]) Leibniz (Opp. ed. Erdm. p. 135[b]): La matière n'est autre chose qu'une multitude; (745[b]): n'est qu'un phénomène réglé . . . *Je crois*, qu'il n'y a que de monades dans la nature le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent. Vgl. auch a. a. O. p. 445.

geben sein, dass, wenn sie nun diesen entsprechend ihr inneres Leben evolviren, das jeweilige mit den andern zusammenstimmende Weltphänomen der Einzelnen entsteht: sie selbst lässt er etwa durch permanente Ausstrahlungen [1]) des Urgrundes erhalten werden. Ein Anderer lässt die ausgedehnte Welt in Gott sein und von uns vermöge der inneren Beziehung zu ihm in ihm schauen. Einem Andern scheint das Ur-Eine die alles Einzelne gesetzmässig durchwaltende und alle Bewusstseinsphänomene aus sich „entwickelnde“ oder „setzende“ Potenz zu sein. U. s. w.

Dergleichen „idealistische“ Gedankenspiele ziehen sich bis in die unmittelbare Gegenwart hinein. H. Lotze, z. B., um der, wie er sagt, „seltsamsten“ aller Verirrungen zu entgehen, wonach man sein eigenes „Wesen“, welches man „allein unmittelbar erlebt“, bezweifelt „oder es sich als Erzeugniss einer äusseren Natur“ (der körperlichen Organisation, der „Gehirnfasern“) „wieder schenken“ lässt, „die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten“ [2]): um also solchen Irrungen auszuweichen, kommt auf einen den früheren Formationen durchaus verwandten Idealismus, indem er nur den Ausspruch, dass allein die Geister real seien, in den andern umkehrt [3]), „dass alles Reale Geist sei“. Danach sind „auch die Dinge, die unserer sie von aussen betrachtenden Beobachtung nur als blind wirkende, bewusstlos leidende, durch die unbegreifliche Verknüpfung von Selbstlosigkeit und Realität sich selbst wiedersprechende erscheinen, innerlich doch alle besser, als sie äusserlich aussehen. Um auf allgemeinere Weise die Natur der Geistigkeit zu bezeichnen, die in dem Selbstbewusstsein des Wesens, das

[2]) Leibniz: Toutes les monades dérivatives naissent pour ainsi dire par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment (Monadol. § 47). La créature dépend continuellement de l'opération divine (Theod. § 385).

[1]) Mikrokosmus, I, 288. Vgl. ebenda III, 525.

[3]) Er sagt gut und lehrreich: „Warum sollen wir nicht?“ (Mikrok. III, 528). Gewiss: es hindert keine Person und keine Thatsache in diesen Regionen irgend Etwas. Vgl. aber Kant, Kr. d. r. V., W. W. II, 19. 522.

sich als Ich weiss, ihre höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht“, wird der Name des „Fürsichseins“ eingeführt: jede der niedrigeren Welt-Monaden ist doch „in irgend einer dumpferen Form des Gefühls für sich selbst da und geniesst sein Sein“ [1]).

Wie solche Gedanken sich mit den Principien und Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft amalgamiren lassen, hat uns u. A. kürzlich Professor O. Liebmann [2]) sehen lassen. Nachdem er den psychologischen Ursprung und die dynamische Impotenz des Raumes der factischen Abhängigkeit der beschleunigenden „Kräfte“ eines Massensystems von der Distanz gebührend gegenübergestellt hat, sieht er die eigentliche causa efficiens dieser Variation der Kraft in einer an sich raumlosen, bloss intensiven Änderung des Zustandes der Massen: „die Abänderung der räumlichen Constellation wird also nichts weiter sein, als blosses Symptom eines innerlichen Geschehens“ und unsere galilei-newtonische Mechanik verhält sich „möglicherweise zum absolut Realen“ nur wie die gedruckten Noten zur wirklichen Musik. —

Der Positivismus kann zu diesen zum Theil höchst geistreichen und erhebenden Vorstellungen nur Bemerkungen machen, die den Meisten sehr fade und trivial vorkommen werden. Doch muss es wohl auch Andern, wenn sie unbefangen genug sind, auffallen, wie glatt und bequem Gedankengebilde dieser Art sich ausgestalten lassen, wie frei und leicht eins nach dem andern sich einfindet und neben einander steht. Bei näherem Hinsehen gewahrt man, dass die Gestaltungen auf einem Boden und in einer Luft stattfinden, wo der phantasie- und gefühlvollen Entwickelung eines einmal concipirten Motivs kein Hinderniss in den Weg treten kann; wo aber auch andererseits keine wissenschaftliche Stringenz zu erzielen ist. Es ist kein Wunder, dass die Darstellungen vielfach durch Wendungen von äusserst problematischem und subjectivem Charakter eingeleitet und begleitet werden. Man hat es oft mit Glaubensäusserungen mehr als mit discutir-

[1]) a. a. O. III, 532.

[2]) Gedanken und Thatsachen I (1882), S. 83 ff.

baren Theoremen zu thun. Abgesehen davon, dass oft mit blossen Metaphern und leeren Worten operirt wird, ist es übrigens in allen Variationen dasselbe Schema, in welchem der architektonische Trieb sich ergeht. Der ganze Reichthum spiritualistischer Weltgebäude bedient sich immer derselben Substantiirung der Bewusstseinseinheit, derselben Vervielfältigung des selbsteigenen Wesens an der Hand von Analogien und Gradationen, von dem dumpfesten Zustand bis zu göttlicher Unendlichkeit empor, derselben Superiorität des Ich vor dem Nicht-Ich [1]. Überall wird ohne eingreifende genetisch-kritische Vorarbeit mit den Kategorien: absolute Realität, Substanz, Möglichkeit, Kraft, thun und leiden hantirt. Wir sehen in den verschiedenen Ausführungen nichts weiter, als Versuche, sich das Gegebene nach diesem aus dem Gegebenen selbst allmählich erwachsenen und erworbenen Schema zurechtzulegen. Gegen welche wir als solche auch gar nichts zu erinnern finden.

Ist doch auch die atomistische Naturerklärung nichts weiter, als der Versuch, ein Vorstellungs-Schema durchzuführen. Hier das Schema mechanischer (von aussen bestimmter) Bewegung nach Analogie der Tastbarkeit vorgestellter Substanzen im Raume; dort das Schema wirkender und leidender, Vorstellungen erfahrender und spontan erzeugender Innerlichkeiten. Hier ein Schema, wie es sich aus der objectiven, dort eins, wie es sich aus der subjectiven Betrachtung ergiebt.

Es wären beide sogar gewiss gleich zulässig, wenn nicht das erstere anschaulicher, begreiflicher, praktisch und wissenschaftlich ergiebiger und der Rechnung und Methode wie der allgemeineren Controlle und Übereinstimmung zugänglicher wäre. Was zur Folge hat, dass die nach ihm gebildeten Ausführungen mit der Zeit auf einen immer engeren Kreis von Möglichkeiten eingedämmt werden: während bei den spiritualistischen Systemen immer noch für jede Privatmeinung und subjective Liebhaberei Spielraum bleibt, und — was schlimmer ist — Abenteuerlichkeiten und Ausschreitungen von zum

[1]) Vgl. dazu o. S. 52, 81 f.

Theil culturgefährlichstem Charakter allerorten am Wege lauern und nüchterne Forschung und Handlungsweise zu beeinträchtigen drohen.

Den Zusammenhang spiritualistischer Metaphysik mit spiritistischem Aberglauben und Unfug hat Kant sowohl durchgekostet als ergötzlich geschildert [1]. Ist „die Seele" eine vom Körper unabhängige „Substanz": warum soll sie nicht [2]) als solche vor dem Leibesleben existirt haben und dieses überdauern [3])? Warum soll sie nicht, während der Körper zu Paris ist, ihrerseits in London sein können [4])? Warum sollen nicht Menschenseelen in Thierleiber fahren können [5])? Warum sollen nicht Seelen Abgeschiedener umherirren [6]), ihren Verwandten und Bekannten „erscheinen" können? Warum sollen wir nicht auf innerliche Weise mit Seelen Lebendiger, wie Ungeborener und Gestorbener verkehren können? Warum sollte sich die Seele nicht einen neuen Leib bauen können? Warum soll man nicht an Dämonen und Gespenster glauben? Warum sollte es nicht zulässig sein, dass geistige Wesen niederer und höherer Art den gesetzmässigen, berechenbaren Naturzusammenhang mit willkürlichen und magischen Arrangements durchkreuzen? Und wäre es nicht besser, wenn doch, wie Platon lehrt, die Seele werthvoller [7]) ist als der Leib, dass wir dem Leibe abzusterben und möglichst schnell zur reinen Geistigkeit zurückzugelangen suchten? U. s. w.

[1]) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, W. W. VII, 31 ff.

[2]) Vgl. o. S. 114, Anm. 3.

[3]) Vgl. 1. Band, S. 59, Anm. 1. Über neuere Anwandlungen zum Praeexistenz-Glauben berichtet Laycock, Journal of Mental Science XXII, p. 181 f. (Er nennt besonders Wordsworth).

[4]) Vgl. Locke, a. a. O. II, 23. 20; 1. 12.

[5]) Vgl Platon, Phaedr. 249 B, Rep. 620 Aff., Locke, a. a. O. II, 27. 27.

[6]) Vgl. Platon, Phaedon 81 C.

[7]) Vgl. 2. Bd. S. 79. Anm. 1.

8. Ausgleichungen und Vermittelungen nicht positivistischer Art.

Man kann erwarten, dass in Zeiten, wo die mechanistischen Einseitigkeiten des Materialismus, wie die Ungeheuerlichkeiten idealistischer Phantastik eine gesteigerte Ausbildung erfahren haben, der Trieb, beide Richtungen in eine kritisch geläuterte, geschmackvoll temperirte Mischform zusammenzuschmelzen, besonders rege werden wird. In dieser Beziehung hat die Position zweier sonst beträchtlich auseinandergehender Philosophen, ich meine Aristoteles und Locke, viel Verwandtes und Lehrreiches. Wie jener die Starrheiten der Atomistik und die mythologischen Spiele und Verstiegenheiten des platonischen Idealismus kritisch und vermittelnd zu überwinden suchte [1]), so bemühte sich der englische Empirist, zwischen dem in der christlichen Dogmatik und in der Descartes'schen Ontologie abgelagerten Spiritualismus und der modernen Corpuscularphilosophie ein vorsichtiges Abkommen zu treffen. Es ist bei der culturhistorischen Bedeutung beider Männer kein Wunder, dass ihre Aufstellungen noch heute weithin nachwirken.

Mit demjenigen Theile der aristotelischen Physik nun freilich, in welchem der Stagirit der Atomistik die Lehre von dem Übergang der „Elemente" in einander gegenüberstellt [2]), kann sich wohl heute Niemand mehr befreunden. Günstiger steht es schon mit einer zweiten antidemokritischen These, ich meine mit der die Mischung betreffenden. Es gibt gewiss auch heute — wenn auch vielleicht nicht Chemiker vom Fach, so doch — Philosophen, welche mit Aristoteles [3]) glauben, dass alle Mischung nicht eine besondere Nebeneinanderlagerung unveränderter Elemente (die ein idealer „Lynkeus" auch als solche „sehen" würde), sondern eine wirk-

[1]) Seine eigenen Lehren von Gott und von der Menschenvernunft sind freilich selbst durch und durch idealistisch. Vgl. 1. Bd. S. 61 Anm.

[2]) Vgl. de gen. et corr., 327ª 15 ff.

[3]) a. a. O. 328ª 5 ff.: . . . . *ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις.*

liche Vereinigung und gegenseitige Durchdringung sei, die jedes Element in den neuen gemeinsamen Charakter umbilde; so dass z. B. aus Wasserstoff und Sauerstoff ein auch für jenen Lynkeus homogenes [1]) Wasser würde [2]). Und die Einführung qualitativ verschiedener Elemente an die Stelle der qualitätslosen Atome hat sogar fast allgemeinen Beifall gefunden: danach ist alle Wirkung nicht blosser Übergang des Bewegungsquantums von einem Körper zu einem andern, sondern der Erfolg ist immer durch die eigene „Natur" (Qualität, Wesen) des beeinflussten Elements mit bestimmt. Schwerlich freilich wird Jemand zu den verschiedenen „Qualitäten" der Elemente mit Aristoteles auch die Farbe oder die Wärme und Kälte [3]) rechnen wollen. In die demokritisch-lockesche Lehre von den „secundären" Qualitäten eingewöhnt, wonach erst die Subjectivität vermöge ihrer spezifischen Sinnesenergien über das Gewimmel der Körper oder Massenpunkte das Phänomen der Farbe, Töne u. s. w. ausbreitet, pflegt man überall, wo eine Scheu vor den Innerlichkeitsdichtungen des Idealismus besteht, in vermittelnder Weise die wirklichen Qualitäten der letzten Corpuskeln als etwas Unbekanntes, Unergründliches und Unsagbares oder als „Kräfte" zu bezeichnen, die erst in ihren Äusserungen (in Affinitäts-, Attractions- und Repulsionsgesetzen) merkbar und fassbar werden [4]).

Den pythagoreisch-platonischen Seelenwanderungsphantasien entging Aristoteles [5]) durch seine Lehre von der Entelechie, welche das Leben und die Seele (auch die animalische mit ihren Warnehmungen, Erinnerungen und Affecten) [6]) an die spezifische Organisation und Entwickelung des Leibes

[1]) Vgl. Aristot. a. a. O. 10: . . . . *τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι.*

[2]) Vgl. X. Pfeiffer, Die Controverse über das Beharren der Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart, Dillingen, 1879; Schopenhauer W. W., VI, 120; Lotze, Metaphysik, S. 438 f.

[3]) Vgl. a. a. O. 315ª; 316.

[4]) Vgl. dazu o. S. 79 ff.

[5]) Er bespöttelt sie sarkastisch de an. 407ᵇ 20 ff. Überhaupt bewahrte ihn seine Abneigung gegen das *μυθικῶς σοφίζεσθαι* (Met. 1000ª 9) vor allzu platonischen Ausflügen des spiritualistischen Triebes.

[6]) Vgl. de an. 403ª 16. 424ª 24 ff.; de mem. 450ª 27.

band: welche Lehre bis in die unmittelbarste Gegenwart hinein ihre Patrone findet [1]). Und wenn er — spiritualistisch — den denkenden und „erkennenden“ *νοῦς* als etwas spezifisch Verschiedenes, „Trennbares“, Ideelles in dieses psychophysische Leben hineinsetzte [2]), so wagte er über das weitere Schicksal dieser „Substanz“ so wenig platonische Glaubensüberzeugungen, dass, als aus der Dunkelheit des Textes christianisirende Interpretationen hervortraten, Unbefangenere mit Recht erklärten, dass derselbe jedenfalls von Unsterblichkeit der individuellen Persönlichkeit nichts enthielte [3]): der dem Leibesleben wieder entrückte *νοῦς* ist ohne Erinnerung und Gefühl [4]).

Auch in der Warnehmungstheorie suchte Aristoteles eine Vermittelung zwischen dem Idealismus (oder Semi-Idealismus), der sich als Consequenz und Nothbehelf der demokritischen Atomistik herausgestellt hatte, und dem Vulgärrealismus. Gewiss, sagte er, sind das Tönen und das Hören (*ψόφησις* und *ἄκουσις*) zusammen in der Seele. Aber doch nur, weil das Warnehmungsobject bereits actu das war, wozu nun die Seele durch den Assimilationsprocess der Warnehmung vermittelst der Sinnesorgane aus dem potentiellen Zustande gleichfalls übergeleitet worden ist. Gewiss kann der Stein nicht in die Seele hinüberwandern, aber wohl das Quale desselben unter Aussonderung der Materie. Es ist keine Gefahr, dass, wenn die warnehmenden Subjecte verschwinden, damit das *ὑποκείμενον* der Warnehmung zugleich aufhören sollte. Die Dinge

[1]) Vgl. z. B. O. Liebmann, a. a. O. S. 110 ff.: Nachdem er von dem Hauptabkömmling dieser Lehre, der „Lebenskraft“ (vgl. o. S. 100 f.) auf Grund der traditionellen „3 oder 4 Argumente“ bemerkt hat, dass „sie das 5. Rad am Wagen wäre“, fügt er hinzu: „Es sei denn, dass man sie begrifflich zerspaltet und in Form höherer (sic), nur bei Gelegenheit des Zusammenseins im Organismus freiwerdender, sonst aber latent bleibender Individualkräfte den einzelnen Atomen selbst beilegt“: von welcher Vorstellungsweise wieder, wie schon Andere erkannt haben (vgl. Lotze, Metaphysik, S. 470; o. S. 89, 113), zur leibnizschen monade centrale et dominante nur Ein Schritt ist.

[2]) de an. 403ª 8 ff. 413ª 6 ff. 25 ff. 417ᵇ 2 ff.; 427ª 26; oben S. 103 Anm. 4.

[3]) So Mars. Ficinus in der Vorrede zur Übersetzung des Plotin; so Luther in dem Schreiben an den christl. Adel.

[4]) de an. 403ª 16 ff.; 430ª 23.

sind wirklich farbig, tönend, u. s. w.; sie erscheinen nicht bloss so [1]). Auch diese Theorie hat bis in die Gegenwart nachgewirkt. Als Beleg dafür mag z. B. J. H. von Kirchmann dienen, der in dem Vortrag „Über das Princip des Realismus“ (1875) [2]) im Wesentlichen den Aristoteles copirt: nur dass er an Stelle der aristotelischen (materiellen, wenn auch „beseelten“) Sinnesorgane die Seele selbst und das Ich einführt. S. 7: Der Inhalt fliesst gleichsam durch das Warnehmbare aus dem Gegenstande in das Wissen über und wird dadurch aus der Form des Seins heraus in die des Wissens übergeleitet. Der in das Wissen übergehende Inhalt des Seienden als Inhalt ist im Gegenstande und im Wissen nicht bloss der gleiche, sondern der identische [3]).

In leise modificirter Gestalt — vielleicht entspricht dieselbe aber sogar dem eigentlichen Sinne der aristotelischen Lehre selbst [4]) — hat dieselbe einen noch viel ausgedehnteren

[1]) de an. 425ᵇ 23 ff.: . . . . *ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ᾽ εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς . . . . ἔστι . . ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκούειν καὶ τὸ ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖ. . . . . ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοὴν καὶ ψόφον . . . . τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀνάγκη. ἀλλ᾽ οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐδὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὄψεως . . . .* 424ª 17: *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης . . . . ἡ αἴσθησις ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ᾽ ᾗ τοιονδί . . . .* 431ᵇ 29: *οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.* Met. 1040ᵇ 1 ff.: . . . . *τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα (μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων* [cfr. 1047ª 6 Bon. *μὴ αἰσθανομένων*]) *ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον.*

[2]) Vgl. Katechismus der Philosophie (1877), S. 49 ff.

[3]) Vgl. S. 59; Katechismus S. 49: Im Gegenstande ist der Inhalt in der Seins-Form befasst, in der Vorstellung in der Wissens-Form. Bei der Warnehmung theilt sich nur der Inhalt des Gegenstandes dem Wissen mit; die Seinsform geht nicht mit über; in ihr liegt das, was den Inhalt zu einem starren, körperlichen und wahrhaft ausgedehnten macht. . . . Indem der Inhalt als solcher von all dem Starren und Ausgedehnten frei ist, ... verschwinden . . . . die Schwierigkeiten, welche seinem Übergang in das Wissen der Seele . . . . entgegenstehen . . . . Diese Erklärung . . . . ist allerdings nur eine Hypothese . . . . die bisherigen Systeme müssen zu noch bedenklicheren Hypothesen greifen. Vgl. Kants Analogien, S. 333, Anm. 349.

[4]) Denn eigentlich setzt dieselbe trotz des Prädikats „*ἔχον*“ *ψόφον*,

Anhängerkreis. Ich meine die Gestalt, wonach das objectiv Reale, an sich unbekannt oder atomistisch vorgestellt, die Möglichkeit oder „Kraft“ hat, in Sinnesnerven, Centralorganen oder Seelen Empfindungen als gesetzmässig correspondente Zeichen ihres Daseins anzuregen.

So mündet die Theorie in die Locke'sche Hypothese. Der Engländer lässt zwar, wie bekannt und wie mehrfach schon berührt werden musste, die secundären Qualitäten ganz subjectiv sein und setzt das an sich Reale im Sinne der Corpuscularphilosophie mit denjenigen Eigenschaften behaftet voraus, für deren Warnehmung Aristoteles ein besonderes sensorium commune (bekanntlich nicht das Gehirn, sondern das Herz) [1]) annahm. Aber er legte den kleinen Körpern, aus denen die Aussenwelt bestehen sollte, die unsern Empfindungen entsprechenden powers, unsere Sinnesorgane (und unsere Seele) zu afficiren, als inhaerirende Qualitäten bei. Die Seele macht in der Auskleidung der Atomenwelt mit Farben und Tönen nicht Alles; durch Cooperation mit den Kräften der Atome kommt diese zu Stande.

Und der Philosoph fand sich dabei so wenig an den Gedanken einer substanziellen Seele ausschliesslich gebunden, dass er es für möglich hielt, Gott habe die Materie nicht bloss, wie schon Gassendi annahm, mit Empfindungsfähigkeit, sondern auch mit der platonisch-aristotelischen Denkvernunft ausrüsten können, und dass er mit Behagen die Wunderlichkeiten auseinanderlegte, zu welcher die reale Sonderung von Leib und Seele leicht verführen könnte [2]). —

Die reale Identität und nur attributive Dualität von Leib und Seele hatte kurz vorher in einem ebenso originellen, wie nachwirkungsreichen [3]) Versuch Benedict Spinoza behauptet [4]). Jedoch war derselbe, so wie ihn der Autor vortrug, dem Materialismus günstiger als seinem Gegentheil [1]): wie er denn factisch auch zur Ausbildung des La-Mettrieschen bedeutend mitgewirkt hat [2]). Erst wenn man das Attribut der Materialität (Ausdehnung) und das des Bewusstseins (Denkens) als parallele, gleichberechtigte Manifestation eines unbekannten Dritten fasst, sei es dass dasselbe als Indifferenz beider oder schlechthin als das Unergründliche, Unkennbare u. s. w. bezeichnet [3]) wird; oder wenn man mit Leibniz zwischen dem mechanischen Geschehen und der psychischen Evolution nach Begehrungsgesetzen eine „prästabilirte Harmonie“ aufrichtet, so dass z. B. jede aus Ehrgeiz einerseits erklärbare Handlung Caesars andererseits sich mechanisch begreifen liesse [4]): erst so erhält der Spinozismus eine Art von Vermittelungsstellung. Aber freilich: die erste Modification kündigt sich schon in den Worten als eine blosse Abspeisung des Erklärungsbedürfnisses an; und die zweite hat schon Kant mit Recht als „das wunderlichste Figment“ bezeichnet „das je die Philosophie ausgedacht hat“ [5]); jedenfalls unfähig, die grosse Kluft zwischen dem mechanischen Krafterhaltungsgesetz, zu welchem die objective An-

---

χρῶμα u. s. w. an dem realen *ὑποκείμενον* doch nur Qualitäten und Thätigkeiten voraus, welche die Möglichkeit zu Empfindungen in sich tragen.

[1]) Vgl. de an. 418ª 11 ff. de somno. 455ª 15 ff. de juv. 467 ᵇ28, 469ª 10.

[2]) Vgl. o. S. 95 Anm. 1, S. 117, Anm. 4.

[3]) Vgl. Kants Analogien, S. 344, Anm. 426. Herbart, Einl. W. W. I, 75 f.; 194 Anm.; 236 f.

[4]) Eth. II, 7: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum; Schol.: . . . Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res: sed duobus modis expressa.

[1]) Vgl. Eth. II, 13 Schol.: . . . mentem humanam . . . ipsam adaequate sive distincte intelligere nemo poterit, nisi *prius nostri corporis* naturam adaequate cognoscat . . . . ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit . . . . necesse nobis est, *ejus objecti* . . . . h. e. *corporis humani naturam* cognoscere. Hoc tamen in genere dico, quo *corpus aliquod* reliquis aptius est . . . . eo ejus mens reliquis aptior est . . . . Es folgen die bekannten Axiomata, Lemmata, und Postulata de natura corporum, welche den menschlichen Körper als ein sehr complicirtes System von „Individuen“ verschiedener Natur charakterisiren.

[2]) Vgl. o. S. 95 Anm. 2.

[3]) Im Gegensatz zu der idealistischen Lehre, dass der einheitliche (absolute) Weltgrund Geist, Vernunft, Denken sei.

[4]) Leibnizens berühmtes Beispiel Oeuvres ed. Dutens, II [1] 83 f.

[5]) W. W. I, 519; selbst ein so anhänglicher Leibnizianer, wie Lotze, nennt sie (Metaph. S. 129) „eine unwahrscheinliche Künstlichkeit“.

sicht der Dinge schliesslich hinausführt, und dem subjectiven Freiheitsgefühl befriedigend auszufüllen. —

Dem Spiritualisten ist die Materie, mag er sie nun monistisch als blosses Phänomen oder dualistisch als etwas neben den psychischen Substanzen Selbständiges, Reales fassen, jedenfalls etwas an sich Inertes, Kraftloses, Passives; nur der Geist, die Seele ist ihm thätig [1]). Daneben bestehen vermittelnde Auffassungen, wonach auch den Elementen der Materie Thätigkeit, in ihnen selbst begründete (nicht erst von aussen angestossene und durch sie selbst bloss fortgepflanzte) Kraft und Wirkung zugeschrieben wird [2]); und wonach ferner auch der Geist von aussen „leidet“ [3]).

Neuerlich hat der Materialismus, zum Theil in Verquickung mit Hegelscher Philosophie und geschichtsphilosophischen Entwickelungslehren, noch eine Modification erhalten, die auf dem Übergang zum Spiritualismus liegt. Man sagt: Nachdem die Entwickelung der Erde einmal in den Molecularverbindungen, die wir organische Zellen nennen, das Leben und in der Entwickelung desselben das Bewusstsein hervorgetrieben hatte, kamen neue, anscheinend übermechanische „Kräfte“ in's Spiel, auf welche aber die Materie doch von vornherein „angelegt“ war, und die letzten Grundes doch auch weiter nichts sind, als complicirte Verbindungen der ursprünglichen Kräfte und „Innerlichkeiten“ der Atome [4]). U. s. w. — —

Es scheint angemessen, für die positivistischen Reflexionen und Erinnerungen zu all diesen vielfärbigen Ansätzen einen besonderen Paragraphen anzulegen.

---

[1]) Vgl. o. S. 112 f.
[2]) Vgl. Herbart, Einl., a. a. O. S. 197 f. 200; o. S. 102 f.
[3]) Vgl. Descartes, Traité des passions; Locke, a. a. O. II, 21. 2; 23. 7.
[4]) Vgl. u. A. D. Strauss, Der alte und der neue Glaube, S. 94 f., 161 f.; Haeckel, Die Perigenesis der Plastidule, S. 38 f.; o. S. 120 Anm. 1.

10. Rückblick. Grundlinien positivistischer Ontologie.

Niemand wird oder darf erwarten, dass das vorliegende Buch sich einem der Vermittelungsversuche des vorigen Paragraphen anschliessen oder einen ähnlichen einführen wolle. Es will keine der häufig erhofften „höheren“ Synthesen des Idealismus und Realismus sein. Es findet den Grundgedanken, den es vertritt, in keiner Position der letzten drei Paragraphen adaequat ausgedrückt.

Schon einmal ward die merkwürdige Erscheinung berührt [1]), wie plausibel [2]) jede einzelne Ansicht, für sich betrachtet, sich ausnimmt, und wie sie zum Theil doch geradezu einander conträr laufen. Man wird unwillkürlich entweder an das Leibnizsche l'un et l'autre est vrai oder an Kants Antinomien erinnert. Man kann für das Pro und Contra Argumente beibringen, die sich hören lassen und factisch auch Gehör finden. Aber gegen beide Seiten treten auch die gewichtigsten Bedenken in's Feld.

Wenn gesagt wird: die Veränderung widerstrebt dem echten Begriff des Seins eben so sehr wie Schöpfung und Vernichtung; wir müssen, um das wahrhaft Seiende zu gewinnen, uns ihrer so sehr als möglich zu entledigen suchen; das geschieht, wenn wir allen Wechsel auf blossen Ortswechsel in ihrem „Wesen“ sich gleich bleibender, nur der jeweiligen Lage correspondent ihre „Beziehungen“ ändernder „Substanzen“ reduciren: so erfreut uns dieser anschauliche, gleichförmige Gesetzlichkeit und damit Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit alles Geschehens nicht bloss verheissende sondern auch grossentheils verwirklichende Gedanke. Er führt zur atomistisch-mechanischen Naturauffassung und weiter zu jener Warnehmungstheorie, welche die nicht mathematischen Qualitäten als „secundäre“ auf das Conto des percipirenden Subjects übernimmt. Der Schwierigkeit, wie Atome es „machen“ möchten, den Raum zu erfüllen, geben wir gern

---

[1]) Vgl. o. S. 114 Anm. 3.
[2]) Vgl. Kant VII, 63: . . . „metaphysische Hypothesen haben eine so ungemeine Biegsamkeit an sich . . .“

mit dem Ansatz von Kraftpunkten nach, die eine sphaera activitatis um sich haben, so gross, wie sie sie in ihrem Raum ausfüllenden Bestreben sich gegenseitig einräumen. Macht uns Jemand darauf aufmerksam, dass jenes „Subject", dem die erstaunliche Leistung zufalle, die an sich seienden Körper nicht bloss „warzunehmen", sondern auch mit sinnlichen Qualitäten zu bekleiden, doch ein gar zu leerer, dunkler und billig erworbener Gegenstand sei, der sich zumal unter lauter starren, leblosen Atomen wunderlich und fremdartig ausnehme, so sind wir geneigt, demjenigen Gehör zu schenken, der den Elementen auch ein „Inneres" beimisst, das bei den Lagenwechseln gleichfalls, wenn auch nicht „wesentlich", sondern nur „accidentiell", geändert wird, so dass durch Cooporation vieler, die solidarisch oder „organisch" verknüpft sind, die Möglichkeit erzeugt wird, sowohl Bewusstsein zu erzeugen, wie von den andern Elementen Kenntniss zu erhalten und sie sich — wie modificirt und verschwommen auch immer — „vorzustellen". Erinnert uns dann ein Anderer, dass kein Atom und Atomenaggregat im organisirten Leibe Bestand habe, indem jedes Organ und Gewebe dem Stoffwechsel unterworfen sei, und dass auch abgesehen von dem Wechsel die Vielheit doch nicht im Stande sein könne, sich so einheitlich zu concentriren, dass sie nicht bloss als Ganzes empfinde, sondern auch Erinnerungen bewahre und recognoscire, Erfahrungen sammle, Gewohnheiten und Fähigkeiten entwickele, und durch Zeiten fort eines continuirlichen und identischen Bewusstseins sich erfreue, so finden wir wohl auch, dass für dergleichen Leistungen zusammengerathene und wechselnde Atome und Molecule das geeignete Subject nicht seien, und sind bereit, neben den materiellen Elementen noch besondere immaterielle „Principien" oder Substanzen zuzulassen, die sich durch diejenigen Eigenschaften spezifisch auszeichnen, welche wir den Körpern absprechen zu müssen glaubten; sehen uns aber sofort in Verlegenheit, wenn es gilt, diese neuen Substanzen näher zu definiren und mit den materiellen in gesetzlich-dynamische Verbindung zu bringen.

Es freut uns, wenn die mechanische Naturerklärung in der Veranschaulichung der Vorgänge und in der Simplification der Gesetze immer weiter um sich greift, wenn es gelingt, auf Grund der gewonnenen Einsichten die Naturerzeugnisse selbständig wieder zu erzeugen, wenn das chemische Laboratorium sogar organische Ausscheidungsproducte aus unorganischen Stoffen nachmacht: aber wenn trotz aller Bemühung die experimentelle Synthese organischer Substanzen selbst, auch der einfachsten Lebezelle immer noch aussteht, so kommen wir leicht auf den resignirten Verdacht, dass da doch wohl noch etwas Anderes mitspiele als Atome, Mechanik und Chemie. Genannt ist nun dieses Andere wiederum schnell: vitales „Princip" z. B. Aber was solches Princip „sei", und wie und nach welchen Gesetzen es entstehe, und unter welcher Kräftevertheilung es im organischen Stoffwechsel neben den mechanischen, (physicalischen und chemischen) „Principien" wirke, bleibt sofort ein peinliches Fragezeichen.

Der Eine sagt uns, die Eigenart des psychischen Lebens analysirend, dass zwar auch hier Vieles offenkundig ohne, ja wider unsern Willen nach praedestinirter Gesetzmässigkeit verlaufe, dass aber neben diesem psychischen „Mechanismus" um der willentlichen Eingriffe willen noch ein besonderer „Geist" anzunehmen sei: was uns höchst plausibel scheint. Aber wenn dann Andere oder wir selbst uns fragen, wie doch wohl die Beziehung und der Verkehr dieses Geistes mit den psycho-mechanisch wirkenden Kräften, wie mit dem Körper oder auch nur mit den dynamisch nächsten Theilen, dem Nervensystem und den dirigirenden Centralpartien desselben zu denken sei, so versagt die sonst so bequeme Vorstellung wieder völlig den Dienst. —

Zu den physicalischen Axiomen der Vergangenheit: Jede Veränderung hat ihre Ursache; jeder Bewegungsanfang und jede Änderung der Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit bedarf einer von aussen geradlinig einwirkenden Kraft; die Quantität der Masse in der Natur ist unveränderlich u. s. w. ist in den letzten Jahrzehnten das einschneidende Axiom von der Erhaltung der mechanischen Kraftsumme getreten. Dasselbe, an sinnfälligen Stellen, insonderheit am mechanischen

Aequivalent der Wärme bewährt, steigert die Freude an der Gleichförmigkeit und Constanz der „Natur" zu einem früher ungeahnten Grade. Aber es scheint auch noch mehr als alle früheren Gesetze und Hypothesen gewisse unmittelbar gegenwärtige Bewusstseinserscheinungen zu bedrohen oder illusionär zu machen. Wie wir insonderheit unsere Willensactionen, so wie dieselben erfahrungsmässig auf Grund von gefühlsbegründeten Motiven unter Rücksicht auf die eigene Zukunft und auf sociale Verbindlichkeiten sich ereignen; wie wir die Überzeugung, dass wir etwas ausrichten, was ohne uns nicht geschehen wäre, und was uns vergolten zu werden verdient, mit ihm in Harmonie setzen sollen, das scheint doch nicht abzusehen.

Unbefriedigt bleibt auch, dass nicht abzusehen ist, wozu, wes Nutzens der Eintritt des Bewusstseins überhaupt sein möchte, wenn auch dasjenige, was aus seinen specifischen, selbsteigenen Fonds gemünzt zu sein scheint, nur die gesetzmässige Resultante mechanisch eingeleiteter Processe ist, so dass es selbst nur wie ein Schatten unselbständig hinter ihnen herläuft.

Doch wer mag den Muth haben oder die Mittel und Wege sehen, der auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft gegründeten Mechanik eine allgemeine, die psychischen Eingriffe mit verrechnende Dynamik gegenüberzustellen? Wer mag es wagen, auch nur anzudeuten, was die Welt der mechanischen Processe an Kraft latent oder frei macht, verliert oder gewinnt, wenn Bewusstsein entsteht und nach aussen sich wirksam erweist? Oder sollte auch das einmal gegebene Bewusstseins-Quantum als Correlat des mechanischen Kraftfonds sich erhalten? und was möchte solche Behauptung wohl heissen? wie möchte solches „Quantum" wohl bestimmbar und messbar sein?

Oft kommt der subjective, fast willkürliche, jedenfalls doppelseitige, einerseits plausible („wahrscheinliche") und andererseits auch wieder den Gegensatz herausfordernde Charakter ontologischer Aufstellungen recht frappirend schon in der Ausdrucksform zum Vorschein. Wir haben bereits

oben [1]) einige Beispiele dieser Art markirt. Am meisten ist mir in der Lektüre — vor Allem idealistischer Schriften — die Wiederkehr einer Wendung aufgefallen, welche mit einem „wenn" eine These, die die Andern vertreten, einführt, um ihr demnächst mit „warum soll man nicht" eine Consequenz oder die Antithesis dialektisch anzuhängen. Man scheint oft selbst zufrieden, wenn die eigene Ansicht nur ex hypothesi oder ex concessio gilt. Die S. 114 Anm. 3 aus Lotze angezogene Frage kommt an diese Form nahe heran. Noch besser ist sie in dem derselben a. a. O. vorangehenden Satze ausgeprägt [2]): „Wenn, sagt der Autor, „die Behauptung des Idealismus die Realität, welche sie den selbstlosen Dingen absprach [3]), den geistigen Wesen vorbehielt, warum sollen wir nicht eben in dieser Natur der Geistigkeit jene Ergänzung sehen, welche zu dem vorhin leeren Begriff der Dinge hinzugedacht werden muss" [4])? . . .

Dem Leser überlassend, aus Lotze selbst oder aus andern deutschen Schriftstellern der „idealistischen" Richtung andere Beispiele dieser Art zusammenzutragen, ziehe ich es vor, zur Veranschaulichung noch ein paar ähnliche Wendungen aus dem oben citirten Buche Janets mitzutheilen. Der französische Academiker sagt a. a. O. S. 170: *Si l'on* admet . . . un dynamisme cérébrale et si l'on explique la folie ou l'imbécillité par des variations d'intensité dans les forces cérébrales, *pourquoi n'*admettrais-*je pas* un dynamisme intellectuel et moral . . . Und S. 130: *Que si vous* persistez à soutenir que c'est par la somme et l'addition de ces consciences imparfaites que se produit la conscience totale, *je* persiste à soutenir, que . . . . jamais vous ne formerez ainsi une conscience individuelle et unique.

Höchst merkwürdig sind neben Aussprüchen solcher Art diejenigen, wo — in der verclausulirten und subjectivistischen Manier, die hier üblich und ja auch allein erlaubt ist — ohne dass stichhaltige Disjunctionen zu Grunde gelegt werden

[1]) Vgl. S. 113 f.
[2]) Mikrokosmus III, 527 f.
[3]) Vgl. o. S. 112.
[4]) Vgl. o. S. 113.

können, der Wahrscheinlichkeitsgrad der einander gegenüberstehenden Ansichten bestimmt wird: was um so pikanter herauskommt, wenn der Autor selbst zugibt, dass man über die Sache nichts „wissen“ könne [1]).

Am lehrreichsten aber tritt die Schlüpfrigkeit des Bodens, auf dem die metaphysische Ontologie sich bewegt, da zu Tage, wo ein und demselben Autor in academischem Schwanken — um mit Cicero [2]) zu reden — modo hoc modo illud probabilius videtur. So mochte z. B. Locke in der Frage, ob die Materie denken könne oder ob zum Denken (Bewusstsein) eine besondere geistige Substanz nöthig sei, angesichts der beiderseitigen Schwierigkeiten keine definitive Entscheidung treffen [3]): Und wenn er bekennt, dass ihm jedesmal diejenige Ansicht am undurchführbarsten erscheine, welche er gerade betrachte, so dass er sich dann am meisten angeregt finde, die entgegengesetzte anzunehmen [4]), so hat diese Stimmung wieder etwas völlig Typisches. Noch kürzlich erklärte Ernst Renan in der Pariser Academie gewissen sehr entschlossenen Versicherungen seines eben recipirten confrère Pasteur gegenüber, dass er sich immer geneigt fühle, bei den ontologischen Alternativen die Partei der jeweilig gefährdeten Seite zu ergreifen.

Indem der Positivist das bunte Gewirr ontologischer Meinungen auf ihren Inhalt betrachtet, findet er übereinstimmend an ihnen nichts, als zweierlei: erstens den Boden, von dem sie sich erheben: die correlative empirische Realität der äusseren und inneren Warnehmungen und Erlebnisse, ergänzt durch Vorstellungen (verschiedenen Horizonts und verschiedener Berechtigung) von möglichen Warnehmungen und

[1]) Etwa so, wie wenn Lotze a. a. O. S. 532 f. es als „eine Sache, die wir nicht wissen können, dahingestellt sein lässt“, ob eine gewisse Voraussetzung zutrifft, es aber „für wahrscheinlicher“ hält, „dass sie nicht zutrifft“; oder wenn Waitz (Lehrbuch der Psychologie S. 54) zwar den Schluss von der Einheit des Bewusstseins auf eine Seelensubstanz nicht für einen wissenschaftlich bündigen ausgeben mag, aber doch triftigere Gründe dafür als dagegen zu haben glaubt.

[2]) Acad. pr. 38, 121

[3]) Essay IV, 3. 6; II, 27. 25; 27.

[4]) IV, 3. 6.

fremden Erlebnissen; und zweitens das Bestreben, diesen Inbegriff von empirischen Inhalten aus absoluten Realitäten zu „erklären“.

Von dem, was überhaupt Erklärung sei, suche und leisten könne, haben sich die verschiedenen Zeitalter und Menschen die verschiedensten Vorstellungen gebildet [1]). Der Positivist fasst als Gemeinsames aller Meinungen und Versuche dieser Art das treibende Bedürfniss auf. Er erkennt es auch in den regulativen Vorüberzeugungen, Voraussetzungen oder Axiomen, mit denen Ontologisten seit den Zeiten der Eleaten ihre Theoreme einleiten. Er hält es von vornherein für möglich, dass verschiedene Bedürfnisse und Anregungen verschiedene Erklärungsweisen entstehen lassen: er wundert sich daher über die Vielheit der Aufstellungen nicht. Er findet es ferner natürlich, dass so lange die treibenden Motive ausschliesslich oder mit Vorliebe festgehalten werden, Eine Erklärungsmethode die andere niederhält; sowie, dass neue, mächtig werdende Bedürfnisse und Leitgedanken alte Formen vernichten. Er hält es für möglich, dass permanente Bedürfnisse gewissen Auffassungsweisen einen dauernd praerogativen Charakter verleihen.

Von vornherein hat er eine weitgehende Liberalität in der Zulassung erklärender Vorstellungen, mögen sie direkt durch Warnehmung belegbar oder nur zur Hilfe erdacht sein: ihren Werth nur an den Bedürfnissen, die sie hervortreiben, und dem Maass ihrer Befriedigung und der Übereinstimmung mit den Thatsachen schätzend. Er erwartet z. B. ohne Voreingenommenheit, ob sich die Vorstellung von einer materiellen oder immateriellen, von einer punktuell oder über einen grösseren Bezirk localisirten „Seele“ besser mit den Thatsachen verträgt, ob diese oder jene sich nützlicher erweisen werde. Aber darauf hält er grundsätzlich, dass die Principien consequent durchgeführt werden; sowie dass werthvollere, z. B. mehr Einfacheit, Übereinstimmung und Systematik in unsere Gedanken bringende, schwächer empfohlene oder gar gefährlich gewordene bei Seite drücken.

[1]) Vgl. 1. Band, S. 48 Anm. Sigwart, Logik II, 459 ff.

Was ihn gegen die metaphysischen Ontologisten einnimmt, ist ihr Glaube, aus dem Schosse Einer oder aus dem dynamischen Verkehr vieler absoluter Realitäten das unmittelbar Gegebene entstehen lassen zu können: zumal wenn der Anspruch erhoben wird, als seien Sein, Realität u. dgl. in reiner Vernunft geborene von allem sinnlichen Anreiz loszumachende Begriffe. Er sieht alle Vorstellungen aus empirisch Gegebenem nach psychologisch-historischen Entwickelungsgesetzen, er sieht auch die Bedeutung des Seins aus sinnlichen Keimen, den Bezeichnungen für Athmen, Leben u. s. w. so sichtbar hervorwachsen; alle Realität ist ihm so unauflöslich an das Bewusstsein und den gegenwärtigen Lebemoment geknüpft; den Übergang von einem positiv Gegebenen zu seiner Negation findet er innerhalb unsers sprachunterstützten Denkens so geläufig, dass ihm der Einfall und das Unterfangen, das Bewusstsein mit seinen zugehörigen Inhalten aus unbewussten Absolutheiten hervortreten zu lassen, ebenso bequem und begreiflich wie aber auch chimärisch erscheint.

Nicht als ob er alle Vorstellungen, welche die Correlation von Bewusstsein und Inhalt mit absoluten Positionen durchbrechen, verpönen wollte. Aber sie sollen sich als das fühlen, was sie sind; sie sollen sich ihres Ursprungs und ihrer Schranken bewusst bleiben. Sie sind aus begreiflichen Motiven entstandene Abstractionen, Hilfsvorstellungen, Fictionen, Fictionen architektonischer Phantasie, subjective Glaubensüberzeugungen: nur so weit von Werth, als das Bedürfniss reicht, das unmittelbar Gegebene und seine natürlichen Ergänzungen aus transcendenten Ursachen zu „erklären". Nur für den, welcher diesem Bedürfniss, obwohl es sehr blinde Motive hinter sich hat [1]), eine ich weiss nicht welche absolute Berechtigung beimisst, haben sie unbedingten Werth.

Die ontologischen Aufstellungen beginnen zum Theil, wie bei Descartes und Herbart, mit der Voraussetzung, als könne das Denken, nachdem es lange in Illusionen, Vorurtheilen und Widersprüchen sich bewegt habe, plötzlich in kritischer

[1]) Vgl. o. § 5 ff.; S. 63 ff.

Selbstbesinnung etwa auf Grund radicalen Zweifels ganz von Neuem aus reiner Vernunft beginnen. Aber wenn man näher zusieht, so sind die vorgeblich neuen, absoluten Anfänge auch nichts weiter als — aus Liebhaberei, Tendenz oder Bedürfniss — fortgesetzte Denkgewohnheiten altvertrauten Gepräges. So bricht z. B. bei Descartes recht eclatant nach dem principiellen Zweifel in dem Cogito ergo sum das seit Jahrtausenden den indoeuropäischen Völkern durch die Sprache eingeschulte Denkschema von Substanz und Accidenz durch (um übrigens sofort unter Vertauschung des empirischen und transcendenten „Ich" den grössten Unfug anzurichten) [1]). Ein Haupbedürfniss des (gebildeten) menschlichen Geistes ist es, die gegebene, empirische Realität unter dem Schema der Substanz und Causalität nach mathematischen Gesichtspunkten auseinanderzulegen. Es ist hier gleichgültig, woraufhin dieses Bedürfniss entstand und der Gedanke möglich ward. Jedenfalls haben dieses Bedürfniss und dieser Gedanke mit ihrer Befriedigung und Durchführung nur immer grössere Steigerung erfahren. Sie beherrschen sichtbar auch die metaphysischen Gedankenläufe. Sie beherrschen z. B. auch das „klare" und „bestimmte" Denken Descartes', das ihn bewog, die Körperwelt (an sich) als einen Inbegriff von Substanzen mit ausschliesslich mathematischen Eigenschaften und ausschliesslich unter Stossgesetzen vorzustellen.

Nach demselben Schema läuft die atomistische Erklärungsweise. Ursprünglich von Demokrit als eine metaphysische, auf „Vernunftgründen" ruhende Hypothese (oder Theorie) beansprucht [2]), zieht sie sich — dem Positivisten zur Freude — unter den Händen einsichtsvollerer, moderner Physiker in die ihr gebührenden Schranken zurück. Für G. Th. Fechner [3]) z. B. sind die hypothetischen Atome nur ebenso „real", wie etwa die unnahbaren Polarregionen oder das Erdinnere: Wie wir hier nur dasjenige als real an-

[1]) Vgl. o. S. 35 ff.
[2]) Vgl. P. Natorp, Forschungen, S. 164 ff., 206 ff.
[3]) Atomenlehre [1], S. 104; vgl. auch Kant I, 418 ff., 438 f.; II, 221 ff.; VIII, 132: „... Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten".

setzen, was wir unter zufällig unausführbaren Gelegenheiten der Annäherung sehen (tasten u. s. w.) würden, so denken wir in den Atomen dasjenige, was uns erscheinen würde, wenn wir unser Gefühl unabhängig von den Naturschranken über mikroskopische Vergrösserungsfähigkeit bis in's Unbestimmte hinaus verfeinern könnten. Aber freilich nur sporadisch stösst man auf so geläuterte Einsichten. Der gewöhnlichen Auffassung sind die Atome immer noch absolute Realitäten, Dinge an sich von spezifischer Unwarnehmbarkeit, nicht ex hypothesi integrirende Elemente der warnehmbaren Welt selbst: als Dinge an sich können sie uns nur Fictionen sein.

Die atomistisch-mechanische Hypothese (oder Fiction) hat sich in hohem Grade bewährt und nützlich erwiesen. Der Positivist kann nur wünschen, dass sie so detaillirt als möglich ausgesponnen und so consequent als zulässig durchgeführt werde. Er wird z. B. selbst bestrebt sein, die vorhandene functionelle Abhängigkeit geistiger Zustände und Vorgänge von mechanischen, physicalischen, chemischen, physiologischen Processen aufzusuchen: für die Reduction alles Geschehens auf Mechanismus nach Aequivalenz- und Krafterhaltungsprincipien wird er lebhaft interessirt sein.

Und doch kann diese Hypothese nothwendigere Bedürfnisse oder gar Thatsachen nicht überwinden oder ausschalten wollen. Sie darf z. B. unser Bewusstsein nicht grundsätzlich zu einer blossen Resultante mechanischer Processe herabsetzen, oder unsre Verantwortungs- und Vergeltungsgefühle beeinträchtigen oder verhöhnen. Wenn wir überlegen, welchen Namen wir einer Hypothese geben sollen, die wir so weit als möglich durchgeführt sehen, von der wir aber doch wünschen möchten, dass sie neben aller thatsächlich constatirten oder constatirbaren Abhängigkeit des Psychischen vom Leiblichen für den spezifischen Charakter unsers Seelenlebens überhaupt und unserer willentlichen und gar unserer überlegten Handlungen insbesondere den Blick nicht verschliesse, so finden wir keinen passenderen als den von Kant in Curs gebrachten einer regulativen Maxime: einer regulativen

Maxime für die erklärende Zurechtlegung alles objectiven Geschehens.

Auch die modernen Evolutionsgedanken können keine höhere Dignität in Anspruch nehmen als die von Regulativen. Mag auch noch so viel durch blinde Übermacht, Festsetzung und Vererbung des Lebenskräftigsten und Leistungsfähigsten erklärt werden können: daneben muss für bewusste, freie, rechnende, moralische That, für Gerechtigkeit, Wohlwollen und Rücksicht auf sociale Güter auch noch Platz bleiben.

Womit nicht gesagt sein soll, als ob wir die Erwartung schlechterdings ablehnen müssten, auch die menschlichen Handlungen einmal streng „mechanisch", als prädeterminirte, fatalistisch nothwendige Fortsetzungen der jeweilig vorhandene Constellation „erklärt" zu sehen. So wenig thun wir dies, dass wir sogar auf das lebhafteste danach streben herauszubringen, wie weit sie so gefasst werden können. Aber vorläufig finden wir uns doch angesichts des unvergleichlichen Charakters der vorsätzlichen Handlungen, angesichts des radicalen Unterschieds zwischen Physischem und Psychischem, Äusserem und Innerem, Objectivem und Subjectivem gegen jede Beeinträchtigung unsers Wollens und Gewissens durch praktische Ausläufer theoretischer Maximen wie gefeit.

Wenn wir bedenken, dass die mechanistischen Hypothesen und Maximen offenkundig aus der abgesonderten Analyse der objectiven Seite des Bewusstseins (der äusseren Warnehmungen) hervorgegangen sind, als welche schon in den Urthatsachen die subjective Seite (die Gefühle, das Ich, und demnächst den Reichthum abgeleiteter Vorstellungen und den selbstbewussten Willen) unvergleichlich neben sich und gegen sich hat, so besorgen wir allerdings, dass es niemals möglich sein werde, über diesen Grundgegensatz hinwegzulangen, geschweige denn, dass es durch die ausschliessliche Anlehnung an die Eine Seite geschehen möchte.

Höher als jede wenn auch noch so werthvolle und ergiebige Fiction, Hypothese oder Forschungsmaxime muss uns immer der Wirklichkeitscharakter des unmittelbar Erlebten und Erlebbaren stehen. Mag auch in ihm auf der Höhe der

wissenschaftlichen Reife noch so viel schon Hinzugedachtes stecken: selbst in dieser Formung ist es für weitere Reflexionen grundlegende Thatsache; und kein complexes Gebilde ist ohne Elemente von absolut ursprünglicher Gegebenheit: theils objectiver, äusserer, fremder, theils subjectiver, individueller Art.

Seit zehn Jahren haben gewisse Geständnisse eines Physiologen, der früher materialistisch dachte [1], über den aber inzwischen „der Tag von Damaskus“ gekommen war [2], in der literarischen Welt Aufsehen gemacht. Er fand, dass, wenn man die mechanische Erklärung der warnehmbaren Processe auch noch so weit treibe, immer ein Rest bleibe: was nach einem bekannten methodischen Grundsatz der inductiven Forschung zur Ansetzung eines noch nicht berücksichtigten Agens führe. Mögen auch alle Vorgänge der anorganischen Natur und des Pflanzenlebens der mechanischen Zurechtlegung keine unübersteiglichen Hindernisse entgegensetzen — was sie unsers Erachtens nur darum (und so weit) nicht thun, weil (und insofern) sie nur als „Objecte“ betrachtet werden —: für die „Empfindung“, das Bewusstsein lange sie nicht zu; diese bringen, sagt er, in die biologische „Entwickelung“ etwas spezifisch Neues [3]. Er lässt es — schnell ist wieder ein Wort parat — als „Begleiterscheinung“ aus dem geheimnissvollen Innern der Materie hervortreten [4].

Der Positivist stimmt mit dem Physiologen in der Ansicht von der Unentbehrlichkeit der atomistisch-mechanischen Vorstellungen für die Naturwissenschaft völlig überein. Er constatirt aber daneben — wie nunmehr auch jener — die Unvergleichbarkeit des bewussten Lebens und der mechanischen Bewegung. Und er findet eine „Erklärung“, die an Einer Stelle einen so ungeheuerlichen Sprung macht, höchst ungenügend. Weiteres erwartend, beruhigt er sich vorläufig bei der thatsächlichen Discrepanz und versucht über dass Maass

[1]) Vgl. Du Bois-Reymond, Untersuchungen über thierische Electricität I (1848), S. XLII.
[2]) Vgl. o. S. 107 Anm. 1.
[3]) Über die Grenzen des Naturerkennens 1872, S. 16 ff.
[4]) Vgl. o. S. 122 f.

der Abhängigkeit der Einen von der andern Seite Einsicht zu gewinnen.

Neuerlich hat derselbe Autor auch die „Freiheit“ mit der materialistisch-mechanischen Naturerklärung in Vergleich gebracht [1]). Im Mechanismus, bemerkt er richtig, sei kein Platz für Willensfreiheit; derselbe müsse also die letztere mit sammt dem „subjectiven Freiheitsgefühl“ für Täuschung erklären. Gewiss muss er das, wenn er dogmatisch wird. Er wird aber dadurch auch gefährlich und überschreitet seiner Herkunft völlig uneingedenk seine Befugnisse. Vom positivistischen Standpunkt aus kann man es nur billigen, dass unser Physiolog so weit nicht vorschreitet [2]). Wie viel regulative Bedeutung man den materialistischen Principien und Axiomen für „die Naturwissenschaft“ auch zugestehen mag: wollten sie schon jetzt das Bewusstsein, welches wir haben, innerhalb gewisser Grenzen zu „können“, was wir „wollen“, und mit unserer Lebensführung einen Einfluss auf den Lauf der Dinge auszuüben, für „Täuschung“ erklären, so müssten wir gegen solchen Übergriff einer Hypothese und Maxime allen Ernstes Protest erheben.

Das Allerrealste ist und bleibt für jeden Einzelnen die festgegründete, selbstevidente Thatsächlichkeit des in jedem Moment im Bewusstsein Gegenwärtigen: im reifen Leben gewiss jederzeit ein kaum noch auflösliches Geflecht von reinen Thatsachen und associativen sowie appercipirenden (ergänzenden und erklärenden) Erinnerungen, Phantasien und Kategorien [3]): Alles in den theils gegebenen, theils gedachten Fundamentalgegensatz von Ich und Nicht-Ich eingespannt.

Diese Realität, so unantastbar und grundlegend sie für jeden ist, tritt im Lebens- und Denkverkehr an Bedeutung hinter diejenige zurück, welche die gemeinsame Arbeit Aller aus jeweiligen Warnehmungsfragmenten in annähernder, jeden-

[1]) Monatsberichte der Berl. Acad., Dec. 1880; Deutsche Rundschau, VII, Heft 12.
[2]) Vgl. D. Rundschau a. a. O., S. 369.
[3]) Über Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit der Kategorien ist hier nichts präjudicirt. Für uns sind sie natürlich aus Thatsachen und Bedürfnissen hervorgewachsene Entwickelungsproducte.

falls zureichender Congruenz herauspräparirt und zu dem einheitlichen Schauplatz aller Thätigkeit vervollständigt und abrundet. Dieses gemeinschaftliche Nicht-Ich überragt im socialen Verkehr begreiflicherweise an Interesse sogar die individuellen Ichs und ihr inneres Leben selbst. Aber „real" sind auch sie: für jeden davon so viel real, als er selbst erlebt und aus Zeichen an Andern erschliesst. Sobald die geistige Arbeit alle Materialien zu verwerthen sucht, muss natürlich jede wohl constatirte Thatsache auch dieses Gebiets in Betracht gezogen werden.

Diesen Inbegriff von Realität versuchen Metaphysiker, wie Positivisten zu „erklären". Doch ist die Erklärungsweise des Positivisten durchaus immanent, in bewusster Weise mit Vorstellungen operirend, die der Erfahrung verdankt sind, nicht sowohl Genealogie, als Analyse und Systematik oder Hierachie des Thatsächlichen. Er eruirt zunächst gesetzmässige Abhängigkeiten der Coexistenz und Succession und ordnet demnächst das jeweilig gegebene Einzelne und Concrete denselben unter. Er „erklärt" jede gegebene Situation in ihrer Totalität oder ausgewählte Stücke derselben, indem er sie aus vorhergehenden Zuständen an der Hand erkannter Gesetze ableitet. Er subsumirt Specialgesetze unter allgemeinere, er legt complexe Regelmässigkeiten in die elementaren Constituentien auseinander. Und Anderes dergleichen. Überall bemüht, Zusammenhang zu stiften, nirgends erwartend, zu etwas Anderem zu gelangen, als was in dem Warnehmbaren offen oder implicite enthalten liegt Auch er bedient sich dabei des oben berührten Substanzschema's. Er würde vielleicht sogar sein Erklärungsbedürfniss am vollkommensten befriedigt finden, wenn es ihm gelänge, alle physischen und psychischen Thatsachen auf die einfachste und übereinstimmendste Weise in gesetzmässige und mathematisch tractirbare Wirkungsweisen von wohl classificirten Substanzen aufzulösen [1]). Aber seine Substanzen sind ihm keine transcendenten. Und er erwartet nicht, mit seiner Erklärungsart, mit seinen Subsumtionen, Analysen und Deductionen

[1]) Vgl. J. St. Mill Logik III, 4. 1. (⁷ I, p. 353). Sigwart a. a. O. S. 6. 20 ff.

die starre Thatsächlichkeit in absolute Verständlichkeit aufzulösen oder gar das dualistisch Gegebene „monistisch" zu überwinden. Er kann bei Ansetzung der Substanzen der Bequemlichkeit wegen vom Bewusstsein abstrahiren; er kann (und muss), um die gesetzmässigen Abhängigkeiten herauszubringen, wie zu andern Hilfsvorstellungen, so zu der eines generalisirten Bewusstseins, eines Bewusstseins überhaupt [1]) greifen: aber es fällt ihm nicht ein, aus dem Kreis des Bewusstseins völlig heraustreten und zusehen zu wollen, ob und wie unbewusste Dinge an sich „sein" oder Bewusstsein, Empfindungen und Gefühle machen mögen. Zwar sieht und hört er immerzu von an sich Seiendem schreiben und reden: aber schlechterdings unfähig auszudenken, wie etwas sich als „seiend" etabliren möchte, ohne in einem Bewusstsein zu stehen oder zu schweben, kommen ihm diese Ansichrealitäten ähnlich vor wie Kant einst die Geistererscheinungen [2]) — als innere Widersprüche: Geister können als solche nicht sinnlich erscheinen; und für ein „An sich" passt keiner unserer von unserm Leben und Vorstellen abgezogenen Seinsbegriffe.

Der überzeugte Metaphysiker wird gegen diese Position sofort mit dem Einwand bei der Hand sein, dass, wenn als absolut sichere Realität nur der jeweilige Bewusstseinszustand und -Inhalt gelte, und als wissenschaftlich brauchbare „Realität" nur zugelassen werde, was auf Grund wirklicher Warnehmungen und adaequater Erinnerungen nach bewährten Methoden für unerfahrene Zeiten und Räume in Beziehung auf individuelles Bewusstsein oder Bewusstsein überhaupt erschlossen werde, alles andere aber nur Vorstellung, Fiction oder Glaubensobject sei, dann auch die Realität der Bewusstseine ausser dem meinigen zu einer Sache der blossen Vorstellung oder des Glaubens herabsinke: was dann wieder der blanke Solipsismus oder wohl gar noch etwas Schlimmeres wäre.

Es würde möglich sein, solchen Einwand als einen bloss

[1]) Vgl. o. S. 47.
[2]) Vgl. W. W. VII, 59 ff.

terminologischen einfach abzuschieben: es ist ja schliesslich gleich, wie man Etwas benennt, wenn nur die zu Grunde gelegten Gedanken den Thatsachen entsprechen. Aber hier wie in ähnlichen Fällen zieht das Wort die an anderer Stelle aufgesogenen abschätzigen Associationen störend herbei. Da gilt es den Sachverhalt noch einmal auseinanderzulegen und auf Grund bestehender Üsancen eine angemessene Namengebung zu begründen.

So viel Reden man auch über Solipsismus halten mag: Thatsache ist doch, dass wir aus unserm Bewusstsein jeder aus dem seinigen nicht herauskönnen, dass alle unsere Versetzungen in fremde Sphären nur sympathische Affectionen und Projectionen des eigenen Bewusstseins sind [1]), dass alle Ansätze fremder Ichs nur auf Analogieschlüssen beruhen, dass die Erweiterung und Reduction alles unmittelbar Wargenommenen auf ein Bewusstsein überhaupt in und an dem eigenen Bewusstsein sich vollzieht, und dass auch Dinge an sich von uns nicht blank geschaut, sondern nur als Bewusstseinsobjecte gedacht werden können.

Das Alles braucht aber unsere Realitätsansätze nicht zu beeinträchtigen.

In allen Fragen dieser Art spielt so Etwas wie der aristotelische Unterschied zwischen φύσει und πρὸς ἡμᾶς. Für uns ist das in jedem Moment Gegebene das Erste und Realste. Aber es ist gar nicht zu umgehen, wie es auch in hohem Grade natürlich und zweckmässig ist, dass unter dem Wechsel der Momente dasjenige, womit wir sie und ihre Inhalte fortwährend in Zusammenhang und wovon wir sie abhängig denken müssen, gleichsam als das von Natur Frühere, von Natur Reale eine höhere Dignität bei uns davonträgt [2]), bis wir wohl gar in einer Vergesslichkeit, die der Positivist nicht

[1]) Von deren Leichtigkeit und Lebendigkeit man vielleicht nirgends besser sich überzeugt, als wo wir in pietätsvoller Erinnerung die Gräber unserer Lieben schmücken, ganz von dem — irrationellen — Gefühl durchdrungen, als ob wir den Gestorbenen selbst damit eine Freude bereiteten.

[2]) Z. B. alle die Substanzen und Processe, die wir ansetzen müssen, um unsere individuellen Warnehmungen und Vorstellungen gesetzmässig in die objective Zeit einzuordnen.

mitmacht aber nur allzu begreiflich findet, die für uns letzten Realitäten, von denen alles Übrige abhängt, mit einem absoluten Charakter bekleiden, der sogar die Beziehung auf das Bewusstsein abstreift, das sie gebar [1]). Das jeweilig Gegebene ist nun immer noch das Gewisseste; aber das Absolute ist um seiner Stellung in der Systematik unserer Gedanken willen das „Realste“: obwohl phänomenologisch die letzte Ausgeburt des immer wieder an dem Gegebenen sich anspinnenden Denkens. Und der Inhalt der einzelnen Lebemomente ist uns nun der letzte Ausläufer am Stammbaum des Seienden.

Der Antipositivist meint, mit dem Vorwurf, als müssten wir auch die fremden Bewusstseine zu den Unsicherheiten blossen Glaubens [2]) herabsetzen, am unbequemsten zu fallen. Indessen — bloss terminologisch angesehen — würden wir nicht einmal gegen denjenigen streiten, der die Ergänzungen, welche wir jederzeit aus Erinnerung und nach Analogie dem hic et nunc Gegebenen hinzufügen, um einen bleibenden Inbegriff möglicher Warnehmungen als objectives Correlat unseres psychischen Lebens zusammenzusetzen, als Objecte des „Glaubens“ praedicirte. Factisch werden diese Complemente von Wissenschaft und Leben, von uns wie von Allen zu den fundamentalen „Thatsachen“ [3]) gerechnet, über welche alle Arten von Erklärung sich ergehen und auferbauen. Und was die fremden Bewusstseine anbetrifft, mögen sie über, unter oder gleichwerthig mit uns gedacht werden, so ist es ja wohl auch für den Gegner sicher, dass wir von ihnen nur den sympathischen Reflex besitzen, dass wir sie — natürlich

[1]) Nirgends tritt, so viel ich mich erinnere, diese Conception so rein heraus, wie bei Spinoza, der deshalb auch immer wieder das Lob der Absolutisten erntet (vgl. z. B. Schelling, W. W. I [10] 211). Am instructivsten ist wohl De int. em. 99: Quoad ordinem et *ut omnes nostrae perceptiones ordinentur et uniantur, requiritur* uti quam primum fieri potest .... inquiramus, an detur quoddam ens et simul quale, quod sit omnium rerum causa .... tum mens nostra ... quam maxime referet *naturam*. ... Er fand dieses summum ens bekanntlich in dem ens absolute infinitum et sine quo nihil esse neque concipi potest (Eth. IV. 28).

[2]) Vgl. o. S. 45.

[3]) Vgl. Kant Kr. der Ukr. (IV, 375); o. S. 135 f.

— niemals selbst sind oder sie haben, dass wir nur auf Grund des Harmonisirungs- und Abrundungsbedürfnisses unsers Geistes nach Analogie und aus Zeichen [1]) auf sie schliessen; ferner, dass wir die Grenzen, innerhalb welcher wir solche dem Eigenleben mehr oder weniger ähnliche Ichs ansetzen wollen, nur sehr fliessend vor uns sehen. Wenn nun auf Grund eines derartigen Sachverhalts für diese von uns vorgestellten Duplicate von uns selbst im Gegensatz zu dem unmittelbar Selbsterlebten nur die Gewähr des Glaubens zugelassen werden soll, so wäre das Wort an sich, falls es nur den nicht absolut sondern nur *ex hypothesi* verbindlichen Ursprung des Ansatzes markiren soll, gar nicht schreckhaft für uns. Factisch benutzen wir die aus den Mittheilungen der vorausgesetzten Subjecte unsererseits genommenen Vorstellungen, wie wir an ihrer Statt wargenommen haben würden, ebenso sicher, wie unsere Erinnerungen zur Constituirung sogar dessen, was für uns wie für jeden die grundlegende „Realität“ ist, deren handgreifliche und geistige Bearbeitung den Inhalt unsers praktischen und theoretischen Lebens ausmacht. Und es ist daher doch vielleicht — selbst abgesehen von dem dialektisch-rhetorischen Missbrauch, den das Wort Glaube („blosser“ Glaube) zulässt — angesichts der unvergleichlichen Verflechtung dieser Realitäts-Vorstellung mit unserer gesammten Existenz gerathener, die Sphäre des theoretischen „Glaubens“ [2]) erst da beginnen zu lassen, wo wir zur wissenschaftlichen Erklärung Hypothesen oder Fictionen machen von Etwas, was in die Warnehmung Niemandes fallen kann, mit dem wir in Denkverkehr stehen. —

Es ist begreiflich, dass bei der Buntheit der Bedeutungen, welche die Wörter Realität, Existenz, Wirklichkeit u. ä. annehmen können, je nachdem wir von dem Jetzt oder Immer,

[1]) Dabei vor Allem diejenigen Veränderungen innerhalb des objectiv Empirischen benutzend, welche uns auf Grund der eigenen Selbstthätigkeit und ihrer constanten Associationen die sicheren Spuren jener eigenartigen, unersetzlichen Ursächlichkeit an sich zu tragen scheinen, die wir auf ein Ich, sein Gefühl und sein Wollen zurückführen.

[2]) Im Gegensatz zum praktischen auf moralisch-religiöser Grundlage: was uns hier nicht beschäftigt. Vgl. Kants Stellung, S. 61 ff.

von dem individuellen oder dem Bewusstsein überhaupt, von physischen oder psychischen Thatsachen, von Thatsachen oder Glaubensobjecten, von Hypothesen oder Fictionen sprechen, unsere Existenzialsätze einen überaus schillernden Charakter tragen. Es ist zu empfehlen, die verschiedenen Sphären auseinanderzuhalten und ihre Wurzeln bloss zu legen. Es ist ein Anderes, wenn wir sagen: unsere Vorstellungen sind; jede unserer Vorstellungen und selbst die willkürlichsten, phantastischsten, fictivsten sind als solche von unmittelbarer, psychologischer Realität: sie gehören als solche in den von der Zeit getragenen Inbegriff empirischer Realität im Allgemeinen; aber für den Metaphysiker sind sie nur das äusserste Derivatum in der Manifestation des Seins an sich. Es „sind“ in anderem Sinne alle diejenigen Dinge, Attribute und Accidenzen, Eigenschaften, Vorgänge und Beziehungen, welche von mir oder mir wesensgleich constituirt gedachten Subjecten in Raum und Zeit wirklich wargenommen werden oder nach allgemeinen, wohl verbürgten Gesetzen des Zusammenhangs der sinnlichen Welt als warnehmbar angenommen werden müssen. Sie sind in jedem actuellen Warnehmungsmoment von objectiv-psychologischer Realität; zugleich aber mutatis mutandis Bestandtheile der sinnlich-objectiven Welt. Sie sind als solche so, wie sie einer (übrigens nicht für alle Denkzwecke in gleicher Weise festgehaltenen) normativen Warnehmung als Sinnesobject erscheinen würden. Die aller perspectivischen Modificationen entkleideten Gesichtsobjecte und ihre copernicanischen Beziehungen sind so, wie sie für ein Bewusstsein überhaupt gedacht werden müssen, das alle Sinnesobjecte in denjenigen immanenten gesetzmässigen Zusammenhang knüpft, von dem jede Einzelwarnehmung nach Gesetzen abhängig gemacht werden kann. Die Atome, Molekule und ihre Bewegungen „sind“: soweit die Warnehmungswelt und die an ihr arbeitenden Erklärungen und Analysen sie fordern: gerade so sind sie auch. Das Absolute, Gott ist und ist so, weil und wie kosmologische, teleologische, (und moralische, religiöse) Erwägungen und Ergänzungsbedürfnisse ihn ansetzen. U. s. w.

Es ist nach allem Gesagten sogar nicht wunderbar, wenn sich unsere Existenzialsätze zum Theil um Objecte drehen, die principiell und selbstverständlich als fictiv gedacht werden müssen, sich um sie drehen, ohne doch darum allen Sinn zu verlieren. Man sagt mit Recht, dass die Zahlenreihe, die Zeit, der Raum u. s. w. unendlich „seien", obwohl keine Unendlichkeit, so viel wir begreifen, actuell werden kann. Man kann sich darüber streiten, ob z. B. Hermes an den Schuhen Flügel hat oder wo die Flügel des Pegasus ansetzen; die mythologische Tradition entscheidet über solche Existenzialfragen. Märchen, Fabeln, Romane u. s. w. sprechen wie von Existentem; und wir glauben hinnehmend an die Existenz, die doch nie und nirgends war und ist. Und wenn man Kindern das zweite und dritte Mal das ihnen bekannte Märchen anders erzählt, so sagen sie — in kühnem oder naivem Gedankensprunge — dass es anders „gewesen sei": der eigenthümlichen Wurzeln dieses Seienden völlig uneingedenk.

Wenn man die verschiedenen Existenzsphären durcheinandermengt, wenn man vor Allem in ihrer Sphäre berechtigte Existenzialsätze im Sinne der allergeläufigsten Bedeutung, nämlich als Theilinhalt der von uns und uns wesensgleichen Wesen warnehmbaren Welt auffasst, wenn man z. B. in diesem Sinne sagt: Gott sei oder es gebe Gespenster, als ob dergleichen zu sehen oder zu tasten wäre, so verliert man sich in Träume von zum Theil culturgefährlichstem Charakter.

10. Der erkenntnisstheoretische Rationalismus. Erstens: der ausserkantische. A. Seine Principien.

Der positivistischen Theorie, welche alles dem sogenannten „Erkennen" gewidmete Denken aus menschlichen, in den gegebenen Thatsachen angelegten Vorstellungen und von ihnen angeregten Motiven erwachsen lässt und vor Allem, was aus diesen Quellen an Postulaten, Anticipationen, Hypothesen, Regulativen und Glaubensansätzen hervorgeht, den festen Wall des Warnehmbaren als letztes entscheidendes Kriterium aufrichtet, und jeglichen Gedanken nach seinem Nutzen be-

werthet, stellt der Idealist die Berufung auf die ontologischen Denknothwendigkeiten der sogenannten Vernunft entgegen, es unwillig ablehnend, auch sie in mehr oder weniger subjectiven Bedürfnissen, blossen Thatsächlichkeiten und psychischen Entwickelungsgesetzen begründet sehen zu sollen. Nur so könne man zu einer wirklichen „Erkenntniss" des wahrhaft Seienden gelangen. Der Positivist „erkenne" eigentlich nicht, sondern erkläre und wisse, analysire und verknüpfe nur. Ihm sei bornirter Weise schon die Erscheinung das Sein, während man es an der Hand jener ontologischen Normen erst hinter dieser suchen müsse.

Und der Idealist bedarf dieser selbstgewissen Directiven und des sie garantirenden Vermögens, der Vernunft, nicht bloss, wenn es gilt, über das correlative, phänomenale, empirische Sein hinaus zu demjenigen zu gelangen, was wahrhaft, eigentlich, was an sich ist — oder wie Schelling sagte, „istet"; sondern er ist auch der Meinung, dass ohne sie, ohne „Principien a priori", überhaupt keine echte Wissenschaft, kein allgemein gültiges, kein absolut „nothwendiges" Urtheil, wohl gar nicht einmal „Erfahrung" zu gewinnen sei. Ohne eingreifende, autoritative Norm komme nichts weiter als ein theils psychomechanisch, theils willkürlich bestimmter Ablauf von subjectiven und „contingenten" Vorstellungs- und Urtheilsgebilden, aber keine objectiv gültige, nothwendige, allverbindlich, absolut fundamentirte Wahrheit zum Vorschein.

Die ersten Anfänge dieser — übrigens in ihren Motiven höchst verständlichen, ja geradezu sympathisch berührenden — Vorstellungsweise liegen unmittelbar hinter den sensualistischen Erkenntnissversuchen, unmittelbar hinter und neben Empedokles und Demokrit. Sie haben sich seitdem zu einem sehr tief verwurzelten und weitverzweigten Gebilde entwickelt, das zu ertödten und auszurotten unendlich schwer ist. Schon im ersten Bande [1]) sind einige Hauptrepräsentanten angeführt; es kann hier nur darauf ankommen, dem

[1]) Vgl. dort S. 55 ff., 88 ff, 126 ff., was über Parmenides, Platon und ihre Nachfolger gesagt ist. Und dazu Natorp, Forschungen, S. 22. 49. 166 ff. 175 f.

dort Gesagten die für Kritik und Abwehr durchschlagenden Ergänzungen hinzuzufügen.

In die Vertretung des erkenntnisstheoretischen Rationalismus ist durch Kants eigenthümliche Wendung ein so einschneidender Unterschied gekommen, dass es gerathen scheint, alles Vor- und Ausserkantische auf die Eine, Kant selbst aber und diejenigen Erkenntnisstheoretiker, die mehr oder weniger mit ihren Ansätzen sich unter seinem Einfluss und seiner Leitung befinden, auf die andere Seite zu stellen [1]. Dies Verfahren ist für uns um so angezeigter, als Vieles von dem, was Kant und seine Schüler an dem früheren Rationalismus auszusetzen finden, unserer eigenen Kritik zu erklecklicher Hülfe gereicht.

Eine weitere dispositive Erwägung geht aus dem Gegensatz von Principien und Anwendung hervor. Wir beginnen natürlich mit den ersteren; doch ist erst letztere im Stande, den Sinn und die Tragweite der Grundgedanken in's volle Licht zu setzen.

Indem wir nach diesen Vorbemerkungen in die geschichtliche Entwickelung der rationalistischen Principien, soweit sie ausser dem Kantschen Directions- und Machtbereich liegen, von Neuem eintreten, bevorzugen wir diesmal Aristoteles vor Platon.

Zwar gehört Aristoteles zu den schöpferischen Geistern allerersten Ranges nicht; er rangirt — philosophisch — nicht völlig gleichwerthig neben Platon und Kant. Aber über die erkenntnisstheoretische Nothwendigkeit der „Vernunft" macht er — wenn auch nur seines grossen Lehrers Gedanken sozusagen buch- oder kathedermässig formulirend — sehr instructive Bemerkungen [2]. Die schreckhaft desultorischen Ausläufer des Sensualismus und Relativismus in der athenischen Sophistik vor sich erblickend, suchte er, wie Sokrates und Platon vor ihm, im Interesse allgemeinverbindlicher Wahrheit einen Rettungsanker [3]. Sobald man, sagte er sich,

1) Vgl. o. S. 6 f.
2) Vgl. 1 Bd. S. 61 Anm.
3) Vgl. 1. Bd S. 84, Anm. 1.

den Denk- und Erkenntnissact als ein Erzeugniss bloss animalischer Kräfte und Processe fasst, sobald man ihn von nachweislich mit dem Wechsel der Relationen, Medien und Organe sich wandelnden, körperlich vermittelten, leidentlichen Warnehmungen und den aus ihrer Apprehension nach psychologischen Reproductions- und Associationsgesetzen blindlings resultirenden Vorstellungsabläufen abhängig macht, so kann nichts weiter zum Vorschein kommen, als subjectives, individuelles, schwankendes, vergängliches „Meinen", das dem Unterschiede zwischen Irrthum und Wahrheit keine Anwendung gestattet [1]. Es muss also — so postulirte (würden wir sagen) [2] der Philosoph — ein „Princip" [3]) geben, das alle die Eigenschaften, an welchen das sensualistische Wahrheitsstreben gescheitert war und seiner Meinung nach scheitern musste, nicht an sich trägt. Es durfte nicht, von Begriffs und Gegensatzes wegen durfte es nicht passiv, körperlich vermittelt, von animalisch-psychologischen Naturgesetzen abhängig, vergänglich: es musste absolut, activ, immateriell, rein, selbstherrlich, ewig, unfehlbar sein. Genau so beschaffen war ihm die der bloss animalischen Seelenbewegung als ein „Heterogenes" gegenüberstehende „Vernunft", der *νοῦς* [4]. Mit dieser Theorie hing auf das Engste zusammen die Ansicht von dem Object der Erkenntniss. Es ist nach unserm platonisirenden Theoretiker ein ewiges, unveränderliches System von in die Dinge eingebetteten, auf einander bezogenen Begriffswesenheiten: von den materiellen, concreten Dingen, wie von den warnehmbaren Qualitäten derselben unterschieden [5]; dasselbe liegt gleicher Weise der Potenz nach in der Vernunft des neugebornen Menschen; es kommt wissenschaftlich

1) Vgl. Met. Γ 1009 ^{a}29 ff., de an. 404 ^{a}27 ff., 407 ^{a}19 ff., 427^a 21 ff.
2) Vgl. 1. Bd. S, 89. 126.
3) Vgl. o. S. 127.
4) *ἀπαθής, ἀμιγής* (de an. 408^b 25; 29; 429^a 15; 18 ff.; ^{b}23); nicht animalisch (404^b 6; 414^b 18; 427 ^{b}7 f.); *ψυχῆς γένος ἕτερον* (408^b 26); *θειότερόν τι* (408^b 29); *χωριστός* (429 ^{b}5); *νοῆσαι ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται* (417^b 24; vgl. 427^b 17 f.); unvergänglich (408^b 19; 413 ^{b}27); *τῶν ἀεὶ ἀληθευόντων* (428^a 17; vgl. Met. 1051^b 15).
5) Vgl. Met. E 1, 1025 ^{b}31; de an. 429 ^{b}10: *ἄλλο ἐστὶ . . . ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι.*

nur darauf an, es aus den Warnehmungsthatsachen herauszulösen, und in's Bewusstsein zu heben; man hat die Constitution der Begriffe in Definitionen festzulegen und die ihnen zukommenden Prädikate an der Hand von selbstevidenten Axiomen aus ihnen zu deduciren, um die der objectiven Wirklichkeit congruente oder vielmehr identische Wahrheit zur Actualität zu bringen [1]). Nebenbei wurde den Warnehmungsdingen (unter dem Monde) eine aus dem Widerstreben der „Materie" resultirende Unregelmässigkeit, und „Zufälligkeit" nachgesagt.

Wir haben inzwischen Gründe genug gefunden, die Natur und die „Materie" als durch und durch gesetzmässig wirkend anzusetzen. Die von Platons Ideenlehre [2]) und dem Muster der Mathematik abhängige Zeichnung der wissenschaftlichen Aufgabe als blosser Actualisirung der in den Dingen verwirklichten und in der Vernunft latent liegenden, ewigen Begriffssystematik kommt uns angesichts unserer modernen Bemühungen, Thatsachen festzulegen und die Gesetze der Succession zu begreifen, fremdartig und dürftig vor [3]). Wir finden ferner unsre „Begriffe" durchweg von den bei unsern Vergleichen, Abstractionen und Classificationen sich bethätigenden praktischen und theoretischen Interessen abhängig und mit diesen sich wandelnd. Wir greifen je nach Befund aus dem Überreichthum thatsächlicher Möglichkeiten die jeweilig passenden Gesichtspunkte heraus. Die constitutiven Merkmale unserer Begriffe wechseln von Fall zu Fall. Wir leugnen nicht, dass man aus Definitionen an der Hand von Axiomen deduciren könne; aber unsere Wissenschaft hat mehr zu thun als dies. Wir verhalten uns auf Grund geläuterter psychologischer Einsicht ablehnend gegen eine Theorie, welche dem Menschen von vornherein so complicirte

---

1) . . . . ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ (de an. 417b 23); εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν . . . . οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη (429a 27); δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ (b30 f.); τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι (430a 19 f.); ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως (431b 22 f.).

2) Vgl. 1. Bd. S. 245, Anm. 6.

3) Vgl. Lotze, Metaph S. 81. 87. 153. 281 ff. 298 f. 339. 375.

Vermögen wie das der Begriffsgewinnung und der Deduction beilegt. Die Vernunft ist uns in jeder ihrer vielgestaltigen Formen ein von vielen Elementarkräften und günstigen Gelegenheiten abhängiges, höchst feines Entwickelungsproduct. Der aristotelische Gegensatz von Möglichkeit und Verwirklichung scheint uns eine zu leere Schematik und zu bequeme Abbreviatur für eine Reihe zwar verwandter, aber doch sehr verschiedenen Causal- und Entwickelungsgesetzen unterfallender Übergänge. Gewiss liegen unsre Begriffe in den Dingen; aber neben denen, die wir brauchen, unzählbare andere. Und die „Stabilität" der Art-Realen ist angesichts der Variabilität der Lebewesen wenigstens auf Einem Gebiete völlig in die Brüche gegangen. Gewiss hat der menschliche Geist die Möglichkeit, zu wissenschaftlicher Thätigkeit sich zu entwickeln, aber nur an der Hand der Sprache und der Erziehung. Und wenn er in ein fertiges System von Begriffen hineinwächst, so ist es nicht dasjenige, welches die Dinge, sondern welches seine Lehrer ihm präsentiren, und die Sprache, die für uns dichtet und denkt. Gewiss scheidet uns jetzt von den Thieren eine unübersteigliche Kluft: aber sie wäre gewiss so klaffend nicht, wenn die Thiere „Sprache" hätten und mit ihr alle die Mittel, die Errungenschaften der Vergangenheit auf Jahrtausende zu fixiren und fortzupflanzen. So, wie es jetzt liegt, profitiren sie fast nur von dem mageren und precären Zuwuchs, der ihnen durch die Vererbung wird. Gewiss sind unsere Warnehmungen relativ; aber wir sagten schon, wie die Grenzen und Gesetzlichkeiten dieser Relativität es hinlänglich gestatten, aus ihnen gleichwohl Eine für Alle mehr oder weniger identische Natur als das einheitliche Operationsfeld aller intellektuellen und praktischen Bestrebungen der Denkgesellschaft herauszupräpariren. Und wenn wir versuchen, sie nach Zusammenhängen der Ähnlichkeit und Gesetzlichkeit zu ordnen, so geschieht das zwar, wie Alles, was wir vorstellen und denken, nach psychologischen Gesetzen: aber wir bedürfen gleichwohl keiner besonderen Norm ausser der, welche neben den selbstevidenten Axiomen der formalen Logik erstens in der Congruenz unserer Classificationen und Erklärungen mit den Thatsachen und zweitens in der Befrie-

digung unserer Bedürfnisse liegt. Erstere, die Thatsachen, sind factisch für alle Zusammenstrebenden so gut wie identisch, und gelten idealiter durchaus so: das „Objective" ist völlig einsinnig determinirt; und dass letztere innerhalb der competenten Vertreter der Wissenschaft nicht bloss sondern auch im Kreise der sie hörenden und benutzenden Laien immer übereinstimmender geworden sind: dafür hat die überall nach Gleichgewichtszuständen strebende Culturgeschichte reichlich gesorgt, So können wir zwar das Phänomen, dass es für uns alle dieselbige Welt ist, auf die unsre Erklärungen und Handlungen zielen, als ein imposant verwunderliches anstaunen: aber wir können nun, wo wir sie aus relativen Warnehmungen in ihrer Gesetzlichkeit herausgewickelt haben, Wissenschaftsideale, die uns von ewigen Begriffssystemen sprechen, die wir zu erhaschen hätten und die schon implicite in uns lägen, als völlig antiquirt bei Seite werfen zu Liebe einer Betrachtungsweise, welche die gesetzmässigen Abhängigkeiten der thatsächlichen Coexistenz und Succession, sowohl innerhalb der Allen gemeinschaftlichen Natur, wie zwischen ihr und den individuellen Warnehmungen und Vorstellungen, wie innerhalb der letzteren selbst, herauszustellen sucht, um an der Hand solcher aus vorhandenen oder gewesenen Constellationen das jeweilig Gegebene als nothwendig herzuleiten und das Zukünftige vorherzusehen. —

Wir stehen hier davon ab, des Näheren nachzuweisen und zu entwickeln, wie aus der aristotelischen Lehre einerseits der scholastische Realismus mit der Voraussetzung in den Dingen enthaltener, im Fluss des Werdens unveränderlich bleibender Artbegriffe, essentiae, naturae, formae substantiales, quidditates u. s. w., andererseits der eng damit verknüpfte, aber doch erst in moderner Zeit voller entfaltete Conceptualismus [1]), wonach der Geist mit abstracten, für

[1]) Vgl. J. St. Mill, Examination [4] p. 382: Realism being no longer extant nor likely to be revived the contest at present is between Nominalism and *Conceptualism*. Als ein Hauptvertreter des letzteren wird von Mill mit Recht der Empirist Locke genannt. Seine Lehre, dass gerade im Besitz der (allgemeinen und abstracten) Begriffe der spezifische Unterschied von Mensch und Thier bestehe (Essay, II, 11. 10 f.), hat seitdem unzähligen Fach- und Popular-

sich bestehenden Begriffen operirt, sowie die ciceronianisch-cartesianische Theorie von den Ideae innatae [1]), wie endlich

philosophen als classisches Zeugniss gedient. Vgl. z. B. M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Spr. d. Ü. [2] I, 12 f.

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 63 f. 147. Ich hebe neben den dort genannten noch zwei Philosophen als bedeutsam heraus nämlich Melanchthon und Herbert von Cherbury. Nach dem Ersteren gibt es ausser den Erkenntnissquellen des Positivisten, der Erfahrung und Logik, und ausser der „patefactio divina" (die der Theolog braucht) noch eine 4. „norma certitudinis" (Dial., Corp. Reff. XIII, 150), eben die angebornen Ideen; zu ihnen gehören selbstverständliche (analytische) Sätze, wie, dass das Ganze grösser sei als der Theil, und Begriffe, bis zu so complicirten und abgeleiteten, wie Gott, empor (mens aeterna, sapiens, verax, justa, casta, benefica, conditrix mundi, servans rerum ordinem et puniens scelera). Der Zweite stellt (De veritate, 1633 p. 44 ff.) die Kriteria zusammen, an denen man die instinctiven notitiae (wie circa causam, medium et finem rerum, bonum, malum, pulchrum etc.; ferner die Fundamentalartikel der natürlichen Religion, wie: *esse* supremum aliquod numen) erkennen mag. Sie sind (p. 60 ff.): 1) prioritas (instinctus enim naturalis prima, discursus ultima est facultatum); 2) independentia (quando ulterior notitia non datur quo regrediamur); 3) universalitas (gemeint ist der ciceronianische consensus gentium: „insanos si demas et mente captos"); 4) certitudo (ita authoritate eximia pollent, ut qui illas in dubium verterit ita totam rerum turbaret naturam, ut ipsum hominem quodammodo exueret; es sind principia, quae si intelligis, negare nequis); 5) necessitas (faciunt ad individui, speciei, generis et universi conservationem vgl. a a. O. p. 44, 57); 6) modus conformationis (nulla enim interposita mora conformantur).

Wir halten zu diesen Aufstellungen nur wenige Bemerkungen hier für nöthig. Analytische Sätze ergeben sich aus Definitionen nach Gesetzen der Logik: dazu bedarf es keiner besonderen Angeborenheiten ausser der, sich zu logischen Schlüssen entwickeln zu können: was freilich gewisse psychologische Voraussetzungen der Reproduction, Recognition, Capacität u. dgl., aber keine besonderen „Erkenntnisse" nöthig macht, da jede Schlussfolgerung Schritt für Schritt auf Selbstverständlichkeiten beruht oder sich in dieselben auflösen lässt. Begriff und Existenz Gottes, Ursache, Zweck haben die ganze Culturgeschichte hinter sich und können ohne die in ihr wirksam gewesenen Motive und den sprachlichen Bedeutungswandel nicht einmal verständlich gemacht werden. Gewiss gibt es vor der discursiven Thätigkeit des Verstandes „frühere" Fähigkeiten des Menschen: aber vor Empfindungen und Warnehmungen keine „Erkenntnisse". Sie sind das letzte, worauf alle Erkenntniss zurückgeht. Die Herbertsche universalitas, welche die schon von Locke (I, 3. 20.) verspotteten Ausnahmen nöthig macht, kann zeigen, wie deplacirt zum Theil der Spott des Rationalismus ist über die Unfähigkeit des Empirismus, „allgemeingültige" Urtheile zu gewinnen. Gewiss gibt es Sätze, die man nur zu hören braucht, um ihnen beizustimmen, die ohne Aufenthalt gebildet werden, die man nicht leug-

die Vorliebe, alle wissenschaftlichen Fragen deductiv zu behandeln, und die Voraussetzung, dass es möglich sei, in der Philosophie aus Begriffen ebenso neue Wahrheiten zu gewinnen, wie in der Mathematik [1]), zu verschiedenen Zeiten und durch verschiedene hier gleichgültige Vermittelungen hindurch hervorgegangen sind. Uns interessirt für unsere Zwecke vor Allem die Nachwirkung des Schul-Rationalismus, welche aus gleicher Weise antiken wie modernen (insonderheit cartesianischen und spinozistischen) Quellen zu dem Leibniz-Wolff'schen Dogmatismus zusammengeflossen ist, der für Kant Jahre lang das Fahrwasser seines Philosophirens war, bis die Hume'sche Skepsis ihn wissenschaftsbesorgt zu der ganz originellen Neuformirung leitete, die wir später besprechen werden.

Schon im 1. Bande [2]) theilten wir die berühmten Leibnizschen Apophthegmata über die angeborenen, nothwendigen, ewigen oder Vernunftwahrheiten, so wie einige Begriffe mit, aus denen sie angeblich bestehen sollten. Sie sind auch nach diesem Philosophen der spezifische Vorzug des Menschen vor den Thieren [3]).

Sieht man näher zu, so wird vorausgesetzt, dass Vernunftwahrheiten syllogistisch demonstrirbare Sätze sind, die, wie der Autor selbst bemerkt, letzter Instanz sich in scharf abgegrenzte Begriffe, Definitionen und identische Urtheile (Axiome) auflösen lassen [4]). Der Philosoph versucht selbst und regt

nen kann u. s. w.; aber wir nehmen für dieselben nicht angeborene Erkenntnisse, sondern neben zufälligen Denkgewohnheiten die Evidenz der (reinen) Anschauung oder Logik in Anspruch. Gewiss gibt es Sätze von einer Auctorität, die so weit reicht, als die Natur der Dinge und des Menschen; aber sie sind auch durch diese gerade begründet genug. Gewiss sind gewisse Maximen zur Erhaltung des Individuums wie der Gattung (wenn auch nicht gerade des Universums) nöthig: aber sie entstehen auch aus dieser Rücksicht.

[1]) Vgl. 1. Bd., S. 109 ff.

[2]) S. 66 f. 126.

[3]) Vgl. Nouv. Ess. a. a. O. 196[a], 237, 296[a], Monadol. § 26 ff., Principes de la nat. et de la grace § 5, De an. brut. § 15.

[4]) De sc. univ., a. a. O. 83[b]: .... in veritatibus necessariis demonstratio sive reductio ad veritates identicas locum habet. Ep. ad Jo. Bernoulli (1696), a. a. O. 81 Anm.: ... Ita vides, quomodo omnium demonstrationum a priori

des Weiteren an, die Vernunftwahrheiten, insonderheit auch die traditionellen Axiome, auf grundlegende Definitionen und identische Sätze zurückzuführen [1]). — —

Gesetzt nun selbst diese Systematik wäre ganz vollendet, welche „Erkenntniss" hätten wir damit? und welche Gewissheit käme ihr zu?

Identische Sätze sind, wie Jeder zugeben muss und Leibniz noch besonders hervorhebt, selbstevident. Sie sind die nothwendige Grundlage alles Beweisens. Sie erfordern, um überhaupt formirt zu werden, wie jedes Urtheil, die psychologische Fähigkeit des Zusammenhalts verschiedener, durch die Zeit getrennter Momente. Aber sachlich, sozusagen logisch, sind sie das Prototyp aller Selbstverständlichkeit. Und zugleich völlig leer, ohne Zuwuchs an Erkenntniss: wie Leibniz selbst sehr gut weiss [2]). Sie haben ihren Werth nicht in der Bereicherung, sondern in der Sicherung der Widerspruchslosigkeit unserer Gedanken. Wir würden daher durch die an ihrer Hand entwickelten Analysen, De- und Reductionen auch nur die erschöpfendere Entfaltung und die logische Beziehung unserer — ex hypothesi — angeborenen Begriffe klar gelegt erhalten. Was würden wir aber damit von „Erkenntniss" haben?

Leibniz bemerkt, dass zwar jede „mögliche" Welt, um überhaupt möglich zu sein, also auch die wirkliche, in diesem

duo sint principia ultima, definitiones et propositiones identicae ... Nouv. Ess. IV, 8. 4, a. a. O. 371[a]: ... les vérités de la pure raison, qui ne nous peuvent jamais faire aller au delà de ce qui est dans nos idées distinctes. 8. 12, a. a. O. 372[b]: ... les significations des termes, c'est à dire les définitions, jointes aux axiomes identiques, expriment les principes de toutes les démonstrations. Monadol. § 33 ff.: .... on en peut trouver la raison par l'analyse ..... jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives ..... qui ne sauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi; et ce sont les énonciations identiques, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

[1]) Nouv. Ess. IV, 7. 1; a. a. O. 360[a]: ... il y a longtems que j'ai dit publiquement et en particulier, qu'il seroit important de démontrer tous nos axiomes secondaires .... en les réduisant aux axiomes primitifs .... qui sont ce que j'appellois ..... les identiques. Vgl. p. 81, Anm.

[2]) Nouv. Ess. IV, 2. 1, a. a. O. 338[b]: ... elles ne font que répéter la même chose sans nous rien apprendre.

Schema oder Rahmen der Rationalität sich darstellen müsse: aber es sei damit doch nur eine hypothetische Nothwendigkeit und eine ideale Welt verzeichnet [1]). Logik und Arithmetik, blosse Inbegriffe von primitiven und derivirten Vernunftwahrheiten über Begriffe überhaupt oder nothwendige Begriffe, müssen als solche allerdings auf jedes Sein Anwendung finden und Geltung haben.

Um für die nothwendigen Wahrheiten ausser den bloss formalen Beziehungen der Logik über Begriffe überhaupt noch irgend einen materialen Gehalt zu gewinnen, werden einige Begriffe selbst als nothwendige bezeichnet. Unter ihnen finden wir ausser der von der Arithmetik vorausgesetzten Zahl auch den Raum und die Zeit [2]). Die Zeit wird definirt als die Ordnung der Successionen, der Raum als die Ordnung der Coexistenzen. [3]). Unter Raum ist der euklideische verstanden, wie er durch die Axiome von den sich schneidenden geraden Linien und den Parallelen charakterisirt ist [4]).

Man sieht, was diese Aufstellungen in sich schliessen: Sie sagen nicht bloss, dass alles Sein zählbar, in Vielheiten zerlegbar sein, in Successionen sich entwickeln müsse — was die Eleaten aus Gründen der „Vernunft“ für das „wahre Sein“ bestritten [5]) —; nicht bloss ferner, dass alle Succession in der Zeit verlaufe, was wir selbstverständlich finden, aber doch nur in dem Sinne, dass die Zeitanschauung erst in dem die Successionsphasen vergleichenden Bewusstsein entsteht [6]): sondern auch dass alle Coexistenz, und zwar die

---

[1]) Nouv. Ess. IV, 11 13 (a. a. O. 379^{b}): . . . . elles sont toutes conditionelles et disent en effet: telle chose *posée*, telle autre chose est . . . III, 5. 2 f. (a. a. O. 309^{a}): . . . . le monde idéal, qu'on distingue du monde existant. L'existence réelle des Etres, qui ne sont point nécessaires, est un point de fait . . . .: mais la connoissance des possibilités et des nécessités (car nécessaire est, dont l'opposé n'est point possible) fait les sciences démonstratives.

[2]) Vgl. u. A. N. E., 196^{a}; 240^{b}; 241^{b}; 242^{b}; 276^{a}.

[3]) Z. B. Briefw. mit Clarke, a. a. O. 752 No. 4.

[4]) Vgl. N. E. IV, 12. 4 ff.; a. a. O. 381^{b} f.

[5]) Vgl. 1. Bd. S. 88; o. S. 77.

[6]) Vgl. Lotze, Metaph. S. 300.

wirkliche wie die mögliche, in unserm euklideischen Warnehmungsraum sein müsse [1]); was u. A. Kant und einige unsrer modernsten Nichteuklideer bestreiten würden; worin man aber sehr deutlich die Macht der aus unserer Erfahrung, aus den Thatsachen gezogenen Schemata erkennt. Ausführlicherer Kritik mich enthaltend, bemerke ich nur, dass unser Raum und die ihn erfüllende Materie nach Leibniz selbst nur eine Erscheinungsweise der Monaden ist: das hinter ihm steckende Reale sei nur une multitude [2]). Danach wäre denn die Arithmetik zwar eine Wissenschaft von absoluter, nicht bloss formaler sondern auch ontologischer Bedeutung, nicht aber die Wissenschaft vom Raum, die Geometrie. Die geometrischen Wahrheiten wären, leibnizisch geredet, toutes conditionelles und sagten nur: telle chose — der Raum — posée, telle autre chose est: die euklideischen Axiome und Lehrsätze. Wogegen wir unsererseits nichts zu erinnern finden.

In Beziehung auf die übrige Liste der angeborenen Ideen verdient ein leitender Gedanke Leibnizens besonders hervorgehoben zu werden, der, über Descartes fort von Platon [3]) sich herspinnend, auch bei Kant noch sichtbar nachwirkend, sich doch häufig der Aufmerksamkeit entzieht: ich meine die Vorstellung, dass das Angeborene vorzüglich in den verarbeitenden Functionen und Operationen des Bewusstseins zur Erscheinung komme. Bei Descartes tritt die Lehre meines Wissens am bestimmtesten in der 3. Meditation hervor: . . . que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme . . . . une chose, ou une vérité ou une pensée . . . je

---

[1]) Er wird in diesem Sinne immer mit der Zeit parallelisirt. z. B. N. E. II, 13. 17; a. a. O. 240^{b}: C'est un rapport, un ordre, non seulement entre les existans mais encore entre les possibles; 14. 26; a. a. O. 242^{b}: . . le temps et l'espace marquent des possibilités au delà de la supposition des existences . . . . regardent également le possible et l'existant.

[2]) 745^{b}: . . . . il n'y a que de monades dans la nature le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent; 751^{b} (No. 2): l'Espace réel absolu, idole de quelques Anglais modernes; 135^{b} la matière . . . . n'est autre chose originairement qu'une multitude. Vgl. aber Herbart, W. W. VI, 116.

[3]) Vgl. 1. Bd. S. 77, 232 f.

ne tiens point cela d'ailleurs que *de ma nature propre* [1]); also sind die Begriffe Ding, Wahrheit u. s. w. ursprünglich. Der Gedanke wächst bei Leibniz. Er rechnet daher ausser den im 1. Bd. S. 66 angeführten Begriffen und ausser Zahl, Zeit und Raum zu den „angeborenen" auch perception, plaisir, raisonnement [2]), kurz Alles, was von Unableitbarem wir nicht den „Sinnen" verdanken. Ja selbst die Angeborenheit von Begriffen, wie Sein, Realität, Substanz, wird damit begründet, dass wir selbst Realitäten, Substanzen sind. Wir sind uns eben selbst angeboren: nous sommes innés à nous mêmes [3]).

In derselben Richtung liegt später der fein zugespitzte Gedanke Kants, dass die reinen Verstandesbegriffe, wie possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa cum suis oppositis aut correlatis durch Aufmerksamkeit auf die „actiones" des Geistes aus den ihm eingepflanzten Gesetzen zu gewinnen seien [4]). Was denn aber auch bei diesem „kritischen" Philosophen die bedenkliche Frage hervorrief: „Woher kommt Vorstellungen, die auf unserer inneren Thätigkeit beruhen, die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden? und die Axiomata der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hülfe entlehnen" [5])? Allerdings: was helfen uns selbsterzeugte oder aus der Constitution unsers Geistes hervortretende Begriffe von Substanzialität, Causalität und Nothwendigkeit, wenn sie die Erfahrung nicht bewährt? Was helfen uns selbsteigene Gesetze des Anschauens und Denkens, wenn das fremde Material, das wir anzuschauen und zu denken haben, mit seinen Gesetzen ihnen widerstrebt und uns doch fortdauernd zur Accommodation nöthigt?

Greifen wir indessen nicht vor! Bleiben wir bei Leibniz, so sieht man ja wohl ohne besondere Erinnerung, dass die

[1]) Oeuvres ed. Simon p. 83.
[2]) Nouv. Ess. a. a. O. 196ª, 223ª.
[3]) Vgl. 1. Bd. S. 66, Anm. 7.
[4]) Dissertation vom Jahre 1770, § 8, W. W. I, 313.
[5]) Brief an M. Herz vom 21. Februar 1772, W. W. XI, 26.

aus der Selbstbeobachtung gewonnenen Begriffe unter dem Gesichtspunkt der Seelenhypothese zwar insoweit als angeboren gelten können, als sie nicht weiter ableitbare Functionen dieser Seele bezeichnen: ihnen darum aber eine ontologische Nothwendigkeit zu vindiciren, würde doch nur demjenigen möglich sein, der die anderswo bei dem Philosophen zutreffende Synonymie von angeboren und nothwendig sophistisch auszubeuten gedächte. In ganz anderem Sinne sind Lust und Schmerz uns angeboren, als die Zahl oder der Raum. Und auch letztere gelten nur: jene vom Zählbaren, dieser von unserm warnehmbaren Sein, wovon sie abstrahirt sind. Und warum sollen von inneren Thätigkeiten abgezogene Begriffe ursprünglicher und „nothwendiger" sein, als solche, die constante Charakteristica der Warnehmungsobjecte ausprägen. Warum sollen Substanz und Realität gerade nur aus der psychischen Sphäre gewinnbar sein? Man muss Cartesianer sein, um es zu glauben. Was macht endlich Begriffe überhaupt „nothwendig", als die thatsächliche Constanz in unserer Lebewelt? Die bloss logischen Beziehungsbegriffe der Identität und Diversität, des Allgemeinen und Besonderen scheinen von universaler Bedeutung zu sein: aber auch sie haben ihre Wurzel in unserm empirischen Dasein und setzen für ihre Anwendbarkeit Succession und Vielheit voraus. Selbst vom Identischen kann doch im brauchbarem Sinne nur unter Verschiedenheit der Zeitmomente, der Orte [1]) oder anderer (überhaupt oder hier) irrelevanter Accessorien die Rede sein.

Unter den Leibnizischen Angeborenheiten macht der Gottesbegriff noch eine eigene Bemerkung nöthig. Es kann nämlich gerade im Hinblick auf die Lehre, dass wir die angeborenen Begriffe aus unserer eigenen „Natur" nehmen, dass wir von Realität, Substanz u. s. w. nur wissen, weil wir selbst Realitäten, Substanzen u. s. w. sind, ein Zweifel darüber entstehen, inwiefern eine Idee uns angeboren sein könne, die, durch Absolutheit und Unendlichkeit ausgezeichnet,

[1]) Die verschiedenen Phasen der Argumentation mit eingeschlossen; vgl. 1. Bd. S. 161 Anm. 2.

über uns. die Endlichen und Abhängigen, unabsehbar hinausragt [1]. Leibniz erklärt ausdrücklich: L'idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'Être. L'origine de la notion de l'infini vient de la même source que celle des vérités nécessaires [2]. Aber wie ist das möglich? Leibniz: L'idée de l'absolu est antérieure *dans la nature des choses* à celle des bornes qu'on ajoute [3]. Wir wissen danach, scheint es, ursprünglich nicht bloss von dem, was wir sind, sondern auch von dem, was an begrifflichen, der dialektischen Systematik entsprechenden Voraussetzungen in dem, was wir sind, enthalten liegt. Wer will aber entscheiden, ob in der sogenannten „Natur der Dinge" das Unendliche oder das Endliche früher, ob letzteres mehr als Einschränkung jenes oder jenes mehr als Erweiterung dieses zu fassen sei. Gegenüber der Locke'schen Lehre [4], dass die Gottesidee wie alle unsere Ideale durch die Erweiterung über die Grenzen des thatsächlich Gegebenen hinaus entstehe, bemerkt unser Philosoph: Toutes ces idées et particulièrement celle de Dieu sont en nous *originairement* .... celle de l'infini surtout ne se forme point par une extension des idées finis [5]: was denn doch wohl eine unbegründete Behauptung ist. „Gott hat unserer Seele", heisst es an einer andern Stelle, „Charaktere eingedrückt, qui le marquent, quoiqu'elle ait besoin des facultés pour s'appercevoir de ces caracteres [6]: was, von Anderem abgesehen, die Wiederholung der müssigen Lehre des Aristoteles ist, dass der Geist der Möglichkeit nach die Begriffe schon habe, die er später actualisirt. Und wie mag derselbe Geist den „Begriff" des Endlichen, den seine eigene Natur ihm zuführen muss, und den des Unendlichen, welchen er fremder Einzeichnung verdankt, neben einander haben?

Die Actualisirung der Gottesidee ist übrigens für Leibniz — wie für uns — eine von der Geschichte der menschlichen

[1] Vgl. o. S. 143 f.
[2] Nouv. Ess., a. a. O. 244[b] f.
[3] Nouv. Ess., a. a. O. 242[b]; vgl. o. S. 140 f.
[4] Ess. II, 17. 1; III, 6. 11; vgl. 1. Bd., S. 63, Anm. 7.
[5] a. a. O. 275[b].
[6] a. a. O. 373[a].

Gattung abhängige Thatsache: si cette notion signifie une idée où l'on pense actuellement, c'est une proposition de fait, qui dépend de l'histoire du genre humain [1]. Da wir leidlich anzugeben wissen, wie, auf Grund welcher Regungen, Bedürfnisse und Erwägungen sich diese Idee culturhistorisch gebildet hat, verzichten wir unsererseits darauf, über die scholastische Metaphysik, Genealogie und Architektonik uns in Streit zu verwickeln, wonach diese Idee doch schon implicite in allen Menschen lag und φύσει höher steht und früher ist als das Endliche.

Nicht bloss der Begriff Gottes ist nach Leibniz angeboren, sondern auch die vérité de son existence: was nach dem S. 152 f. Bemerkten nicht ausschliesst, dass er dieselbe auch zu beweisen versucht. Ist doch auch die Mathematik angeboren und muss doch in Beweisen erst entfaltet werden! Jedoch: die mathematischen Wahrheiten gehen nur das Mögliche und dasjenige Wirkliche an, welches die Voraussetzungen der Zahl, der Zeit und des Raumes an sich trägt. Wie aber mag Realität bewiesen werden?

Um von dem Möglichen und dem bloss hypothetisch oder formal Nothwendigen erkennend und begreifend zum Wirklichen, sowohl zu dem, was wir durch Erfahrung constatiren können, wie zu dem, was jenseits aller Erfahrung liegt, aber „ist", zu gelangen [2], bedarf es nach Leibniz doch noch eines andern Princips als identischer Sätze und angeborener Begriffe und dessen, was sich an der Hand jener aus diesen syllogistisch eruiren lässt [3]. Bei dem empirisch Gegebenen handelt es sich dabei nur um Rationalisirung, Verständlichung; bei allem Transcendenten um den Nachweis der Realität selbst. Nur ein auf Transcendentes gehender Begriff trägt nach Leibniz die Existenz schon in sich selbst: der Begriff Gottes; der „Beweis", den man den „ontologischen" nennt, — wir werden ihn im folgenden Paragraphen

[1] a. a. O. 371[a] f.
[2] Vgl. zu diesem stereotyp gewordenen Verfahren der ganzen Leibnizschen Schule Herbart, W. W. I, 120; III, 105 f.
[3] Vgl. z. B. Briefw. mit Clarke, a. a. O. 748[a] No. 1: ... pour passer de la Mathématique à la Physique il faut encore un autre principe ...

kennen lernen — zieht sie nur aus ihm heraus. Sucht man für sie freilich noch weitere Beweise, so bedarf man auch dazu jenes andern Princips. Es ist das sogenannte *Principium rationis sufficientis,* dass Alles seinen Grund habe.

Näher besehen, enthält das Princip eine logische und eine ontologische Seite. Jene besagt, dass jede Behauptung ihren (logischen) Grund haben müsse: Leibniz beansprucht selbst nicht, dass dieser Grund über blosse Begriffsanalysen hinausreiche; er erklärt das Princip in diesem Sinne dahin: notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse [1]). Die ontologische Seite besagt, dass Alles, was da ist und geschieht, einen zureichenden Grund erfordere, warum es überhaupt sei und geschehe und warum nicht an seiner Statt etwas Anderes sei und geschehe [2]). Jede, auch die als solche gewisseste Thatsache unterfällt dieser rationalisirenden Frage.

Über allen Zweifel erhaben sei, so wird mit Augustin, Descartes und Locke gelehrt, dass ich selbst sei. Als ob die mir gegenüberstehende, mir bekannte Welt irgend zweifelhafter, als ob Welt- und Selbstbewusstsein nicht unzertrennlich verknüpft wären [3]). Leibniz findet, dass meine eigene Realität gewisser sei, als die der Dinge ausser mir; sie sei selbstevident, unmittelbar, intuitiv gewiss: jede andere Existenz besteht nur in dem Zusammenhang mit mir; ich bin der Mittelpunkt aller existenzverbürgenden Beziehungen [4]). Aber ich weiss von meiner Existenz doch nur, bemerkt er

---

[1]) a. a. O. p. 83^b.

[2]) Princ. de la nat. et de la grace § 7 (a. a. O. 716^a): Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? .... supposé que des choses doivent exister: pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement? Briefwechsel mit Clarke, a. a. O. 751^b No. 2: ... que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement. 778^a No. 125: ... pourqu'une chose existe, qu'un évènement arrive.

[3]) Vgl. o. S. 62.

[4]) On peut concevoir l'existence de l'objet d'une idée, comme *le concours de cet objet avec moi* (N. Ess. 337^a): was durch den Zusatz „und mit meiner gegenwärtigen Warnehmung" etwa die positivistische Auffassung von empirischer Realität ergeben würde.

selbst, aus Erfahrung [1]). Er legt daher auch an diese Gewissheit höchsten Grades die Frage nach dem zureichenden Grunde, um womöglich herauszubringen, comment ces deux termes moi et l'existence sont liés, c'est à dire *pourquoi* j'existe [2]).

In letzter Instanz kann meine, wie jede bloss factische („contingente") Existenz nach Leibniz nur aus Gottes Weisheit und ihren höchsten Zwecken abgeleitet werden [3]). Wir verfolgen diesen Gedanken hier nicht weiter, sondern fragen nur in Beziehung auf das dabei benutzte Axiom selbst, dass Alles, was da ist, seinen Grund habe, worauf es selbst, dieses Axiom, gegründet sei.

Gesetzt den Fall, dass es überhaupt wahr ist: ist es in sich selbst gewiss, wie das Identitätsprincip der Logik? Ist es a priori gültig? Ist es eine Vernunftwahrheit? Oder ist es auch nur durch die Beziehung auf das Weltbeste durch Gottes weisen Willen gesetzt? Würden wir von uns aus die Frage entscheiden sollen, so würden wir vielleicht die durch die Thatsachen, die Culturgeschichte und den Entwickelungsgang Leibnizens angeregten Bedürfnisse und Überzeugungen in Anspruch nehmen. Wir würden dann den zureichenden Grund selbst für so, soll ich sagen: vermessene oder absurde (und doch auf dem Standpunkt, den wir befehden, so verständliche) Fragen, wie: warum überhaupt Etwas sei, zu entdecken vermögen. Aber das wäre psychologische, subjective Begründung. Sehen wir, worin der Philosoph selbst die objective, die logische sieht.

Einmal heisst es, dass ohne das Fundamentalaxiom que *rien n'arrive* sans raison weder die Existenz Gottes noch andere grosse und bedeutende Wahrheiten würden bewiesen werden können [4]). Schwerlich kann man eine solche, wenn

---

[1]) Nouv. Ess. II, 23. 15 (a. a. O. 273^b); 27. 9 (280^a); § 13 (281^a); IV, 2. 1 (340^b); 3. 21 (350^b); 7. 7 (362^a).

[2]) N. E. IV, 7. 7 (362^a).

[3]) Vgl. o. S. 140 f.

[4]) Nouv. Ess. a. a. O. S. 254^a, Briefw. mit Clarke, a. a. O. S. 778^a No. 126.

auch absolut unumgängliche Voraussetzung als Axiom im eigentlichen Sinne bezeichnen. Postulat dürfte ein passenderer Name dafür sein. Ein Satz der Art hat seinen Halt offenbar weder in den Thatsachen noch in selbstgewisser Vernunftnothwendigkeit, sondern in Erklärungs- und Systematisationsbedürfnissen. Leibniz bemerkt denn auch selbst mehrfach [1]), dass dies Princip ein „Bedürfniss" sei: wenn er hinzugefügt hätte, ein durch die Thatsachen der Welt selbst nahegelegtes, wenn auch niemals völlig zu befriedigendes, so würde er fast vollständig gewesen sein. Er sagt, seine Aufhebung würde „den besten Theil der ganzen Philosophie" mit aufheben [2]): er meint vor Allem die philosophische Theologie. Und wer es vernachlässige, öffne allen möglichen Chimären — wie den Wundern und dem Zufall — die Thür [3]). Es sei ferner so sehr nothwendige Voraussetzung unsers Denkverkehrs und unserer Erkenntnissarbeit, dass, wie mit Anklang an Aristoteles' ähnliche Wendung in Beziehung auf das logische Principium contradictionis [4]) gesagt wird, d'avoir réduit son adversaire à nier ce principe c'est l'avoir mené ad absurdum: was, bemerken wir, für alle Veränderungen und Ereignisse [5]) wahr, für Substanzen aber nicht wahr ist. Übrigens gebe es kein unbestreitbares Beispiel où il manque: was wiederum für die voraussetzlich constanten Elemente oder die Substanz der Welt nicht zutrifft; aber eine unendliche Menge (von Beispielen), sagt er, où il réussit; ou plutôt il réussit dans tous les cas où il est employé. Ce qui doit faire juger raisonnablement, qu'il réussira encore dans les cas inconnus . . . . suivant la maxime *de la philosophie expérimentale qui procède a posteriori;* quand même il ne seroit point d'ailleurs justifié par la pure raison ou a priori. Gegen die Ableitung aus der ausnahmslosen Bewährung in der Erfahrung hat der Positivist natürlich gar nichts mehr zu erinnern. Ihm ist das grosse Leibniz'sche Vernunftprincip von seiner ontologischen Seite (in der Form: Jedes Ereigniss hat seine Ursache) eine aus der Erfahrung hervorgegangene, durch Unsummen von Erfahrungen bestätigte Hypothese, die nunmehr als regulative Maxime dient, zugleich ein nothwendiges Postulat unsers Erkenntniss- und Erklärungstriebes [1]). Und er constatirt mit Genugthuung, dass der grosse Rationalist Leibniz auch nichts Haltbareres darüber vorzubringen wusste.

[1]) Vgl. z. B. Briefw. mit Clarke, a. a. O. No. 125: Ce principe est celui de *besoin* d'une raison suffisante. Vgl. S. 764b No. 18; 765a No. 20. Es darf wohl auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Zusatz „zureichend, sufficiens, suffisante" etwas von subjectiver Farbe an sich trägt. Vgl. o. S. 131.

[2]) a. a. O. S. 765a: . . . *l'importance* de ce grand principe du besoin d'une raison suffisante pour tout évènement, dont le renversement renverseroit la meilleure partie de toute la philosophie.

[3]) a. a. O. S. 778a No. 127.

[4]) Vgl. Met. Γ 1006a 11 ff.

[5]) Natürlich erst recht für die logische Seite des Princips.

Überblickt man die Grundgedanken des Leibniz'schen Rationalismus im Ganzen, so bemerkt man in ihnen eine doppelte Tendenz: die erste ist, alles Wissen so eng als möglich syllogistisch zusammenzuschliessen [2]); die zweite, gewissen traditionellen religiösen Glaubenssätzen, das Überirdische, Jenseitige betreffend, einen rationalen Unterbau zu geben [3]).

Auf dem Grunde des Erreichten waren in beiden Beziehungen noch vollkommenere Leistungen möglich. Die Nachfolger haben unermüdlich nach solchen gestrebt.

Was den Zusammenschluss des Systems anbetrifft, so musste an erster Stelle die Duplicität der Principien beunruhigen: dort der Leitfaden alles auf Widerspruchslosigkeit abzielenden logischen Räsonnements, das Principium identitatis, hier die Auflage, von „Allem" den Grund zu suchen, mit der Voraussetzung ihn finden zu können, das Principium rationis sufficientis. Es kam das verständliche, man möchte sagen dialektisch nothwendige, und doch so absurde Bestreben auf, das zweite aus dem ersten herzuleiten, wie wir

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 132 f.

[2]) Vgl. 1. Bd. S. 112.

[3]) Vgl. u. A. Lettre au père Bouvet (a. a. O. p. 146a) . . . . je crois d'avoir quelque service à la religion . . . cela contribuera beaucoup à arrêter le cours d'une philosophie trop matérielle . . . Nouv. Ess. III, 6. 41 f. (p 323a): . . . . pour bien établir la théologie naturelle.

es bei Wolff [1]), Baumgarten [2]), Reimarus [3]), Eberhard [4]) u. A. ausgeführt finden: so dass, wie Kant spottend bemerkte [5]), nunmehr die ganze Metaphysik „an Einer Angel“ hing, „da es vorher zwei sein sollten“.

Einer der Ersten, der hierwider ausdrücklichen Protest einlegte, war Chr. Aug. Crusius in seinem „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss“ (1747) [6]). Die logische Seite des Princ. rationis suff. freilich, „dass man nichts mit Vernunft vor wahr halten kann, wenn man nicht einen zureichenden Erkenntnissgrund dazu hat“, fasste er auch — und mit Recht — als blosse Folgerung des Satzes vom Widerspruch [7]); aber den Satz: „Alles, was entstehet, entstehet von einer zureichenden Ursache“ mochte er nicht aus derselben Quelle herleiten: „Gesetzt es spräche Jemand, das Ding A sei ohne Ursache entstanden, so sagte er nichts Widersprechendes. Denn er sagte, es sey in einem gewissen Augenblicke noch nicht gewesen, jetzt aber sey es. Hier ist kein Widerspruch. Denn er redet von unterschiedenen Zeitpunkten“ . . . . [8]). — Wir müssen darum nun aber von dem Leipziger Professor des vorigen Jahrhunderts keine positivistischen Anwandlungen erwarten. Er hat nicht umsonst neben dem citirten Buche einen „Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzet werden“ (1745, 2. Aufl. 1753) geschrieben. Auch er ist im Grunde doch auch Leibnizianer, Rationalist. Anstatt den Satz vom zureichenden Realgrund (wo nicht alles Seins so doch alles Geschehens) in den Thatsachen und, durch dieselben angeregt, in unsern Erkenntniss- und Erklärungsbedürfnissen begründet zu finden, suchte er seine Wurzel in „dem Wesen des Verstandes“ und rechnete ihn zu denen, deren Leugnung sich nicht die Natur der Thatsachen, sondern „unsere ganze Natur wiedersetzet“ [1]): als ob „unsere“ Natur, wenn sie einmal der Natur ausser uns gegenübergestellt ist, irgend eine Gewähr bieten müsste, dass die letztere sich nach ihr zu richten hätte [2]).

[1]) Metaph. § 29 ff.

[2]) Metaph. § 20: Hätte ein Possibile keinen Grund, so wäre „Nichts“ sein Grund. Si nihil foret ratio alicuius Possibilis, foret nihil aliquid: was sich widerspricht.

[3]) Vernunftlehre [3] (1766) § 123 (S. 121 f.).

[4]) Vgl. Kants Bericht (und Kritik): Über eine Entdeckung (W. W. I 409 ff.): . . . . Im letztern Falle könnte also etwas möglich und denkbar sein, dessen Grund Nichts wäre. — Wenn aber von zwei entgegengesetzten Dingen eines ohne zureichenden Grund sein könnte: so könnte auch das andere von den beiden Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund seyn . . . . (S. 413). Von Kants Einwänden hebe ich nur den vierten hervor: dass der Satz in der unbeschränkten Allgemeinheit, wie er dasteht, wenn er von Sachen gelten soll, offenbar falsch sei: „denn nach demselben würde es schlechterdings nichts Unbedingtes geben“ (415; vgl. o. S. 162).

[5]) a. a. O. S. 412.

[6]) Vgl. 1. Bd. S. 133, Anm. 2.

[7]) § 275. Vgl. o. S. 160 Anm. 1.

[8]) § 260, S. 471.

So brachte unser Philosoph, indem er das Princ. id. durch diejenigen unerweislichen, aber doch gewissen Sätze ergänzte, „welche zuletzt das Positive und Kernichte in unserer Erkenntniss ausmachen“ [3]), die Metaphysik wieder an mehrere Angeln. Schon im 1. Bande [4]) ward diesen Crusius'schen Cardinalsätzen die vernichtende Bemerkung Kants gegenübergesetzt, dass viele derselben ansehnliche Zweifel verstatten und dass es kein hinlänglicher Grund der Wahrheit sei, etwas nicht anders denken zu können: „das Gefühl der Überzeugung ist ein Geständniss, aber nicht ein Beweisgrund“ [5]). Natürlich; viele unsrer festesten, unauflöslichsten Überzeugungen sind sehr unbegründete Denkgewohnheiten, pure Vorurtheile.

Als Kant seine Erinnerung gegen Crusius machte (1763), rang er zwar schon schwer damit, sich von den Absurditäten und Unfruchtbarkeiten der Schule frei zu machen [6]): im Grunde

[1]) § 259, S. 468.

[2]) Vgl. o. S. 156.

[3]) a. a. O.

[4]) S. 68 f.

[5]) W. W. I, 104; vgl. dazu was J. St. Mill Logic II, 5. 6; 7. 1 gegen Herbert Spencers dem Crusiusschen verwandtes Princip von der Unbegreiflichkeit (inconceivableness) des Gegentheils bemerkt.

[6]) Vgl. u. A. die Dicta: „Wie etwas aus etwas anderm aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte

steckte er aber doch selbst noch tief im rationalistischen Vorurtheil[1]). Zwar zeigte er die grossen Unterschiede, die zwischen Mathematik und Philosophie bestehen, ausführlich auf[2]); zwar bemängelte er treffend Crusius' Cardinalsätze: aber er möchte doch auch „gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen aufgezeichnet" sehen, die in der Metaphysik die Rolle der „augenscheinlichen" Axiome der Mathematik spielen könnten. Er ist, solche Axiome suchend, der Meinung, dass, da „in der Weltweisheit der Begriff der Sache, die ich erklären soll, gegeben ist, dasjenige, was unmittelbar und zuerst in ihm wargenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurtheile dienen" müsse[3]). „Ihr wisst einige Prädikate an einem Dinge gewiss. Wohlan legt diese zum Grunde Eurer Schlüsse, und Ihr werdet nicht irren"[4]).

Aber wenn von dem Raume, der Zeit und der Zahlenreihe, die lauter Unica und absolut gleichförmig sind, auf diese Weise mathematisch (durch Anschauung) Etwas über ihre inneren Verhältnisse auszumachen war, so liess sich das doch auf die aussermathematischen, bloss qualitativen Begriffe, die viele Dinge zu einer Klasse zusammengreifen, nicht anwenden. Es blieb die in aller Induction so wichtige Frage hangen, ob die in Einer Beziehung gleichartigen Dinge auch in jedem andern an Einem oder einigen Exemplaren mit dem constitutiven Begriff der Klasse verknüpften Prädikate gleichartig sein würden. Und sollte bloss der Begriff analysirt werden, so war schwer abzusehen, wie damit weiter zu kommen wäre. Kant liess selbst bald dieses vermeintliche Ex-

deutlich machen lassen (I, 158). Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden (S. 88). Das Daseyn ist gar kein Prädikat von irgend einem Dinge. Es geht auf den Ursprung der Erkenntniss, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben" (S. 171 f).

[1]) Vgl. z. B. a. a. O. S. 116: „Die Metaphysik sucht die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, woraus sich dessen Möglichkeit verstehen lässt".

[2]) a. a. O. S. 79 ff.

[3]) a. a. O. S. 85 f. vgl. S. 74.

[4]) a. a. O. S. 100.

pediens als irrig fallen, um in diejenige „copernicanische" Theorie einzulaufen, die sein zäher Rationalismus als den einzigen Rettungshafen erkannt zu haben glaubte. Wovon aber hier die Rede noch nicht sein kann.

Nach Kant ist noch sehr oft im Sinne und auf Grund der Principien philosophirt worden, die er selbst nach langem, gründlichem Nachdenken aufgegeben hat. Ich zeichne aus der Menge der hierhergehörigen Versuche, nachdem über Herbarts Grundgedanken schon im 1. Bande[1]), wie ich glaube, ziemlich ausreichend Bescheid gegeben worden ist[2]), unter den bezüglichen Philosophen noch Hermann Lotze und William Hamilton aus. In beiden verbinden sich wie bei den meisten Modernen Anregungen, die aus den verschiedensten Regionen und Entwickelungsphasen des Rationalismus

[1]) S. 134 ff. Weitere Berücksichtigung erfährt Herbart (als Kantkritiker) unten § 18; dort findet auch sein Versuch, durch „speculative Psychologie" (vgl. Einl. W. W. I, 193) über Kant (und Fichte) hinauszukommen, seine Würdigung.

[2]) Zu dem, was ebenda S. 73 über Victor Cousin bemerkt ist, füge ich noch ein paar instructive Notizen ans der Philosophie de Locke (4. ed.) hinzu: Seine Gewährsmänner, sagt er, seien nicht die Alten; ce n'est pas même à Leibniz, déjà trop loin de nous, c'est à Reid (vgl. o. S. 44 ff) et à Kant (aber, fügen wir hinzu, nicht dem transcendentalphilosophischen) que j'ai emprunté leurs arguments (406 f.). Unter Cousins „nothwendigen Urtheilen" treten hervor (p. 282 f.): Il n'y a pas de qualité (modification) sans un sujet, pas de corps (succession) sans espace (temps): was in dieser Form selbstevidente, weil analytische Sätze sind. Aus demselben Grunde kann man es mit dem Philosophen für „évident" halten, que l'attribut et l'accident présupposent le sujet et la substance (p. 154) und tout phénomène suppose l'être (p. 328). Alle diese Sätze sind analytisch oder um mit Cousin selbst zu sprechen „frivol", ebenso frivol, wie der von ihm so titulirte Satz: tout effet suppose une cause (p. 166): dont un terme contient déjà l'autre et exprime la même idée d'une manière différente. Anderswo drückt er das Causalitätsprincip so aus, dass sobald ein Phänomen anfange, dieses Princip uns „irrésistiblement, infailliblement, instinctivement, intuitivement" (p. 330, 332. 338, 353) antreibe (porte), à en *chercher* la cause: was auf ein subjectives Bedürfniss hinausläuft. — Als die Quelle der absoluten Auctorität der „Vernunft" wird schliesslich Gott bezeichnet (353 f.), wozu zu vergleichen 1. Bd. S. 69.

geflossen sind: organischer vereinigt bei jenem, äusserlicher bei diesem.

Was Lotze [1]) gegen den Empirismus vorbringt, ist zweifachen Charakters.

Es ist zunächst nur die Überzeugung, dass das von unserm Bewusstsein unabhängige Sein — denn ein solches setzt er wie Herbart durchweg voraus [2]) — mit seinen Inhalten und Verhältnissen nicht ohne Mit- und Rückwirkung des vorstellenden Subjects (der Seelensubstanz) fertig in „uns" hinüberfliessen könne, dass alle sinnlichen Empfindungsweisen, wie unsere Raumanschauung, dass auch unsere Begriffe von Ding und Eigenschaft, von Ursache und Wirkung als ursprüngliche Äusserungen, reactive „Thätigkeiten" des Geistes zu betrachten seien, der Art, dass nur die jeweilige Bestimmtheit der Ausfüllung resp. Anwendung dieser allgemeinen Formen und Functionen „auswärtigen" Ursprung habe [3]). Was Aufstellungen sind, welche, auf der „metaphysischen" Voraussetzung einer substanziellen Seelenmonade und einer ausser ihr befindlichen Welt an sich ruhend und den Unterschied des Apriori und Aposteriori mit dem des eigenen Products und fremden Zuflusses parallelisirend, eigentlich mehr in die angewandte Ontologie und speculative Psychologie als in die Erkenntnisstheorie gehören, jedenfalls mit unserer augenblicklichen Frage nichts zu thun haben [4]). Es sind

[1]) Über seine historische Stellung vgl. was er selbst beibringt, Streitschriften S. 8 ff. Wenn wir seine systematischen Schriften durchgehen, finden wir vor Allem Platon, Leibniz, Kant und Herbart berücksichtigt; und zwar ebensosehr als Quelle der Anregung wie als Gegenstand der Widerlegung, am häufigsten freilich als Unterlage der Fort- und Umbildung. Um seines Kantianismus willen muss er noch einmal unten (§ 25) behandelt werden. Es liess sich jedoch nicht vermeiden, dass einige Thesen kantianisirenden Gepräges schon hier mit zur Erörterung kamen.

[2]) Vgl. o. S. 76, 1. Bd. S. 136 ff.

[3]) Logik, 1874. S. 520 ff.

[4]) Der Autor bemerkt in Beziehung auf seine „Apriorität" des Raumes in der Logik (S. 582 f.) selbst ebenso aufrichtig wie treffend: „Für die gegenwärtige Frage hat diese Ansicht keine Bedeutung"; und er überlässt sie demgemäss der „Metaphysik". In seiner eigenen Metaphysik übrigens „die psychologische Entstehungsweise unserer Erkenntniss" — nämlich über die Warnehmungsthatsachen hinaus — wieder weiter an die Psychologie abschiebend (Met. S. 16 f.). An die speculative, idealistische natürlich; denn die positivistische kennt kein Subject vor Empfindungen und Warnehmungen; und wo sie etwa die physischen und physiologischen Vermittelungen der Warnehmungen behandelt, ist sie sich bewusst, sich im Cirkel zu drehen, und zweitens die Empfindung selbst auch aus jenen Vermittelungen nicht begreiflich machen zu können. Vgl. o. S. 136.

Hypothesen oder besser Fictionen über die transcendente Entstehungsgeschichte des Bewusstseins und seiner Inhalte: wir lassen sie hier auf sich beruhen.

Im weiteren Verlauf werden zweitens sachliche Selbstverständlichkeit und Evidenz, Allgemeingültigkeit und Denknothwendigkeit als die Characteristica des Angeborenen, Rationalen oder „Apriori" in Anspruch genommen [1]): was eine ganz andere Aussicht eröffnet; eine Aussicht aber auch, die nun wirklich in das Gebiet hineinweist, auf dem wir uns mit unsern Auseinandersetzungen in diesem Paragraphen befinden.

Sehen wir uns die Position des Näheren an! „Die Neigung, alle allgemeine Erkenntniss aus Erfahrung, d. h. aus Summirung von Einzelwarnehmungen zu gewinnen, kommt nicht zum Ziele; irgendwo ist stets als nothwendiges Hülfsmittel einer jener Gedanken vorauszusetzen, dessen einmal gedachtem Inhalt man mit unmittelbarem Zutrauen den von ihm erhobenen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit zugibt" oder, wie es an einer andern Stelle weniger subjectiv heisst [2]), „der, einmal gedacht, sich selbst ewige Geltung der Erfahrung vorgreifend zuschreibt" [3]). „Ohne die Voraussetzung der unbedingten Gültigkeit gewisser der Erfahrung nicht verdankter Grundsätze kann von den aus Erfahrungen zu gewinnenden Kenntnissen keine für wahrscheinlicher gelten als eine andere" [4]). „Mit der ganzen Hartnäckigkeit eines Philosophen" wird behauptet, „dass

[1]) Logik, S. 525 ff., Dictate zur Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant § 12, 17 ff.

[2]) Vgl. o. S. 165 Kants Bemerkung gegen Crusius.

[3]) Logik S. 528. 526. Vgl. d. Ph. seit Kant, § 23: „. . . als er sich durch seinen Inhalt selbst die Grenzen seiner Competenz bestimmt".

[4]) Logik, S. 580.

zuerst das gelten muss, was wir an sich im Denken nothwendig finden, mag alles Übrige biegen oder brechen“ [1]).

Am leichtesten wird der Positivist sich mit dem Rationalisten über die logischen Axiome verständigen können. „Keine sensualistische oder empirische Theorie der Entstehung unseres Denkens und Wissens“, sagt Lotze [2]), könne „dahin kommen, den Satz der Identität oder des ausgeschlossenen Dritten zu beweisen oder zu widerlegen“: Gewiss! sie darf es aber auch gar nicht beanspruchen [3]). Denn diese Axiome sind der Leitfaden alles Denkens, sobald es folgerichtig, widerspruchslos, „logisch“ sein will; auch die sensualistische Theorie bedarf ihrer, wie Lotze richtig bemerkt, „zu jedem Schritt ihrer Folgerungen“ [4]). Genetische Erklärung ist übrigens, wie Lotze auch sehr wohl weiss und oft gebührend hervorhebt [5]), allüberall etwas anderes als objective Gültigkeit. Aber was letztere angeht, so ist diese in Betreff des A = A und seiner Corollarien nur darum über allen Zweifel erhaben, weil diese eng zusammengehörigen, ja sachlich coincidenten Sätze die ebenso nothwendige wie selbstverständliche (formale) Voraussetzung aller auf Gültigkeit gerichteten Gedankenbewegung sind. Selbstverständlich sind sie, weil sie analytisch, mehr: weil sie tautologisch sind [6]). Lotze lässt in seiner allgemeinen Beschreibung des Denknothwendigen richtig durchblicken, was für diese Sätze durchaus passt, dass der in ihnen gedachte Inhalt sich selbst die Geltung verschafft. Natürlich: denn er ist die conditio sine qua non alles Gültigen. Für Sätze solcher Art bedarf es nun jedenfalls keiner Angeborenheit, keines besonderen intellektuellen Vermögens, keiner subjectiven „Vernunft“: sie haben ihre Vernunft sozusagen in sich selbst. Nur dasjenige ist vernünftig, was nach ihrer Regel läuft. Wir streiten mit Niemand, der sich von ihnen losbindet. Factisch kann es bei näherer Einsicht glücklicher Weise auch Niemand. Wird ihm seine Confusion oder Sophistik bis zu dem Punkte entwickelt, dass der innere Widerspruch der Gedanken hervortritt, so ist er nicht bloss widerlegt, sondern auch selbst zum Rücktritt gezwungen. Der zu Tage getretene Widerspruch ist nicht auszudenken. Und schliesslich ist Alles, was uns von Denkinhalt geboten wird, durchweg der Art, dass es widerspruchslosem Denken sich fügt. In keiner Sinnessphäre sind wir genöthigt, widersprechende Elemente an demselben Ort oder Moment zusammen vorzustellen. Es gibt keine coincidentia oppositorum. In dem Gegebenen ist sie nicht: und in dem, was wir denkend über dasselbe von Erklärungen erfinden, dürfen wir sie nicht ansetzen. In einem und demselben Sinne ist jegliches nur es selbst und nicht ein Anderes. So kommt es denn, dass ein Denken, das bei dem Realen richtig anknüpfte, logisch fortgesetzt, überall mit demselben wieder zusammentrifft [1]).

[1]) Metaph. S. 225.

[2]) Logik, S. 531 f.

[3]) Vgl. 1 Bd. S. 140 Anm. 3.

[4]) Vgl. o. S. 162 Anm. 4.

[5]) Vgl. z. B. Logik 531 f., deutsche Philosophie seit Kant § 12, § 17 ff.

[6]) Über eine neuerlich wieder hervorgeholte ältere Wendung, wonach auch in den logischen Cardinalsätzen etwas „Synthetisches“ liege, findet der Leser unten im Schlussparagraphen Auskunft.

Gibt es nun wohl irgend welche Sätze, deren Gültigkeit auf demselben Niveau steht: Sätze, die nicht etwa blosse Anwendungen der logischen Gleichungen auf Specialfälle sind? Gibt es Sätze, die vor und abseits aller Erfahrung innere Rationalität oder äussere Auctorität einer erkenntnissgebenden subjectiven, angeborenen Vernunft mit Nothwendigkeit umkleidet und die zugleich von jeder Erfahrung bewährt werden? Man sollte glauben, dass in demselben Maasse, als nur Gedanken, welche sich auf das A = A bringen lassen, für denkgerecht und allgemeinverbindlich gelten, damit sogar jede Aussicht für Sätze anderer Constitution, falls die Erfahrung sie nicht stützt, schon im Princip völlig abgeschnitten wäre.

Die logischen Wahrheiten sind nothwendig, selbstgewiss. Aber sie sind auch nur formell. Sie erzeugen keinen Inhalt, sie bringen nicht weiter; sie sagen nur, dass jeder woher auch immer gewonnene Inhalt für alle weitere Bearbeitung bleiben

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 35 ff.

müsse, was er sei. Kann irgend ein materialer, wirklichen Erkenntnisszuwachs bietender, z. B. irgend eine positive Relation zwischen Differentem ausdrückender Satz dieselbe Höhe der Selbstverständlichkeit oder Nothwendigkeit abseits der Erfahrung erlangen? Oder kann ihm „Vernunft" solche Dignität verleihen?

Lotze: „Den Satz A = A betrachten wir unbeanstandet als eine verständliche [1]) Wahrheit auf Grund der unmittelbaren Evidenz, mit welcher er sich uns aufdrängt und keine weitere Vermittelung seiner Gewissheit wünschenswerth macht. Wenn nun mit gleicher Evidenz sich uns ein einfachster synthetischer Satz von der Form A + B = C darbietet, warum soll . . . . diese Gleichung erst mit Hülfe irgend einer Vermittelung gelten" [2])? Wir fragen: Gibt es solche „synthetischen" Sätze von einer der logischen ähnlichen Selbstverständlichkeit?

Nach Lotze [3]) so viele, dass man sie in ein System bringen kann. Dann würde allerdings manche dieser Wahrheiten, durch logische Mittel als Sonderfall einer allgemeineren nachgewiesen, ihren selbständigen Werth verlieren [4]).

Aber wie können denn synthetische Wahrheiten von logischer Evidenz sein? Ist nicht auf diesem Gebiete die „Evidenz" bloss subjectiv? und, objectiv betrachtet, eine Illusion? muss sie es nicht sein?

Unser Philosoph muss zugestehen, dass unter Umständen auch die häufige Wiederholung „den Schein einer selbstverständlichen sachlichen Verknüpfung der vorgestellten In-

[1]) Wir sagen mehr: nämlich als eine selbstverständliche.

[2]) Logik, S. 595.

[3]) S. 596 f. Vgl. Metaphysik S. 3 o. S. 152 f. 166.

[4]) Er erinnert selbst an den platonischen Zug dieses Gedankens: „Diese Aufgabe synthetischer und dennoch nothwendiger Entwickelung synthetischer Wahrheiten aus einem höchsten Princip ist vielleicht schon in noch unbestimmter Ahnung die Aufgabe platonischer Dialektik gewesen". (Vgl. 1. Bd. S. 105 ff. 242 ff.; besonders S. 245 Anm. 6 die Stelle aus Platons Soph. 253 B ff. Sie ist vor Lotze in neuerer Zeit das Idol gewesen, dem die Hegelsche „Dialektik" nachjagte. Vgl. 1. Bd S. 162 ff.; unten § 17). Auch unser Philosoph hält sie „für das höchste und nicht schlechthin unerreichbare Ziel der Wissenschaft".

halte annimmt", indem wir alle zuweilen der Versuchung unterliegen, zuletzt für selbstverständlich das anzusehen, was eine fortgesetzte anschauliche Beobachtung uns häufig vorführt [1]). Es gibt ihm wie uns „falsche Evidenzen" [2]). Wir finden, sagt er, nachträglich zu unserer Verwunderung unsere vermeintlich nothwendigen Annahmen durch die Denkmöglichkeit — wir würden hinzufügen Facticität — des contradictorischen Gegentheils zerstört [3])

Dieser Umstand beunruhigt aber unsern Aprioristen doch nicht entscheidend. Das seien doch nur, sagt er, zufällige, überwindbare Mängel. Würden wir unsere Urtheile von „unzergliederten, verstohlen mitwirkenden Nebengedanken", von „Stimmungen und Wünschen" ganz frei erhalten, so würden die „ursprünglichen Wahrheiten" in der Nothwendigkeit ihres „Eigeninhaltes" rein vor unser Bewusstsein treten. „Die Präsumtion der Wahrheit" eines solchen Satzes würden wir erst aufgeben, „wenn entweder die Befolgung seiner vorausgesetzten Richtigkeit in Widersprüche verwickelt, oder weil positiv sich die Wahrheit eines andern Satzes darthun lässt, aus der zugleich die Entstehung der scheinbaren Evidenz des falschen begriffen wird" [4]).

Der Leser wirft vielleicht ein, wie wir: Aber der Widerspruch könnte doch nur gegen andere materiale Sätze von vorausgesetzter Evidenz hervortreten; in gleicher Weise könnten nur solche die Entstehung der Illusion begreiflich machen. Natürlich müssten diese, wenn nicht die gemissachtete Erfahrung über vorgebliche Vernunftnothwendigkeiten obsiegen soll, auch a priori aus reiner Vernunft gewiss sein. Wer oder was entscheidet aber zwischen den Ansprüchen zweier mit gleichen Ansprüchen der „Evidenz" auftretenden Sätzen? Drehen wir uns nicht im Cirkel?

Und was ist eigentlich „Evidenz"? was ist sie ausser

[1]) Logik, S. 529, Metaph. S. 111.

[2]) Logik 580. Wie „falsch" Evidenzen seien können, beweist uns z. B. Descartes' vorgeblich evidente Behauptung, dass unser empirisches Bewusstsein seine Substantia cogitans enthalte.

[3]) Logik 529.

[4]) S. 530 f. 580 f.

der inneren Selbstverständlichkeit, dass A A bleiben muss, dass von zwei einander contradictorisch entgegengesetzten Sätzen nur Einer wahr sein kann u. dgl.? „Als psychischer Vorgang betrachtet“, sagt Lotze [1]), besteht sie in der Ruhe und dem streitlosen Gleichgewicht des Gemüths“. Aber so sehr wir zugeben, dass dieses Gleichgewicht auch ausserhalb der logischen Normen hervortreten könne, ebenso wenig können wir dergleichen subjective Befriedigungserfolge mit der objectiven Nothwendigkeit des A = A, die auch in dieser Beziehung als normativ, ich meine als mustergiltig sich bewährt, in Concurrenz oder Vergleich treten lassen. Was logische Evidenz sei und warum sie genüge, glauben wir zu wissen: durch welche Art von Evidenz sich synthetische Urtheile nicht bloss Beifall, sondern objective Gültigkeit zu erringen vermögen, müssen wir noch erfahren. Wir wollen die Hauptbeispiele ansehen.

Nach den logischen Axiomen werden uns zunächst die mathematischen Wahrheiten als Vernunfturtheile a priori dargeboten: „Wer überhaupt von angeborenen Erkenntnissen spricht, rechnet die mathematischen am gewissesten zu ihnen“[2]). Sie sind, abgesehen von den blossen Anwendungen logischer Selbstverständlichkeiten auf den Specialfall der Grössenverhältnisse [3]), wirklich nicht von bloss analytischem Charakter, sondern: wenn Gleichsetzungen, Gleichsetzungen des in anderem Sinne Verschiedenen, abhängig von der Thatsache, dass es solche für einander substituirbare Grössenconstitutionen und -Verhältnisse überhaupt gibt, und von der unmittelbaren Anschauung, die sie evident macht: logisch letztlich begründet in der Einzigkeit und Uniformität des Raumes, der Zeit und der Zahlenreihe [4]): so dass, wessen Raum oder Zahl es auch sei, es immer derselbige Raum und dieselbige Zahl ist oder als solche vorausgesetzt wird, und wo man auch in ihnen Grössen

[1]) Logik S. 580.
[2]) Logik S. 583.
[3]) Wie: zwei Grössen, einer dritten gleich, sind unter einander gleich: Gleiches zu Gleichem gibt Gleiches; das Ganze ist grösser als der Theil. Vgl. die 7 ersten Axiome des Euklid und o. S. 151 Anm. 1.
[4]) Vgl. o. S. 166.

herausschneide und Verhältnisse setze, sie sich überall auf gleiche Weise wiederfinden lassen. Lotze: „In der Geometrie macht es die eigenthümliche Natur des Raumes möglich, dass eine sachliche Identität verschiedener Ausdrucksformen bestehen kann. Hierauf, auf der unbegrenzten Möglichkeit besonders, durch willkürliche Hülfsconstructionen jedes Raumgebilde immer andern mathematischen Gesichtspunkten unterzuordnen, beruht die Fruchtbarkeit der geometrischen Methode [1]). Sobald die Aufmerksamkeit Veranlassung erhielt, von den höchst mannigfaltig gezeichneten Raumfiguren, mit denen uns die Warnehmungswelt umgibt, sich auf die einfachsten Beziehungen zu richten, die in ihnen enthalten sind, dann sprang unvermittelt die evidente Wahrheit hervor, ganz so, wie es Platons vortreffliche Darstellung im Menon zeigt“ [2]).

Aber wir werden doch darum nicht — mit Platon — annehmen sollen, dass diese Einsichten „angeboren“ seien, nachdem uns der Idealist selbst so vortrefflich an die eigenthümliche Natur des Raumes — die wir doch als ein uns Fremdes vorfinden — gewiesen hat?!

„Eine empiristische Auffassung“, sagt er, „müsste jedes einmalige Bewusstwerden“ der einfachen Grundsätze der Geometrie für Etwas halten, dessen „allgemeine Geltung als wahr niemals, als wahrscheinlich aber nur durch Übereinstimmung sehr vieler Wiederholungsfälle bewiesen werden könnte“ [3]). So? „müsste“ sie? auch wenn sie auf der in jedem gegebenen Moment immer wieder sofort verificirbaren Thatsache von der durchgängigen Selbigkeit, Gleichförmigkeit und Constanz des Raumes ruhte? auch wenn Geometrie durchweg diese Voraussetzung machte? —

Zu den logischen und mathematischen Axiomen kommt unserm Rationalisten als dritte apriorische Wahrheit das Causalitätsgesetz. „Jeder Versuch, seine Anwendung auf Association und Reproduction der Vorstellungen zurück-

[1]) a. a. O. S. 578.
[2]) S. 583.
[3]) S. 579; vgl. aber d. Philos. seit Kant § 18.

zuführen, setzt in anderer Form es selbst als giltig . . . . voraus"[1]).

Der Positivist würde dazu zu bemerken haben, dass er gar nicht den Anspruch erhebt, durch psychologische Genealogien Giltigkeiten, wohl aber Nichtursprünglichkeiten zu erweisen: und dass ein Satz, der für alle Denk- und Erkenntnissarbeit die fortwährende Voraussetzung bildet, durch dieselbe — nicht aber durch eine vorgebliche Denknothwendigkeit a priori und logicalische Evidenz — jedenfalls für die Sphäre, für die er stehende Voraussetzung sei, Allgemeingültigkeit gewinne: was ihn zu einer regulativen Maxime und nothwendigen Hypothese mache; und dass, wenn ihn dann die Erfahrung Schritt für Schritt immer umfassender bewähre, er allmählich von dem Range einer solchen Maxime und Hypothese zu dem eines Axioms aufsteige[2]).

In engstem Zusammenhange mit dem Causalitätsgesetze steht nach Lotze die vor aller Erfahrung feststehende, aus der Erfahrung unableitbare — denn grosse Gebiete der Natur und die ganze Zukunft sind uns unbekannt[3]) — Voraussetzung von „ursprünglicher Gewissheit", dass es überhaupt in dem Geschehen gesetzliche Ordnung und Beständigkeit des Verhaltens gibt, so dass „jeder einzelne Vorgang die Bedingung für ein bestimmtes Maass eines auf ihn folgenden" ist, und die Zukunft „das Muster der Vergangenheit fortsetzt"[4]).

Indessen warum soll etwas von „ursprünglicher" Gewissheit sein und „vor aller Erfahrung" feststehen, was so sichtbar bei dem Übergang jeder jeweilig gegebenen Gegenwart in die Zukunft, die nun beide, Gegenwart wie Zukunft, für uns, die Nachsehenden, in der Vergangenheit liegen, sich bestätigt; und was ebenso fühlbar unter dem fortgesetzten Druck dieses Sachverhalts und dem Versuch, nach den vermeintlichen Zusammengehörigkeiten und Abhängigkeiten der Ver-

---

1) S. 532, vgl. o. S. 161 ff.
2) Vgl. Vierteljahrschr. f. wiss. Ph. VIII. S. 3. 15.
3) Metaph. 5 f. 474.
4) Log. S. 586. 527 f. 588. Metaph. S. 5 ff.

gangenheit Conjecturen für die Zukunft zu entwerfen, in der Wissenschaft sich erst ganz allmählich[1]) etablirt hat[2])?

Lotze nimmt selbst für seine „Voraussetzung" nicht sowohl „Denknothwendigkeit", als ein „unmittelbares Zutrauen", einen „Glauben" in Anspruch: ohne welchen, fügt er hinzu, der „Rechtsgrund" fehlen würde, „auf den jede Induction sich stützt"[3]). Bestehe aber die Annahme von der Gesetzlichkeit alles Naturgeschehens „einmal zu Recht", so löse sich weiter der Verlauf der Dinge in ein mit den wechselnden Beziehungen gesetzmässig wechselndes Verhalten vieler Elementaragentien auf: „jedes Einzelereigniss muss dann das Gesammtergebniss vieler Einzelgesetze sein, deren jedes nur von zwei Elementen A B und ihrer Beziehung M handelt"[4]).

Es mag innerhalb terminologischer Zulässigkeit liegen, eine Annahme, die auf der milliarden mal milliardenfach beobachteten Constitution der bisherigen Warnehmungsobjecte ruht und zugleich die nothwendige Voraussetzung aller aetiologischen Forschung ist, ja bei dem Aufbau der Ergänzungen, die jeder seinen Warnehmungsfragmenten hinzufügt, um eine „Welt" zu gewinnen, überall mitwirkt, solche Annahme, da sie sich so absolut nicht begründen lässt, dass nicht der vage Zweifel übrig bliebe, ob auch künftig die Zukunft der Vergangenheit und das Unbekannte dem Bekannten ähnlich sein werde, einen „Glauben" zu nennen: warum er aber trotz so complicirter Abhängigkeit ein „unmittelbarer" heissen soll, das ist nicht abzusehen. Auch wäre wohl ein so unmittelbarer Glaube ein schlechter „Rechtsgrund" der Induction: während wir den unsrigen für den zulänglichen, und jedenfalls allein möglichen halten[5]).

Übrigens darf wohl darauf hingewiesen werden, dass der Rationalist auf Grund seines Glaubens zu einer ähnlichen

---

1) Vgl. o. S. 148.
2) Weshalb Lotze die Annahme von der Gesetzlichkeit im Laufe der Dinge (Metaph. S. 6) im Sinne der Gegner eine „willkürliche" nennt, ist nicht wohl abzusehen.
3) Logik S. 567, 569 f. Met. 132.
4) Logik S. 586.
5) Vgl. L. Liard, Logique 1884 p. 155 ff.

Weltanalyse gelangt, wie wir sie oben an „Bedürfnisse“ knüpften und wie sie früher auch der Empirist Mill weitläufig beschrieben hat [1]). Und auch diesem ist die Gleichförmigkeit im Gange der Natur Voraussetzung jedes Erfahrungsschlusses.

Viertens gelten unserm Rationalisten die einfachsten Grundsätze der Mechanik a priori [2]). Er sagt:

„Wenn die Vorstellung einer Beziehung zwischen verschiedenen Elementen uns gegeben ist, einfach genug, um jenen reinen Fall darzustellen, in welchem die eignen Gesetze der Natur ihre einfachste durch keine Vielheit mitwirkender Nebenbedingungen verhüllte Folge hervorbringen, warum soll denn die Vernunft . . . . nicht unmittelbar das Ergebniss inne werden können, das aus jener Beziehung entspringen muss“ [3])? Die Mechanik sieht von störenden Nebenbedingungen ab und verfolgt in abstracto die reinen Consequenzen der einfachsten Fälle. Die Erfahrung lässt es oft sehr lange nicht zu der Einfacheit des Begriffs kommen, „in welcher er Gegenstand unmittelbarer Erkenntniss werden kann“ [4]).

Was das unmittelbare „Innewerden“ des Verfahrens der Natur, wenn der Fall einfach genug ist, um leicht überblickt werden zu können, für den Rationalismus oder Apriorismus beweisen mag, wird ein Unbefangener schwer einzusehen vermögen. Andererseits dürfte die abstracte Isolirung gewisser Bedingungen, wenn die Erfahrung über die Folgen noch nichts gelehrt hat und dieselben nicht etwa auf Grund mathematischer Abhängigkeit oder sonstwie schon feststehender Beziehungen deducirt werden können, schwerlich geeignet sein, dieselben vorhersehen zu lassen. So ist es überhaupt: Entweder bietet das thatsächlich Gegebene die „Erkenntniss“ explicite oder implicite schon dar; und dann bedarf es keiner besonderen synthetischen „Vernunft“ und Angeborenheit, um aus sich zu entdecken, was vorliegt; oder die Vernunft legt sich aufs Rathen, Anticipiren und Hypothesenbilden und

[1]) Vgl. o. S. 133 f., Mill, Logic, III. 4. 1.
[2]) Logik, S. 596. 585.
[3]) S. 585.
[4]) S. 586 f.

kann's damit treffen oder verfehlen, je nachdem die Thatsachen sind. —

Zwar sind die Special-Anwendungen des Apriorismus im Allgemeinen dem nächsten Paragraphen vorbehalten. Aber in Beziehung auf Lotze's rationale Mechanik dürfte es sich doch empfehlen, die Grundgedanken schon hier an zwei concreteren Beispielen näher zu beleuchten: der nächste Paragraph kann sich dann bei den nachkantschen Rationalisten überhaupt auf diejenigen Versuche beschränken, die trotz Kants radicalem Verdict mit sogenannten Vernunftgründen in's Transcendente zu gelangen strebten.

Von dem Galileischen Beharrungsgesetz leugnet Lotze nicht, dass es aus der Verallgemeinerung von Versuchsergebnissen hervorging; aber nun es gefunden ist, sei es unzweifelhaft „der Ausdruck einer spät eingesehenen Denknothwendigkeit“ [1]).

Merkwürdiger Weise hat der Philosoph dieser Äusserung einige andere gegenübergestellt, welche wie eine Selbstverurtheilung seiner Denknothwendigkeit herauskommen. Er sagt [2]): „Die Gewissheit des Satzes oder seine thatsächliche Gültigkeit ist uns sowohl durch die Ergebnisse der Erfahrung als durch den Zusammenhang der Wissenschaft verbürgt. Je mehr es uns gelingt, nachweisbare Widerstände zu beseitigen, die eine mitgetheilte Bewegung hindern, um so länger und gleichförmiger setzt sie sich fort. Wie auch immer eine geschehende Bewegung . . . . durch den Einfluss neuer Bedingungen geändert werden mag, so wissen wir doch, dass wir dem wirklichen Vorgang nur dann durch Rechnung nachkommen, wenn wir die erlangte Geschwindigkeit . . . . als fortdauernd ansetzen“. Auch der Positivist könnte nichts Besseres anführen. Ferner [3]): „Das Fortbestehen jeder einmal entstandenen Bewegung behält auch für den Überzeugten seine Paradoxie. Ist die Bewegung Nichts als eine Änderung äusserer Relationen, warum soll denn diese Änderung nach dem Aufhören der Bedingung fortdauern,

[1]) Logik 587.
[2]) Metaph. S. 311.
[3]) Ebenda.

welche sie erzwang? Man sucht vergeblich nach allgemeineren Grundsätzen, welche die Entscheidung brächten".

Welcher Misserfolg weder ihm noch uns die Gewissheit aus der Erfahrung und dem Zusammenhang der Wissenschaft antastet.

Aber die „Hartnäckigkeit"[1]) seines Rationalismus lässt ihm keine Ruhe, wenigstens eine „apagogische Erörterung" zu versuchen[2]). Sie lautet im Wesentlichen so: „Entweder kommt Bewegung überhaupt nicht zu Stande, sondern erlischt sogleich, indem sie Miene macht, ein dt hindurch zu dauern: oder: wenn die Bewegung allmählig abnehmen soll, so gilt principaliter das Gesetz der Beharrung und nur secundär nimmt die Bewegung durch Widerstände ab". Das Gesetz der Bewegung ist „ein integrirender Bestandtheil unserer Vorstellung von der Bewegung. Entweder gibt es gar keine Bewegung: oder, wenn es sie giebt und da es sie gibt, so folgt sie nothwendig dem Gesetze der Beharrung: und sie käme gar nicht zu Stande, wenn wirklich streng genommen die erzeugte Wirkung mit dem Aufhören der erzeugenden Ursache aufhören wollte".

Für den Unbefangenen liegt in diesem „apagogischen" Beweis die Behauptung, dass der Begriff der Bewegung, die selbst als Thatsache eingeführt wird, die gleichförmige, ohne weitere Ursache sich vollziehende Fortsetzung der einmal angefangenen in sich schliesst. Aber wie sehr er vielleicht die selbstverständliche Fortsetzung überhaupt als schon in dem Begriffe liegend zugeben mag[3]): schwerlich wird er die Gleichförmigkeit derselben ebenso begrifflich nothwendig finden. Von der spontanen Beschleunigung spricht der Rationalist nicht: und bei der Retardation setzt er sofort „Widerstände" voraus; warum soll „begrifflich" aber Bewegung überhaupt spontane Acceleration oder Verlangsamung ausschliessen? auch langsamere und schnellere Bewegung bliebe

[1]) Vgl. o. S. 169.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 312. 314. Logik 332, o. S. 162 Anm. 4.

[3]) Vielleicht findet er aber „begrifflich" sogar die fortdauernde Anwesenheit eines nachschiebenden oder ziehenden (schon vorher bewegten) Körpers nothwendig.

doch Bewegung. Wie steht es also mit einer so schwach „bewiesenen", überdies, wie bemerkt ward, auch für den Überzeugten paradox und „auffallend"[1]) bleibenden „Denknothwendigkeit"?

Das zweite Beispiel betrifft das Parallelogramm der Kräfte. Er legt es sich so zurecht: M, gleichzeitig unter 2 verschiedengerichteten Bewegungsantrieben stehend, befriedigt beide, „wenn es sich so bewegt, dass es am Ende der Zeiteinheit t sich an dem Endpunkt der Diagonale des Parallelogrammes befindet, an den es gekommen wäre, wenn es in zwei Zeiteinheiten t in beliebiger Reihenfolge erst den Weg α oder β ganz, dann den Weg β oder α auch ganz zurückgelegt hätte; die Diagonale ist der geometrische Ort, an welchem sich M nach dt, 2dt, 3dt u. s. f. befinden muss"[2]).

Aber „so überredend" diese aus einer Art von gemüthlicher Befriedigung der Bewegungsantriebe[3]) hervorgehende Auffassungsweise dem Philosophen scheint, (als ob nebenbei Überredung das Ziel einer apodictischen Erörterung sein könnte): ohne empirische Bestätigung würde sie selbst ihm „von sehr zweifelhafter Gültigkeit sein"[4]). Anticipirt würde also dieser Gedanke nur zu einer Hypothese führen können, welche an der Wirklichkeit zu verificiren wäre. Er selbst fasst sie an einer Stelle als „eine Thatsache der Wirklichkeit, welche, nachdem sie anderweitig sichergestellt ist, sich leicht interpretiren lässt, aber ohne diese Sicherstellung sich a priori nicht mit Zuverlässigkeit würde beweisen lassen"[5]). Wogegen der Positivist auch nichts zu erinnern findet.

Verlassen wir die „reine Mechanik", so gehören fünftens hierher die „allgemeinen Bedingungen, idealen Formen, principiellen und denknothwendigen Überzeugungen, Voraussetzungen und Grundsätze", deren Erfüllung die Meta-

[1]) Met. S. 311.

[2]) Logik, 591; vgl. 305 ff.; Metaph. 329 ff.

[3]) Vgl. o. S. 162 Anm. 1.

[4]) Logik 593.

[5]) Metaph. S. 330. Vgl. über angeblichen Beweis des Satzes vom Kräfteparallelogramm auch Wundt, Logik II, 271.

physik von allem „verlangen zu müssen glaubt, was überhaupt sein und geschehen soll“ [1]). Der Philosoph geräth hiermit auf die Bahn der Eleaten und Herbarts. Wie sie postulirt er aus reiner Vernunft, wie ein Sein beschaffen sein müsse, um sich, sozusagen, überhaupt als Sein etabliren zu können: anstatt zu bedenken, wie sinnlich und correlativ uns „das Sein“ gegeben ist, und wie uns zu andern Seinsformen fictiver oder hypothetischer Art nur „Bedürfnisse“ führen. Ähnlich wie Herbart „bearbeitet“ er die ontologischen Grundbegriffe: ausser dem Sein und der Realität den Begriff des Dinges, des Werdens, Wirkens, Wesens u. s. w. [2]). Was uns hier besonders interessirt, sind die „Grundwahrheiten“ und „Vorüberzeugungen“ über das, was „die Natur unsers Denkens der Reihe der Erscheinungen als das unbekannte Wesen der Dinge gegenüberzusetzen nöthigt“ [3]). Ihn nöthigt so u. A. die Thatsache der Einheit des Bewusstseins zur Annahme einer Seelensubstanz und der Begriff des Wesens und Seins zu einer Welt in Wechselwirkung stehender Monaden. Eingehendere Würdigung dieser metaphysischen Spezialansätze dem nächsten Paragraphen vorbehaltend, fragen wir hier nur: Gibt es überhaupt ein „unbekanntes Wesen“ der Dinge? und wenn: ob es wohl erkennbar ist, erkennbar sein kann, da es doch dem Begriffe nach jede Beziehung zu einem Bewusstsein, also auch zu einem erkennenden gelöst haben müsste? und umgekehrt: müssen nicht alle Ansätze darüber, wie es auch die Lotze'schen thun, als blosse Gegenbilder der uns bekannten Welt gerathen: wie diese aus Einheiten bestehen, die wechselsweise auf einander Einwirkungen ausüben? Und wie kann uns die Natur unsers Denkens nöthigen, über empirische Thatsachen hinauszugehen, z. B. zur thatsächlichen Bewusstseinseinheit eine Substanz hinzu zu postuliren. Wir setzen an die Stelle der „Natur unsers Denkens“ aus den Thatsachen selbst hervorwachsende Bedürfnisse; und schreiben den an ihrer Hand entworfenen Vorstellungen so viel Werth zu, als sie zur Befriedigung derselben leisten. —

[1]) Metaph. S. 9.
[2]) Metaph. S. 30, 63 ff., 84 ff., 103 ff., 186.
[3]) a. a. O. S. 13 f.

Was ausser diesen fünf Gruppen von vorgeblich ursprünglichen Erkenntnissen bei Lotze noch hervortritt: unsere ästhetischen Gefühle und das Bewusstsein unserer ethischen Verpflichtungen, das liegt ausserhalb unsers gegenwärtigen Interesses.

Wir resumiren: Die logischen Wahrheiten sind freilich fundamental, normativ und nothwendig: aber nur weil sie, durch und durch analytisch, die formalen Kriterien der Gültigkeit sind, ohne Kraft irgend etwas Materielles, Inhaltliches anders als ex hypothesi zu bestimmen. Die mathematischen Wahrheiten sind der Ausdruck der in der gleichförmigen Natur des einzigen Raumes und der einzigen Zahlenreihe begründeten Verhältnisse. Das Causalgesetz und sein Corollar, der Satz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs, sind aus der bisherigen Erfahrung allmählich aufgestiegene nothwendige Maximen und Voraussetzungen der Forschung und immer wieder neu sich bewährende Erwartungen in Beziehung auf jeden noch unbekannten Theil der Natur und jede bevorstehende Zukunft. Die Axiome der Mechanik sind inductiv festgestellte Naturgesetze, getragen zugleich durch den Zusammenhang der ganzen Wissenschaft, eingeordnet in mathematische Schemata. Die metaphysischen Fictionen und Glaubensartikel ruhen auf Bedürfnissen. —

Wir wollten noch von Sir William Hamiltons Apriorismus ein Wort sagen. Es interessirt uns die Art, wie er die logischen Axiome und das Causalitäts-Princip behandelt.

Die drei bekannten logischen Axiome (der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten) sind ihm nicht bloss Fundamentalgesetze des Denkens und unerlässliche Bedingungen des Denkbaren, so dass wir nicht anders denken dürfen und im Grunde auch nicht anders können, als in diesem Schema [1]); sondern, was gegen diese Gesetze verstösst, we *feel* to *be absolutely impossible*, not only in thought, but *in existence*. Sogar die Allmacht habe die Macht nicht of making a thing, different from itself, of making a thing at once to be and not to be, of making a thing neither to be

[1]) Lectures III, 79, Works of Reid p. 113 Anm.

or not to be. Die drei Gesetze grenzen uns die Sphäre der Möglichkeit und Unmöglichkeit ab, und zwar nicht bloss in thought but *in reality*, not only logically *but metaphysically*; sie zwingen uns *by their own authority* to regard them as the universal laws not only of human thought but of *universal reason*. Die universale Anwendbarkeit dieser drei „Gesetze" aufheben heisse die „*reality of thought*" untergraben; sei, da durch Denken geschehend, eine Selbstvernichtung des Denkens; sind Existenz und Nichtexistenz nicht objectively ebenso entgegengesetzt wie Affirmation und Negation subjectively, *all our thought is a mere illusion* [1]). —

Wie leicht es gewissen Temperamenten doch ist, einfache Verhältnisse feierlich, man möchte fast sagen tragisch aufzublasen! Gewiss ist der Satz des Widerspruchs und seine Corollarien die Richtschnur und Bedingung alles Denkens, die oberste Grenze zwischen Möglichem und Unmöglichem; auch würde ein Denken, das — wenn dergleichen überhaupt möglich wäre — zur Aufhebung dieses Satzes führte, sich selbst vernichten, tragisch ausgedrückt, einen Selbstmord begehen: denn gedacht soll und muss werden nach dem Satze des Widerspruchs. Und endlich wird auch dies gesagt werden dürfen, dass, wenn nicht alle gegebene Realität diesem Denken sich fügte, es selbst wohl auch nicht aufgekommen wäre; und dass jede behufs der Erklärung angesetzte Realität, aus Denken hervorgegangen, natürlich demselben Principe unterthan sein muss. Aber darum Existenzialaussagen über Möglichkeit und Unmöglichkeit auf Zwangsgefühle gründen, den formalen, logischen Gesetzen eine feierliche Selbstherrlichkeit zuschreiben, an der selbst die göttliche Allmacht scheitert, von „Gedankenrealität", „universaler Vernunft" sprechen, eine prästabilirte Harmonie zwischen Denken und Sein, Object und Subject ansetzen, als ob das objective Sein etwas Fürsichbestehendes und nicht in jeder seiner Formen von den gegebenen Thatsachen und unserm Denken abhängig

[1]) Lectures III, 98; IV, 65; vgl. zu der letzten Wendung I, 60. 377. IV, 67 f, Works of Reid 283. 285; Lotze's „Selbstmord" Logik S. 532 ist desselben Charakters.

wäre: das sind doch romantische, verstiegene Denk- und Ausdrucksweisen. Unser widerspruchsloses, d. h. logisches Denken kann keine „Illusion" sein: weil, was Illusion ist, sich erst durch solches Denken feststellen lässt. Wer nicht dem Verbot des Widerspruchs sich fügt, weiss überhaupt nicht, was denken, urtheilen, beweisen und schliessen heisst. U. s. w. [1]). —

Das Causalitätsprincip behandelt unser Philosoph auf eine Weise, die dasselbe sehr bald in das Axiom von der Unveränderlichkeit der Substanz oder Materie überführt. Die aristotelische Vorstellung von Potenz und Actus, von realer Möglichkeit und Verwirklichung derselben, die Unmöglichkeit absoluter Schöpfung und Vernichtung, die Gleichheit oder „Identität" von Wirkung und Gegenwirkung, ja Anklänge an die Bewegungs- oder Krafterhaltungsvorstellungen spielen mit hinein. Alle diese Axiome und Ideen werden gleich sehr auf Denknothwendigkeit gegründet.

Beim Beginne einer Existenz, heisst es, we are *by the necessity of our intelligence constrained* to *believe*, that it has a Cause; we cannot *conceive* any new existence to commence; therefore all that now *is seen* to arise . . . . had previously an *existence under a prior form* . . . . Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti expresses . . . . the whole *intellectual phaenomenon* of causality. Omnia mutantur; nihil interit, is *what we think, what we must think* . . . . we *necessarily* deny in thought that the object which *appears* to begin to be, *really* so begins; we necessarily *identify* its present with its past existence. There is thus conceived an *absolute tautology between the effect and its causes*. We are unable to *construe* in thought, that there can be *an atom* absolutely added to or *an atom* absolutely taken away from existence in general . . . . We *can conceive no* real annihilation . . . . When God is said to create out of nothing, we *construe* this to thought by *supposing* that he evolves existence out of himself . . . . All that there is now *actually* of existence in the universe, we *conceive* as having *virtually* existed prior to creation in the Creator; and in *imagining* the universe to be an-

[1]) Vgl. J. St. Mill, Examination, [4] 479 ff.

nihilated by its Author, we can only imagine this as the retraction of an outward *energy* into *power*" [1]).

Man sieht, die ontologische Machtvollkommenheit des „Denkens" und die prästabilirte Harmonie zwischen ihm und dem „Sein" ist sehr hoch und straff gespannt. Aber das Denken selbst hat auch an Dignität zugenommen: es ist nicht mehr ein Urtheilen und Schliessen unter der Censur und Polizei des formalen Identitätsprincips, sondern fruchtbar an gehaltvollen, seinsverbindlichen „synthetischen" Axiomen. Schade nur, dass dieselben beträchtlich changiren und mit Begriffswillkürlichkeiten, Metaphern und Homonymien reich verbrämt sind. Zuerst heisst es: Wir können nicht begreifen, dass irgend eine Existenz anfange. Aber wir selbst, die wir dies nicht begreifen können, sind doch wohl auch eine Existenz, nach den Cartesianern bekanntlich die gewisseste. Aber wir und alle uns ähnlichen und bekannten Bewusstseine ausser uns kommen und gehen, ob wir es „begreifen" oder nicht. Der Autor wird so auf ein zweites Axiom gedrängt, nämlich dass alle beginnende und verschwindende Existenz nur Erscheinung ist: denn in Wirklichkeit kann nichts entstehen und vergehen, sondern nur sich verändern; als ob Veränderung nicht auch ein Entstehen und Vergehen enthielte: wie schon die Eleaten sahen; und als ob die Wirklichkeit an sich, die absolute Wirklichkeit mehr als eine Idee, als eine Fiction wäre. Wir kennen übrigens die neue, die zweite Auffassung, wissen aber auch, dass sie nur eine Art der denkenden Zurechtlegung des Gegebenen nach Ordnungsbedürfnissen ist. Sie führte in der Geschichte und führt auch unsern Rationalisten auf die atomistische Vorstellungsweise: Die Atome sind die permanenten Elementarbestandtheile der Natur oder (im Sinne unsers Philosophen) die die Erscheinung der Natur hervorbringenden Elementarsubstanzen an sich; keine derselben kann entstehen oder vergehen (drittes Axiom). Alles Geschehen, auch das scheinbare Entstehen und Vergehen von Dingeinheiten, ist nur Wechsel der „Form": unter welchem vieldeutigen, metaphori-

[1]) Lectures II, 377 f. 405 f.

schen Worte man sich wohl am besten die (wechselnden) räumlichen Relationen der Atome zu denken hat. Wir haben dieser Vorstellung oben alle gebührende Anerkennung zu Theil werden lassen, haben sie aber doch, so weit sie die Atome zu selbständigen Realitäten macht, nicht über den Rang einer Fiction erheben können [1]). Unser Philosoph knüpft an die vorgeblich ebenso denknothwendige wie seinsverbindliche Vorstellung von den Atomen das weitere (vierte) Axiom, dass jede Gegenwart denselben Realitätsgehalt habe, wie die Vergangenheit; so dass sich also trotz des Omnia mutantur hierin nichts ändert; was wohl auf die Voraussetzung geht, dass das Bewegungsquantum oder die Kraftsumme durch alle Zeiten fort identisch bleibt. Was wiederum, wie wir bemerkten [2]), ein als Maxime und Hypothese werthvoller, wenngleich nicht nothwendiger oder gar vom Subject aus auch „das Sein" zwingender Gedanke ist. Nachdem unser Rationalist so die Grundvoraussetzungen der atomistisch-mechanischen Weltvorstellung als ontologische Nothwendigkeiten bezeichnet hat, führt er die theologischen Ideen von Schöpfung und Weltuntergang ein, welche die vorgeblich denknothwendigen Annahmen von constanten Atomen durch gnostische Emanations- und aristotelische Möglichkeitsschemata phantasievoll durchbrechen: ebensosehr die ontologische Nothwendigkeit jener wie dieser discreditirend. Sollen wir glauben, dass Gott nach Herausstellung des der Potenz nach in ihm gelegenen Wirklichkeitsgehalts der empirischen Welt seinerseits eine Verarmung erfahren habe? Oder wie werden Potenz und Actus auf die Aequivalenzvorstellungen gebracht? Und warum soll nicht Jemand, der Veranlassung gefunden hat, über die permanenten Grundbestandtheile der Erscheinungswelt zu einem göttlichen Urgrunde derselben hinabzusteigen, noch weiter sich geneigt finden, auch diesen Urgrund genetisch zu behandeln? In infinitum.

Wir haben zu oft gesehen, dass ein Gemenge schlecht zusammenstimmender, aus verschiedenen Vorstellungskreisen

[1]) Vgl. o. S. 78 ff.; 133 f.
[2]) Vgl. o. S. 132.

aufgelesener Gedanken bei Lesern metaphysischer Sehnsucht Beifall gewinnt, als dass wir hoffen könnten, durch unsere Analyse einen erheblichen Erfolg zu haben. Aber für den Unbefangenen sollte es doch klar sein, dass der schottische Idealist mit dem Sein umspringt, ohne sich die Mühe zu nehmen, die verschiedenen Realitätssphären, die gegebenen und die gedachten, von einander zu sondern, dass er naiv Thatsachen und erklärende Hilfsvorstellungen durch einander mischt, dass er überall die Macht von Denknothwendigkeiten sieht, wo nichts weiter als Erklärungsbedürfnisse von zum Theil verschiedenartiger Tendenz und Richtung vorliegen. Er hätte besser gethan, sich an die Denknothwendigkeit der Widerspruchslosigkeit zu halten, die Thatsachen zu nehmen, wie sie sind, und auf das historische Hervorwachsen ontologischer Axiome, Regulative und Hypothesen achtsam zu sein. So würde er neben viel Willkür und Laune auch einigen Zwang erkannt haben, aber nicht den Zwang der Vernunft, sondern der Thatsachen und Bedürfnisse.

11. B.: Der ausserkantische Rationalismus in der Anwendung seiner Principien, insonderheit auf's Transcendente.

Die Ausgestaltung und Anwendung des rationalistischen Princips, dass unsre „Vernunft“ von sich aus Seinsfragen zu beantworten habe und vermöge, ist im Alterthum bei Parmenides [1]), Platon [2]), Aristoteles [3]) und den Neuplato-

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 88 f.

[2]) Vgl. 1. Bd. S. 57, 78 f., 243 ff.

[3]) Ich finde ausser seinen schon im 2. Bde. (S. 101 ff.) berücksichtigten teleologischen Aufstellungen und dem, was Bd. 1, S. 105 ff. über seine Deductionssucht gesagt ist, vor Allem seinen kosmologischen Beweis für den geistigen, unbewegten, unveränderlichen, ersten, ewigen Beweger des Alls erwähnenswerth: *ἐπεὶ ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται κινήσεως δ'ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μὲν οὐχ ὑπ'ἄλλου δὲ ἀλλ'ὑφ'αὑτοῦ, εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν* (Phys. VIII, 5; 256^{b} 20 ff.). Der Philosoph konnte gut verächtlich thun gegen die Pythagoreer, dass, als sie aus Fixsternhimmel, Planeten, Sonne, Mond und Erde 9 *θεῖα σώματα* zusammengebracht hatten, sie um der heiligen Zehnzahl willen („*πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὑτῶν*“) gewaltsam eine *ἀντίχθων* hinzu postulirten, *πειρώμενοι συγκοσμεῖν* (de cœlo 293^{a} 28 ff.); war sein Gedankengang im Wesentlichen nicht derselbe? Met. Λ 6: Es muss eine *οὐσία ἀΐδιος* geben; *εἰ πᾶσαι (οὐσίαι) φθαρταί, πάντα φθαρτά* (die Atomistiker setzten aus ähnlichem Motiv Atome an; Aristoteles geht auf Gott los). *Ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι* (Met. 1071 ^{b}6); er spottet über Empedokles und Anaxagoras, bei denen nach einem unermesslich langen Ruhestand *ποτὲ* die Bewegung anfange: *οὐκέτι φύσεως ἔργον* (Phys. 252^{a} 5 ff.). Es gibt ewige Bewegung, weil ewige Zeit (vgl. Phys. VIII, 1; 251^{b} 17: *Πλάτων δ'αὐτὸν γεννᾷ μόνος*). Zeit ist Zahl der Bewegung (Phys. 219^{b} 1); *ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχὴς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος. κίνησις δ'οὐκ ἔστι συνεχὴς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον* (im Gegensatz zur quantitativen und qualitativen Veränderung) *καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ* (Met. a. a. O. 1071^{b} 2 ff.). *ὥστ' ἀΐδιος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός* (c. 7. 1072^{b} 21 ff.). — Man erwäge: aus rationalen Argumenten die Ewigkeit des Fixsternhimmels, wie eines substanziellen, materiellen Dinges und seine ewige Bewegung (1072^{a} 21) erschlossen! und dermassen zur subjectiven Überzeugung gebracht, dass der Philosoph ebenso siegesgewiss und vornehm wie über die Pythagoreer über diejenigen spottet, welche fürchten, der „Himmel“ könne einmal stehen bleiben (Met. 1050 ^{b}22)! — Die Argumentation geht so weiter: Materie bewegt sich nicht von selbst (Met. 1072^{a} 29). Blosse Bewegungsfähigkeit (Potenz) genügt auch nicht: *ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια* (1071^{b} 12 ff.). . . . . . *ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων* (1073^{a} 3 ff.). Welche Fülle von Vor- und Querurtheilen unter dem Schilde der Vernunftnothwendigkeit!

nikern [1]) vergleichsweise embryonisch und, sozusagen, unschuldig geblieben gegen die ausführlichen, consequenten und zuletzt geradezu in's Vermessene laufenden Bestrebungen, die sich in moderner Zeit im Verfolg der **Descartes**'schen Philosophie entwickelt haben. Ich wende mich sofort zu der Verwerthungsweise, die **Leibniz** den überkommenen Gedanken hat angedeihen lassen.

Nach ihm ist, wie wir sahen [2]), nicht bloss die Logik, sondern auch die ganze Mathematik virtualiter angeboren. Bei näherer Betrachtung findet man die Logik als allgemeine Syllogistik gefasst; und toute la doctrine syllogistique pour-

[1]) Vgl. o. S. 104 ff.

[2]) Vgl. 1. Bd. S. 67; o. S. 152 ff.

roit être démontrée par celle de continente et contento [1]), d. h. durch den Satz, dass, was vom Ganzen und Umfassenden gilt, auch von dem von ihm umfassten Theile gilt, was, (richtig, das Ganze „distributiv", wie die Logiker sagen, verstanden) allerdings absolut wahr, ja selbstevident, aber auch von völlig analytischem Charakter ist: und des Weiteren den bekannten empirisch-skeptischen Einwand hervorruft, wie überhaupt etwas von „Allen" (z. B. Menschen) und vom „Ganzen" behauptet werden könne, ehe es auch von den Einzelnen und den Theilen, auf die geschlossen werden solle, feststehe [2]).

Nach Leibniz trägt der Satz de continente die sogenannte erste aristotelische Schlussfigur; und die zweite und dritte lassen sich, wie der Philosoph zeigt, vermittelst des Princ. id. et contrad. auf sie reduciren [3]); und diese Figuren können ihrerseits die Conversionen beweisen [4]). Wir halten es nach dem Obigen [5]) nicht für nothwendig, über die auf diese Auseinandersetzung gegründete vorgebliche Angeborenheit der Logik und ontologische Souveränetät der Vernunft noch einmal weitläufig zu werden. Höchstens wäre noch ein Wort über die verschiedenen Formen, in denen das Princ. id. et contrad. vorgeführt wird, zu sagen [6]). Wir finden, um nur das Relevanteste hervorzuheben: 1) A est A (z. B. 340^{b}); 2) man darf (doit) nicht dasselbe zugleich (en même temps) bejahen und verneinen (z. B. 370^{b}); 3) une énonciation ne sauroit être vraie et fausse en même tems (so 748^{a} No. 1); 4) rien ne peut être et n'être pas en même tems (401^{b}). Unter A = A ist an sich Verschiedenes zu verstehen [7]); unser Philosoph versteht gewöhnlich darunter die Identität der Begriffe mit sich selbst in demselben Räsonnement.

Es kann nun keine Frage sein, dass alle diese Sätze insofern „nothwendige" Wahrheiten sind: als sie die selbst-

---

1) Nouv. Ess., a. a. O. 399 a.
2) Vgl. J. St. Mill, Logic, II, c. 2 f.
3) Nouv. Ess., a. a. O. 339^{b} f.
4) a. a. O. p. 340; vgl. 342^{b}.
5) Vgl. o. S. 152. 170 ff. 184 f.; 1. Bd. S. 161. Anm. 2.
6) Vgl. Kants Analogien, S. 32 ff.
7) Vgl. 1. Bd. S. 161 Anm. 2; Kants Stellung, S. 54.

verständlichen, durch keine empirische Thatsache desavouirten, alle Ergänzungen und Erklärungen des empirischen und alle Gedanken über nichtempirisches Sein, die hypothetischen, wie die fictiven, regulirenden Voraussetzungen sind. Leibniz selbst bemerkt in Beziehung auf den 4. Satz richtig, dass die Leugnung desselben die Aufhebung aller „Erkenntniss" involvire: il n'y auroit aucun moyen de connoître quoique ce soit [1]). Das in diesem und den beiden vorhergehenden Sätzen spielende en même tems ist übrigens leicht gegen Kant'sche und Herbart'sche Bedenken [2]) in Schutz zu nehmen. Der 2. Satz hat einen guten Sinn, wenn man den Zusatz von demselben Räsonnement versteht: in verschiedenen Argumentationsreihen kann ja von contradictorisch entgegengesetzten Prämissen ausgegangen werden; der 3., wenn man das Zugleich auf die reale Situation bezieht, von der gesprochen wird; der 4. bedarf von dieser Seite keiner Entschuldigung oder Restriction: zu verschiedenen Zeiten kann sogar das Meiste sein und nicht sein.

Aber wie sehr man auch daran festhalte, alles auf Gültigkeit Anspruch erhebende, insonderheit alles Erklärung und „Erkenntniss" suchende Denken an die Vorschriften zu binden, über alle Gleichartigkeit und Verschiedenheit der Ausdrucksweise fort die Identität und Diversität der Begriffe zu beachten, nur das in der jeweilig relevanten Hinsicht Identische für einander zu substituiren, begrifflich Verschiedenes nicht mit einander zu verwechseln, über Eine Urtheilsvorlage nicht zugleich mit Ja und Nein zu entscheiden, zwei contradictorische Begriffe nicht in Einen Satz, zwei contradictorische Behauptungen nicht in Ein Räsonnement zu bringen, zwei einander ausschliessende Urtheile nicht zugleich für wahr zu halten, kein Sein anzusetzen, das in gleicher Zeit und in derselben Hinsicht zwei contradictorische Prädicate an sich hat u. s. w.: so können doch alle diese Sätze nicht für Angeborenheiten und für Belege des Gedankens gehalten werden, dass unsere Vernunft autoritative Kraft über das „Sein"

---

1) 401^{b}.
2) Vgl. Kants Analogien, S. 46 f.; 1. Bd., S. 139, Anm. 3.

habe: es müsste denn das Sein sein, welches sie — eben an der Hand dieser Principien — das empirische Sein zurechtlegend, sich mehr oder weniger frei selbst erdenkt.

Auch der Mathematik Grundlage (fondement) ist nach Leibniz das Princ. id et contrad. (in der 3. Fassung) [1]. Der Philosoph zeigt, wie die syllogistischen Schemata, auf Zahlen und Raumgrössen übertragen, die ganze Arithmetik und Geometrie zu beweisen im Stande sind. Man bedürfe zuletzt keines Weiteren, als gewisser constitutiver Definitionen und der den Raum charakterisirenden Axiome. Gewiss ebenso richtig, wie unfähig, die Lehre von den Angeborenheiten und von der Abhängigkeit des (nicht erdachten) Seins von unserm Denken zu begründen. Der Raum ist, wenn man zu „denken" beginnt, eine gegebene Thatsache. Wir verweilen dabei nicht.

Am wichtigsten an dem Leibniz'schen Rationalismus war der beistimmenden und weiterbildenden Schule, wie später dem aus ihr hervorgegangenen Kritiker der reinen Vernunft, Kant, und ist folgeweise auch uns die Art, wie der Philosoph gewisse transcendente Realitäten des Glaubens aus Vernunftgründen philosophisch zu beweisen sich vermass.

In Beziehung auf das Dasein Gottes fand er den Descartes'schen Aufputz des ontologischen Beweises Anselms vor: In derselben Weise, wie aus dem „Wesen" eines Dreiecks folge, das die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten sei, folge aus der „Natur" Gottes, dass er existire; denn unter Gott sei das schlechthin vollkommene Wesen zu verstehen; zu den Vollkommenheiten gehöre aber ganz nothwendig die Existenz [2]. Leibniz hatte an diesem verkniffenen Beweise, der die im erfahrungsmässig gegebenen Raum entworfene mathematische Construction mit einer völlig freien Idealcomposition und prädicative Merkmale mit der Existenz auf eine Linie setzt, ohne in Beziehung auf diese „Existenz"

[1]) Briefw. mit Clarke, a. a. O. S. 748ª No. 1.

[2]) Medit. V; vgl. Leibniz, Nouv. Ess. IV. 10. 7 (a. a O. 374ᵇ); de vita beata (a. a. O. 74ª No. 4).

auch nur näher zu bestimmen [1]), welcher Art und welches Gebiets sie sei: Leibniz hatte an diesem Beweise doch seine rechte Freude. Nur fand er ihn noch einer kleiner Ergänzung bedürftig, die er anbrachte: Non sufficit nos *cogitare* de Ente perfectissimo; *possibilitas* Entis perfectissimi ostendenda est. Cartesius sophismate quodam vel probare hanc existentiae divinae possibilitatem vel ab ea probanda se liberare conatus est. Interim nihil verius est quam Ens perfectissimum esse possibile [2]). Dieu est *absolument parfait,* la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la *réalité positive* prise précisément en mettant à part *les limites ou bornes.* Comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes *bornes,* aucune *négation* et par conséquence aucune *contradiction,* cela seul suffit pour connoître l'existence de Dieu *a priori* [3]).

Wunderlich! Als ob Möglichkeit etwas Anderes wäre, als das jeweilige Residuum von Nicht-Unmöglichkeit, welches übrig bleibt, nachdem Gedankenentwürfe den durch bekannte Gesetze und Thatsachen herbeigeführten Exclusionen unterworfen worden sind: als ob „absolute Möglichkeit" ein ebenso klarer Begriff wäre, wie absolute, d. h. schon durch das Gesetz des Widerspruchs begründete oder herbeigeführte Unmöglichkeit; als ob Beseitigung von Schranken nicht sowohl die Idealität als die Realität vergrösserte; als ob überhaupt innerhalb der einzelnen, eindeutig bestimmten Realitätssphären, der gegebenen und gedachten, Eins, „realer" sein könnte als ein Anderes; als ob etwa grössere Intensität von Eigenschaften grössere Realität wäre; als ob negative Begriffe reale Schranken wären; als ob logische und Realrepugnanz sich deckten [4]); als ob nicht auch positive Realitäten sich

[1]) Vgl. o. S. 142 f.

[2]) An Conring 1678, Erdm. 78ª f.; Meditationes de cognitione, a. a. O. 80ᵇ; Vgl. Réflexions sur l'Ess. de Locke, a. a. O. 138ᵇ; De la démonstr. Cart., a. a. O. 177ᵇ. Hier auch die einen späteren „Beweisgrund" Kants fast anticipirende Bemerkung: Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. (Vgl. u. § 15). Zu dem vorgeblichen Mangel des Descartes'schen Beweises vgl. P. Natorp, Descartes' Erkth. S. 173, Anm. 10.

[3]) Monadol. §§ 41, 45.

[4]) Vgl. Kant, Über die negativen Grössen, W. W. I, 121 ff.

gegenseitig ausschliessen könnten: zwei Farben sind doch gewiss gleich „positiv" und sind doch nicht an derselben Stelle — mit Leibniz zu reden — compossibel. Alles Scholastik, nichts als Scholastik!

Des Weiteren modernisirte Leibniz des Aristoteles kosmologischen Beweis. Da Thatsachen hierzu die Grundlage bildeten, nannte er diesen einen Beweis *a posteriori*. Er bedurfte aber ausser den Thatsachen noch des „grossen" Axioms, dem er, wie wir sehen, den Namen principium rationis sufficientis gab, von dem er selbst nicht recht klar machen konnte, ob es a priori gültig, eine ontologische Vernunftwahrheit oder nur ein aus der Erfahrung entwickeltes methodologisches Regulativ für unser Erklärungsbedürfniss sei: das aber von der Schule jedenfalls recht entschlossen im ersteren Sinne verwerthet worden ist. Der Gedankenzug ist folgender:

La matière étant indifférente en elle même au mouvement et au repos et à un mouvement tel ou autre, on n'y sauroit trouver la raison du mouvement et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement . . . vienne du précédent . . . . il reste toujours la même question. Ainsi il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit *hors de cette suite des choses* contingentes et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi; autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, *où l'on pût finir* [1]).

Was der Positivismus auf diese überfeinen Reflexionen zu antworten hat, ist unschwer abzusehen. Gewiss ist nicht bloss jede Bewegung die Fortsetzung der vorangegangenen, sondern jeder Weltzustand die Resultante seiner Vergangenheit: allerdings eröffnet dieser Sachverhalt einen regressus in infinitum. Aber wie man demselben durch den blossen Wunsch an's Ende zu kommen entrinnen kann und mag,

[1]) Principes de la nat. et de la grace § 8 (a. a. O. 716); vgl. Monadol. § 38. 43 f.; Démonstr. Cartes., a. a O. 177ᵇ; 2. Brief an Bourguet a. a. O. 719ᵃ.

ist nicht zu begreifen. Der Rationalist Aristoteles setzte übrigens ewige Bewegung an. Leibniz beruft sich auf sein princ. rat. suff. Aber schwerlich wird irgend Jemand seine Begründung desselben für zulänglich erachten, um darauf hin eine die Weltbewegungen a parte ante abschliessende oder transcendent begründende causa sui zu postuliren. Man kann, von den Thatsachen geleitet, für jede gegebene Situation an der Hand von Naturgesetzen den „zureichenden" Grund in der nächst vorangegangenen suchen: aber es ist nicht zu verhüten, dass für diese immer wieder dieselbe Frage nach dem Grunde aufsteigt. Nur platonisch-romantische Schwärmerei oder Tendenz kann über diese Nothwendigkeit hinwegzuspringen hoffen. — Leibniz urgirt auch den Begriff der Materie. Aber derselbe ist doch wohl ein Product der erklärenden Analyse. Es lässt sich daher a priori nicht behaupten, dass sie absolut indifferent gegen die Ruhe und die verschiedenen Bewegungsarten sei. Aristoteles vindicirte den Elementen „natürliche" Bewegungsformen und liess sie erst gewaltsam daran gehindert werden. Die mechanistische Naturerklärung lässt freilich jedem materiellen Punkte oder Atom seine Bewegung wie etwas Fremdes von aussen zukommen. Aber ihre wissenschaftliche Bedeutung in allen Ehren: zu aprioristischen Deductionen der Leibnizschen Art darf sie denn doch auch nicht ausgebeutet werden. Und mag doch die Bewegung wirklich etwas der jeweiligen Masse durchaus Accidentielles, Fremdes, „Contingentes" sein: die Massen sind doch nicht etwas Isolirtes, sondern Bestandtheile der einheitlichen Natur. Was hindert, bei dem aristotelischen Gedanken der Ewigkeit der Bewegung, oder, modern gefasst, der ewigen Thatsächlichkeit eines bestimmten, von Masse zu Masse propagirten Bewegungsquantums der Natur stehen zu bleiben? Die causa sui, bei der sich das Leibnizsche Princip beruhigt, würde ja schliesslich auch nur eine nicht weiter rationalisirbare Thatsächlichkeit (von gedachtem Charakter) sein [1]).

Ausser dieser vielfach variirten Schlussreihe, die von

[1]) Vgl. übrigens Schopenhauer, Vierfache Wurzel, W. W. I, 37 ff.

der Zufälligkeit. Abhängigkeit und Bedingtheit der Vorgänge (und Dinge) auf ein absolut in sich selbst gegründetes Wesen führt, bietet unser Rationalist noch einen ganz eigenthümlichen Gottesbeweis — er findet ihn selbst d'une clarté surprenante —. Derselbe ist in seinem „neuen Natursystem" gegründet, das aus der Welt einen Inbegriff unzählbarer Substanzen (Monaden) macht, die — um des Begriffes Substanz willen — völlig von einander unabhängig sein und sich nach ausschliesslich inneren Gesetzen entwickeln und doch factisch so zu einander stimmen sollen, als ob sie Einfluss auf einander hätten. Dieser parfait accord der Weltmonaden nun machte eine *cause commune* nöthig, die sie alle in ursprünglichem Schöpfungsact in solcher Präcision auf einander bezogen und gleichsam abgestimmt hätte [1]). Der Positivist wird an diesem Gedanken nichts „überraschend" finden, als dass der Autor nicht merkte oder merken wollte, wie wenig „geschaffenen" Monaden der Name Substanz gebührte [2]), und wie die Unabhängigkeit ihrer Existenz recht wohl die Abhängigkeit (zumal eine relative) ihrer Zuständlichkeiten neben sich vertragen hätte. Für den Unbefangenen ist ausserdem der ganze Ansatz nur Hypothese oder Fiction, die, wie jedes Gedankengebilde dieser Art, nur so weit theoretischen Werth hat, als sie Thatsachen „erklärt" und nicht mit sich selbst in Widerspruch steht: welches Letztere die Leibniz'sche offenbar thut. Man sieht ausserdem viel zu sehr, wie der Gedanke in den Thatsachen selbst den Anreiz zu jenen Bedürfnissen findet, die er befriedigen soll, und wie alle verwertheten Begriffe nur Educte und Sublimate der Erfahrung an den Warnehmungsdingen und dem eigenen Ich sind; man ersieht es zu sehr, als dass man den Beweis für eine Leistung aus reiner Vernunft halten könnte.

Ein mehrfach schon von uns erwähntes, viel angewandtes und vielseitig befriedigendes Welterklärungsschema setzt verschiedenartige, nach Gesetzen auf einander wirkende Ele-

[1]) Système nouv. de la nat. § 16 (a. a. O. 128ᵃ); vgl. Nouv. Ess. IV, 10. 10. (a. a. O. 376ᵃ).

[2]) Vgl. o. S. 186 f. Ein Weiteres unten.

mentaragentien an; mit ihrer Hülfe ist jeder gegebene Zustand auf frühere gesetzmässig zurückführbar, resp. aus ihnen herzuleiten. Aber dieses Schema lässt mindestens zwei Fragen unbeantwortet: 1) warum gerade diese Elemente und in dieser Vertheilung: warum z. B., wie schon Bacon [1]) fragte, so viel mehr Eisen als Gold? Warum gerade so vertheilt, dass in irgend einem Moment an dieser Stelle gerade dies Element sein muss und nicht ein anderes? 2) Warum gerade diese Gesetze der Wechselwirkung? Wir constatiren die Thatsache wohl, aber uns fehlt die „Erklärung".

Leibniz fehlte sie nicht.

Das nothwendige, Eine, schöpferische Urwesen ist unserm Rationalisten auch der letzte Realgrund gerade dieser Auswahl und Verknüpfung der Existenzen. Sie war unter allen möglichen, die sein Verstand (oder seine Phantasie?) vor sich sah, die beste. Seine „Weisheit", sein ausschliesslich unter dem Einflusse des „Guten" stehender Wille konnte nur diese, unsre Welt zur Realität berufen. Dieu est la source des possibilités comme des existences: des unes par son *essence*, des autres par sa *volonté* [2]). Jene sind „metaphysisch" oder „geometrisch", diese „physisch", d. h. nach unserm Philosophen gewissermassen nur „moralisch", aus Rücksicht auf das Gute nothwendig. Jene Nothwendigkeit „necessitirt", diese „inclinirt" nur [3]): sie hat wirksamen Einfluss nur auf den guten Willen. Aus Gottes Willen erklärt sich die Vertheilung der Agentien und das Gesetz ihres Wirkens [4]). Letzten Grundes werden selbst Sätze wie das Galileische Trägheitsaxiom und der, welcher das Zusammensein zweier Körper an Einem Orte ausschliesst, aus Gottes Willkür und Weisheit abgeleitet [5]). Nun ist Alles, was da „ist", verständlich aus den Nothwendigkeiten der „Compossibilität" und der Beziehung, die es zu

[1]) De augm. sc. III, 1, Leydener Ausg. vom Jahre 1652 (Wijngaerden) p. 195.

[2]) Nouv. Ess. II, 15. 4; a. a. O. 242ᵇ.

[3]) a. a. O. 21. 13 (254ᵃ).

[4]) Briefw. mit Clarke, a. a. O. 752ᵇ No. 7; Nouv. Ess. IV, 12. 23 (403ᵃ); 18. 1 ff. (405ᵃ).

[5]) Nouv. Ess. I, 1. 16 (210ᵇ); II, 21. 9 (252ᵇ); IV, 18 (405ᵃ).

der gesammten Weltordnung und dem „höchsten Gute" hat, welches sie darstellt; d. h. ganz verständlich doch nur für eine unendliche Weisheit und „Analysis" [1]; wir können diese Rationalität nur voraussetzen.

Ganz schön, ja fast bestechend. Aber näher betrachtet, doch nur ein Knäuel von Anthropomorphismen und leeren Worten. Vor Allem: Was ist dieses „höchste Gut", auf welches der göttliche Wille ähnlich wie der nach Glückseligkeit strebende oder unter socialen Collectivansprüchen und Instincten stehende menschliche die Auswahl der Weltagentien vollzieht [2]? Und wir begreifen wohl, wie ein Leibnizsches Temperament sich die Welt mit so optimistischen Fictionen subjectiv zurechtlegen konnte; aber dieselben Thatsachen haben andern Individuen zu fatalistischen und pessimistischen Auslegungen gedient. Schwerlich lässt es sich aus dem Begriff der Existenz oder der Einheit des Weltgrundes deduciren, dass — anthropomorphistisch geredet — nicht ein boshafter (satanischer) Wille das Regens oder der Autor sei.

Stellten sich unserm Platoniker die Thatsachen des physischen Übels und des moralisch Bösen dar, so war er um eine **Theodicee** nicht verlegen: Un peu d'acide, d'acre ou d'amer plait souvent mieux que du sucre; les ombres rehaussent les couleurs; et même une dissonance placée où il faut donne du relief à l'harmonie [3]. Schade nur, dass die Dissonanzen selbst, wenn sie fühlten, von der Harmonie, deren Eindruck sie zu erhöhen bestimmt sind, nichts gewahr werden könnten, oder, wenn sie dieselbe ahnen könnten, in dieser Vorstellung keinen Trost und Ersatz für ihre unmittelbare, selbsteigene Unseligkeit finden würden. Und wer hat die vornehme Unbetheiligung an jedem Einzelgeschick und den beseligenden, bloss contemplativen, ästhetischen Überblick über dies ganze Weltgemälde? Wer vermag sich von den Disharmonien, die ihn individuell betreffen, so los zu lösen, um die durch sie erhöhte Weltharmonie zu hören?

²) De calc. philosophico, a. a. O. 83ᵇ.

³) Vgl. 2. Bd. S. 39 ff

²) Théod. § 12.

Leibniz: Dieu donne toujours à la créature ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale que la créature *n'a pu manquer* de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent [1]. Die von „Gott" abhängige Creatur musste beschränkt sein; und die Schranken aller Einzelnen waren an die Gesetze der **Compossibilität** und an die Rücksicht auf die höchste „Vollkommenheit" des Universums **gebunden**. Gottes Wahl ist auf das Ganze gerichtet; an den integrirenden Bestandtheilen der überhaupt von Seiten und vermöge der Compossibilität möglichen Universa **konnte er nichts** ändern ni dans leur essence ou nature ni même dans leurs accidens [2].

Man sieht, was man vor sich hat. Der Rationalist, der Alles zu „erklären" sich unterfing, stösst, wie wir Andern, auf Thatsachen auf, die sind, weil sie sind, an die sich selbst die göttliche Allmacht gebunden findet. Warum sind nur solche und solche Agentien in Einer Welt „compossibel" [3]? Und wie kann noch von einer prästabilirten Harmonie die Rede sein, als ob Gott die Monaden von sich aus, frei auf einander abgestimmt hätte, wo doch ihre „Natur" durch die Compossibilität determinirt ist, und Gott an sie wie an ein vorweltliches Fatum sich gebunden findet? Nichts als anthropomorphistische, den architektonischen Verlegenheiten der Menschen nachgebildete Phantasien und schöne Redensarten!

Laurentius Valla hatte in seinem Dialog de libero arbitrio den Sextus Tarquinius, als er sich vor dem weissagenden Apollo zu Delphi über die Unentrinnbarkeit seines Schicksals und die Ungerechtigkeit, dass seine doch prädeterminirten, also unfreien Handlungen so grausam gestraft werden sollten, beklagte, auf die Unbegreiflichkeit der göttlichen Rathschlüsse verweisen lassen. Unser Rationalist tadelt diesen Abschluss:

¹) a. a. O. § 31.

²) a. a. O. § 52.

³) Vgl. De veritatibus primis (Erdm. 99ᵇ): Adhuc hominibus *ignotum est*, unde oriatur incompossibilitas diversorum seu qui fieri possit, ut diversae essentiae invicem pugnent.

il coupe le noeud. Poussons donc encore plus avant la petite fable [1]. Nachdem der Zweifel und das Befremden von Instanz zu Instanz gegangen ist, lässt Leibniz Athene, die Göttin der Weisheit, dem an sie gewiesenen Zeuspriester aus Dodona den von Grund aus „bösen" Sextus im Zusammenhang mit der Totalität unsrer, der „besten Welt" zeigen: Vous voyez, que mon père *n'a point fait* Sextus méchant: *il l'étoit de toute éternité;* il l'étoit toujours librement: il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvoit refuser au Monde où il est compris: il l'a fait passer de la région des possibles à celle des Êtres actuels. Le crime de Sextus sert à de *grandes choses;* il en naitra un *grand empire* . . . Mais cela n'est rien au prix du total de ce Monde [2]. . . .

Was für Finessen! welch' leicht beschwingte Phantasie! welcher Reichthum an Worten! So sind also die Monaden nicht geschaffen, sondern im Stande der Möglichkeit so, wie sie jetzt sind, von Ewigkeit her? Der Weltschöpfer zog sie nur aus der idealen Möglichkeit in die reale Wirklichkeit? aber wie geschieht das? in welcher Situation sind „mögliche" Existenzen? Die Rücksicht auf das bestmögliche Ganze zieht auch die bösen Monaden, die nun einmal in dasselbe hineinpassen, mit hervor? Aber warum musste überhaupt eine Welt actuell werden [3]? Ist „Grösse", Grösse von Dingen und Reichen ein hinlängliches Motiv? —

Noch beengender und nachhaltiger als durch den ontologischen Gottesbeweis hat Descartes durch sein Cogito ergo sum auf Leibniz und seine Schule gewirkt.

Er freut sich dessen, dass hier auch Locke [4]) mit Descartes übereinstimmt, dass auch er (auf Grund der Reflexion auf sich selbst) die Existenz des Bewusstseins für sicherer hält als die der sinnlichen Objecte (vor oder in ihm) [5]. Aber das Selbstbewusstsein lehrt Leibnizen doch noch mehr, als es

---

[1]) Théod. § 413.

[2]) § 416.

[3]) Vgl. Lotze, Metaph. 125 ff., 152 ff.

[4]) Vgl. Ess. II, 23. 15; 1. Bd. S. 215, Anm. 1.

[5]) Nouv. Ess. a. a. O, 273ᵇ.

Locke lehrte [1]). Es sagt ihm, eben wie Descartes, dass es eine Substanz, dass es eine Seele sei. Dies war ihm sogar ein dermassen über allen Zweifel erhabener, von vornherein völlig sicherer Grundgedanke, dass, als er es unternahm, den Atombegriff der traditionellen Physik philosophisch correct zu machen, er die charakteristischen Merkmale aus jener Fundamentalbetrachtung der Bewusstseinsthatsache emporzog [2]). Ja die innere Erfahrung und ihre vermeintlich nothwendige metaphysische Ausdeutung wurden für ihn das Motiv, den Materialismus überhaupt aufzugeben; wie auch andere grosse Denker, meinte er, in ihrem materialistischen Vertrauen durch die „Seele" ein wenig „deconcertirt" werden müssten [3]). Als er dann später Locke die ganz positivistische Meinung vertreten sah, dass es für alle philosophisch relevanten Interessen weniger auf die Einheit einer hinzugedachten psychischen Substanz, als auf die thatsächliche Einheit, Continuität und Identität des Lebens und Bewusstseins ankomme, und er so genöthigt war, von seinem langjährig gehegten Axiom oder sollen wir sagen Vorurtheil Rechenschaft abzulegen, brachte er für die Substanzialität des Ich und die Existenz einer Seele folgende Argumente bei [4]):

Schon die Einheit des Lebens und der dasselbe tragenden Organisation erfordern eine Seele: L'organisation . . . . sans un *principe de vie subsistant* . . . . ne suffisoit pas pour faire demeurer *idem* numero ou *le même* individu. Das sei nur möglich par cette âme ou cet esprit, qui fait le moi dans celles qui pensent. Ohne diesen Rückhalt wäre die vitale Identität nur eine scheinbare [5]). Allerdings würde ja, meint er, ohne die von Locke bevorzugte bewusste Verknüpfung jedes gegenwärtigen Moments inneren Daseins mit

---

[1]) Vgl. Ess. II, 27. 9 ff.; 1. Bd. S. 190 Anm. 2 f.; S. 215, Anm. 1.

[2]) . . . il falloit, les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes (Syst. nouv. § 3); . . . il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle Moi en nous (§ 11).

[3]) Nouv. Ess. III, 6 27; a. a. O. 317ᵃ.

[4]) Vgl. o. S. 100 ff.

[5]) Nouv. Ess. II, 27. 4 ff.; a. a. O. 278.

reproducirten Theilen der erlebten Vergangenheit und mit Zukunftserwartungen keine moralische Identität, keine Einheit der Person herauskommen. Aber auch diese innere Verbindung sei unmöglich ohne substanzielle Permanenz.

Die erscheinende Identität sei unmöglich ohne seiende, reale zu denken. Das Bewusstsein könne mit seiner unmittelbarsten und innerlichsten Warnehmung nicht täuschen[1]. Und sollte es auch möglich sein, dass die bewussten Zustände jeweilig von Einer Substanz auf eine andere übertragen würden analog der Art, wie wir Bewegungsübertragungen von Massen auf Massen stattfinden sehen: so würden doch die dahinter liegenden „petites perceptions" unbewussten Charakters, die — nach Leibniz — zur Herstellung der Continuität und Gesetzmässigkeit des bewussten Lebens nothwendig angenommen werden müssen, die Existenz und Fortexistenz einer Substanz erheischen[2].

Was Alles doch im Wesentlichen immer wieder nur die theils vulgäre, theils cartesianische Überzeugung, Naivetät und petitio principii wiederholt, dass wir die Existenz einer „Seele" unmittelbar warnehmen, dass das psychische Dasein gewisser sei als das physische, welches nur „mittelbar" wargenommen werde[3], dass der thatsächlich wargenommene Sachverhalt nur Erscheinung eines wahren Seins an sich sei, und dass unsere vermeintlich denknothwendigen Suppositionen über das Sein hinter der Erscheinung die unveräusserlichen Grundlagen alles Erkennens seien: wovon der Positivist nichts zugeben kann. Er bleibt insonderheit bei der (Locke'schen) Lehre stehen, dass für alle Aufgaben des Lebens die thatsächliche Einheit und Continuität des Bewusstseins, nicht die fictive der Seelensubstanz in Betracht komme. Und er bescheidet sich die denknothwendigen Argumente nicht zu kennen, welche zu beweisen vermögen, durch welche Anord-

[1]) a. a. O. § 9 ff. (280 ff.): . . . . l'identité apparente . . . . suppose l'identité réelle . . . . une perception intime et immédiate ne pouvant tromper naturellement . . . . si les expériences internes immédiates ne sont point certaines, il n'y aura point de vérité de fait, dont on puisse être assuré.

[2]) a. a. O. S. 284^a.

[3]) Vgl. o. S. 57 ff.

nung an sich diese Eigenschaften des Bewusstseins allein „möglich" gemacht werden.

Nachdem es für Leibniz erst einmal feststand, dass unser Ich die Manifestation einer einheitlichen „Substanz" sei, unterfiel es natürlich all den Prädikaten, die der Begriff der Substanz nach vermeintlicher Denknothwendigkeit enthalten musste. Es ist nun wie jede Substanz oder „Monade" unabhängig von äusseren Einflüssen und unvergänglich. Das erste Prädikat führte zur prästabilirten Harmonie[1], das zweite zur Unsterblichkeit der Seele[2]. Alle Monaden sind von Begriffs wegen unvergänglich. Nur der vernünftigen Menschenseele kommt freilich „moralische" Unsterblichkeit zu, welche Verantwortung und Vergeltung in sich schliesst: die eben „Vernunft" voraussetzen[3].

Was nun den Terminus Substanz anbetrifft, so gehört derselbe ja allerdings zu den gangbarsten Stücken unsers ontologischen Denkinventars[4]. Aber er wird gewiss die mystisch-romantische Erwartung, transcendente Denknothwendigkeiten aus ihm herauszaubern zu können, in Niemand erregen, der je bedacht hat, wie vieldeutig dieser Ausdruck ist, und wie an jeder Bedeutung die empirische Wurzel deutlich erkennbar ist.

Substanz ist zunächst nur ein vornehmerer Name für Ding, wie dieses durch die concrete Einheit aggregirter, an dieselbe (relative) Raumstelle geknüpfter Eigenschaften und Kräfte sich darstellt[5]. Das Gesetz der Verknüpfung, einheitliches, individuelles oder sociales Interesse, einheitlicher Name verstärkten die Kraft der Verknüpfung. Aus der ganzen Summe sonderte sich an der Hand des logischen Urtheils und extensiv und intensiv mächtiger Interessen das Constante im Wechsel, das Constitutive gegenüber dem Consecutiven als die eigentliche Substanz heraus. Substanz war

[1]) Vgl. o. S. 123. 196.

[2]) 1. B. S. 59, Anm. 1.

[3]) Nouv. Ess. II, 27 (a. a. O. 280^a; vgl. 259^b); Ep. ad Wagnerum § 5 (a. a. O. 466^b f.).

[4]) Vgl. o. S. 133.

[5]) Vgl. Locke, Ess. II, 23; Sigwart Logik, II, 105 ff.

nach weiterer Ausbildung des Urtheils jeder Centralpunkt prädikativer Beziehungen, ontologisches Correlat zum grammatisch-logischen Subject. Substanz ist ferner das eigene Selbst und jedes nach Analogie desselben nach aussen projicirte; die Sphäre dieser Anwendung reicht so weit als der unsre Phantasie in dieser Richtung dominirende Trieb. Von der Besonderung der Substanz, ihren Attributen und Accidenzen gegenüber, zur Hineinlegung der Unabhängigkeit ist nur Ein Schritt. Dieselbe musste in den meisten Fällen als aufhebbar, bloss temporär und provisorisch, ja fictiv angesetzt werden. Aber die idealisirende Gedankenbewegung schuf leicht von da aus den spinozistischen Begriff dessen, quod in se est et per se concipitur; das nicht bloss in seiner Existenz, in seinem ewigen „Wesen", sondern auch in seinen accidentiellen, transitorischen Bestimmungen von nichts Anderem abhängig ist. Und nun nennen wir etwa Substanz, „was ohne Abhängigkeit von Anderem gleichbleibt in allem Wechsel der Zeit" [1]). Für den Positivisten liegt nichts Wunderbares in der Verwerthung einer „Kategorie", die so sichtlich im warnehmbaren Thatbestand, im eigenen Selbst und in der Constitution des Urtheils seinen Ansatzpunkt hat: läuft doch all unser Denken in Urtheilen und dreht sich um inneres Selbst und äussere Dinge. Aber er wird auch von Begriffen solcher Art keine transcendenten Aufschlüsse erwarten. Ihr Gebrauch ist natürlich; aber sie enthalten keine Offenbarungen; sie sind für immanente Zurechtlegungen vortrefflich; für Überschritte in's Übersinnliche, in's „An sich" werden sie chimärisch.

Tritt man an Leibnizens Aufstellungen näher heran, so sieht man aus ihnen selbst Elemente der Kritik und Auflösung sich entwickeln: Nicht durch sich selbst, lehrt er, sind die Monaden persistent; sie bedürfen, um fortzudauern, einer fortgesetzten Erhaltung, so zu sagen der creatio continua: Toutes les Monades créées naissent pour ainsi dire par des fulgurations continuelles de la divinité de moment à moment. Dans le fond leur conservation n'est autre chose

[1]) So Helmholtz, Thatsachen in der Warnehmung, S. 36.

qu'une *création continuelle*, comme les scholastiques l'ont fort bien reconnu [1]). Wir hängen von Gottes opération jetzt nicht weniger ab als am Anfang [2]).

Was heisst nun noch: eine Monade ursprünglich schaffen? was unterscheidet sie von einem spinozistischen Modus, der in alio est, per quod etiam concipitur? Und doch ist unserm Philosophen gerade Spinoza's Lehre pessimae notae [3]). Ist es nicht denkbar, dass der göttliche Weltplan gesetzlich regulirtes Kommen und Gehen im Locke'schen Sinne gedachter Persönlichkeiten einer fortdauernden Schöpfung oder Erhaltung substanzieller, ewiger Monaden vorzog? Musste solche „Möglichkeit" nicht vor Allem von einem Manne wie Leibniz offen gehalten werden, der sogar die einmal etablirte Ordnung der Natur durch „Wunder" zu durchkreuzen für seinen Weltschöpfer nicht unangemessen fand [4]).

Es war natürlich, weil durch die Kraft einer Tendenz begründet, dass die Schule die in dem cartesianischen cogito ergo sum enthaltenen Keime einer rationalen Unsterblichkeitsphilosophie zu grösserer Vollkommenheit, Trag- und Resistenzfähigkeit zu entwickeln trachtete. Das Bestreben wurde durch den eigenthümlichen Zufall begünstigt, dass Jahrzehnte vergingen, bis die von Leibniz selbst schon gekannten und berücksichtigten Bedenken Locke's in bemerkbarer Weise in's Bewusstsein traten. Erst 1765 wurden die Nouveaux Essais, worin auf sie zugleich hingewiesen und eingegangen war, an's Licht gebracht.

Wir haben in der Auswahl aus der fruchtbaren Fülle von Beweisen, welche die rationale Psychologie der Wolff-

[1]) Monadol. § 47; Nouv. Ess. IV, 10. 19 (a. a. O. 377b). Welche Äusserungen nicht ausschliessen, dass anderswo (Théod. § 381 ff.) Bayle getadelt wird, dass er mit den Scholastikern und Cartesius meinte, que la conservation est une création continuelle; und dass meine Fortexistenz ebenso natürlich gefunden wird, wie die Fortdauer der einmal angefangenen Bewegung, si rien ne l'empêche.

[2]) Théod. § 385.

[3]) De ipsa natura, § 8 a. a. O. 156b f.

[4]) Vgl. z. B. de la conf de la foi avec la raison § 3 (a. a. O. 480a).

schen Schule und der semiwolffschen Eklektiker des vorigen Jahrhunderts für die Unsterblichkeit der Seele geliefert hat, hier nur auf die dabei verwandten methodologischen Gewohnheiten und auf die Beziehung zur späteren Kritik Kants zu achten. Sachlich haben wir nichts zu erwarten, was über die in § 8 behandelten Ansätze wesentlich hinausginge.

Bülfinger [1]) widmete Capitel 5 der dritten Section seiner Dilucidationes (1725) der Unsterblichkeit der Seele. Sie wird 1) ex ipsa animi natura, 2) ex consideratione attributorum Dei abgeleitet. Wir beschränken uns auf die erste Hälfte des Beweises. Der Begriff der Unsterblichkeit enthalte, heisst es, dreierlei: 1) die substanzielle Unzerstörbarkeit, 2) die Fortdauer des Bewusstseins, 3) des früheren Bewusstseins. Wir können uns mit dem Beweis für das erste Characteristicum, dem nach unserm Autor leichtesten, begnügen: Indestructibilitatem repetimus ex § 271 coll. § 105 [2]) hoc modo: Anima non est compositum quid, sed simplex, nimirum spiritus (§ 271). Simplicia naturaliter non intereunt . . . sed vi suae naturae perennant, (§ 105 f.). Ergo . . . [3]). Und warum ist die Seele „einfach“? § 271: Ein Körper kann als „Compositum“ nicht „denken“. Körperliche Veränderungen bestehen in oder geschehen durch Bewegungen. Wenn Gedanken eine Zeit lang dauern sollen, so müssen entweder die körperlichen Partikeln in ihrer Lage bleiben oder aequivalente an ihre Stelle treten. In neutro casu adest *comparatio* status antecedentis cum consequenti et cum subjecto ipso repraesentante: Igitur in neutro casu est conscientia sui . . . Neque 2) conscientia rerum externarum, qua res repraesentantur *ut diversae a repraesentante:* Kein Körper (compositum) kann einen andern *ut extra se* vorstellen (repraesentare); zum Beleg wird die Repräsentationsweise eines Gemäldes, einer Statue herbeigezogen. Non igitur . . . . in composito, sed in simplici . . . Conscientia igitur non competit corporibus: sed probat naturam simplicem . . . Posses

[1]) Vgl. Über Wolff J. B. Meyer, Kants Psychologie, 1870, S. 222 ff.

[2]) Vgl. o. S. 152 f.

[3]) a. a. O. § 361.

etiam 3. attendere, annon idem ex *unitate* sequatur individui sibi conscii. Non est alius ego, qui sibi conscius est hujus rei, et alius qui alterius. Si repraesentatio fit in corpore, alia est pars hanc partem, alia est pars repraesentans istam . . . idem, quod videt, audit quoque . . . sine ulla, quae deprehendi valeat, sui distributione. Necessum itaque erit, ut unitatem habeat realem, i. e. ut sit simplex . . . .

Man sieht: bewiesen wird nur, was uns längst bekannt ist, nämlich: welche Schwierigkeiten, ja Unergründlichkeiten es hat, sich gewisse Eigenthümlichkeiten des Bewusstseins, wie die Vereinigung vieler gleichzeitiger Inhalte, der Gegenwart mit der Vergangenheit und Zukunft, als Resultante körperlicher Anordnungen zu denken. Für die dem entgegengesetzte Meinung, dass also ein einheitliches, identisches, unkörperliches, aber substantielles Ens die Unterlage sein müsse, erhalten wir anstatt eines Beweises a priori nur — ähnlich wie bei Leibniz — die naiv und unkritisch angenommene Voraussetzung, dass man überhaupt in der Lage sei, den transcendenten Grund jener Eigenthümlichkeiten „erkennen“ zu können, und dass es irgend wie als „Substanz“ gedacht werden müsste [1]): d. h. eine *petitio principii.* —

Ähnlich operirte noch ein Vierteljahrhundert später H. S. Reimarus in den Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion [2]): „Wenn man sich auch nur deutlich vorstellet, was das Bewusstsein heisse und in sich enthalte, so kann man leicht erkennen, dass das Bewusstsein nicht Statt finde als in einem fortdauernden einzelnen Wesen, welches unter mancherlei Veränderungen ein und dasselbe bleibt [3]). Wenn ein Ding unter verschiedenen Veränderungen fortdauert und ungeachtet derselben ein und dasselbe bleibt, so nennen wir es eine Substanz. . . . Ein Wachs z. B. . . . Das Wachs ist folglich eine Substanz“ u. s. w. [4]). Die Über-

[1]) Vgl. o. S. 110 f.

[2]) 1754; 3. Aufl. 1766.

[3]) a. a. O. [3], S. 441. Der Positivist fragt, wie man das wohl schwer oder leicht „erkennen“ könne, da nicht abzusehen sei, wie Bewusstsein überhaupt „in einem Wesen stattfindet“ oder was es auch nur heissen solle.

[4]) S. 446. Vgl. o. S. 203 f.

zeugung von der Bestimmung unserer „Seele“ zu einem „unendlich glückseligeren Leben“ gründet Reimarus aber doch lieber auf die göttliche Vorsehung [1]).

1767 — also nach der Publication der Leibnizschen Nouv. Essais — veröffentlichte M. Mendelssohn seinen Phaedon, der, anknüpfend an platonische und plotinische Gedankengänge [2]), recht geflissentlich darauf ausging, den theuren Lehrartikel von der Unsterblichkeit mit allen Mitteln, welche die rationalistische Zeitphilosophie zu Gebote stellte, zur vernünftigen Überzeugung zu bringen [3]). Das für unsere Zwecke hier Wichtigste ist im zweiten „Gespräch“ enthalten [4]).

Gegen des Wortführers Sokrates bisherige Beweise hat Simmias den — aus Platon bekannten [5]) — (pythagoreisirenden) Gedanken eingewendet, dass die „Seele“ doch vielleicht nichts weiter „sein“ möchte, als eine „Harmonie oder Symmetrie“ des Leibes: dann werde diese „Harmonie“ ebensowenig die Zerstörung des Körpers wie andre die der Leier oder eines schönen Gebäudes überdauern [6]). Oder: Vielleicht ist das „denkende Vermögen eine von den Thätigkeiten des Zusammengesetzten, wie die Kraft der Bewegung, der Ausdehnung, des Zusammenhängens u. s. w., die von der Lage und Bildung der Theile wesentlich unterschieden und dennoch nirgend anders als im Zusammengesetzten anzutreffen sind“ [7]).

Mendelssohn entgegnet durch den Mund des Sokrates

---

1) S. 691 ff.

2) Vgl. o. S. 103 ff.

3) Er unterscheidet Glauben von Überzeugung (a. a. O. S. 254); auf die letztere hat er es abgesehen. Vgl. 1. Gespräch a. a. O. S. 185: „... wie, wo und was die Seele nach diesem Leben sein wird, muss bloss durch die Vernunft ausgemacht werden“.

4) Den Grundgedanken des 1. Gesprächs werden wir unten in eigenthümlicher Modification unter dem 2. der von Kant zerfaserten „Paralogismen“ der transcendentalen Dialektik antreffen.

5) Phaedon, 85 E ff.; vgl. o. S. 103 Anm. 3.

6) a. a. O. S. 199; vgl. 206. 208.

7) a. a. O. S. 210; vgl. 208: eine „Eigenschaft, Kraft“, die ihren „Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandtheile hat“.

erstens: Symmetrie, Harmonie u. s. w. sind Attribute, die das denkende Wesen selbst voraussetzen, „das die mannigfaltigen Theile zusammennimmt, gegen einander hält und in dieser Vergleichung eine Übereinstimmung warnimmt“. Unmöglich könne also „dieses Denkvermögen selbst, die Ursache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, aus diesen ihren eigenen Verrichtungen entspringen: Niemand hat noch den Ursprung einer Flöte in das Zusammenstimmen ihrer Töne oder den Ursprung des Sonnenlichts in den Regenbogen gesetzt“ [1]).

Aber vielleicht möchte schon ein Kind gegen diese subtilen Gedanken einwerfen, dass Übereinstimmung sich doch nur „warnehmen“ lässt, wenn die Materialien dazu da sind, wenn sie objectiv gegeben ist; ferner dass reales und ideales, physisches und logisches „Zusammennehmen“ verschiedene Dinge sind; und dass die Frage steht, ob nicht etwas so zusammenkommen kann, dass, wenn nachträglich der vergleichende Blick darauf fällt, der ästhetische Eindruck der Harmonie hervorgebracht wird.

Zweitens: Wäre, sagt Mendelssohn, das „Denken“ Resultante zusammengesetzter Kräfte, so müssten „die Kräfte der Bestandtheile entweder selbst Vorstellungskräfte ... oder von einer ganz andern Beschaffenheit sein“. Das Letztere sei unmöglich: die Elementarkräfte „können durch die Zusammensetzung und Verbindung an und für sich nicht anders werden als sie einzeln sind“. Er meint, sie könnten nur der Warnehmung eines denkenden Wesens, „das sie nicht deutlich auseinandersetzen kann, anders scheinen“: was das denkende Wesen, das erklärt werden solle, wiederum schon voraussetze.

Indessen: Wer es für „unmöglich“ hält, dass aus zwei Kraftcomponenten ein heterogenes Drittes wird [2]), der ist schon von vornherein entschlossen zu wissen, dass das Bewusstsein, allerdings im eminentesten Sinne ein Etwas sui generis, nur Kraftäusserung Einer besonders gearteten Substanz sein

---

1) a. a. O. S. 209 ff.

2) Vgl. o. S. 78.

könne. Aber wer wird auch psychisches Leben mit Mischungsproducten und Kräfteparallelogrammen in Vergleich setzen und gegen sie abwägen wollen! Und wer sieht nicht, dass der demokritisch-leibniz'sche Gedanke von einer im Warnehmungsprocess vollzogenen Vermischung oder Confundirung des an sich Getrennten auf einer Verwechselung der von der erklärenden Analysis herausgestellten hypothetischen Elemente des Warnehmbaren mit dem unwargenommenen, unnahbaren, fictiven Ansich beruht [1])?

Sollte das Denken, sagt Mendelssohn, die andere Seite seiner Alternative erwägend, an die einzelnen Bestandtheile des körperlichen Organs selbst distribuirt gedacht werden, so treibe die „fast unendliche Menge von Begriffen, Erkenntnissen, Neigungen, Leidenschaften, die uns unaufhörlich beschäftigen" die Frage hervor: wo und wie diese in den Theilen anzutreffen sein möchten. „Zerstreut, einige in diesen, andere in jenen?" So würden wir, meint er, weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person sein, die wir vor einem Augenblicke gewesen. . . . Wir müssen also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandtheile vereinigt [2]). . . . Sie wird also einfach sein? Nothwendig! Auch unausgedehnt? . . . Richtig" [3])!

Aber was heisst nur um des Himmels willen: eine Vorstellung ist in einer Materie? oder in einer Substanz? Gibt ihre Beziehung zu dem Centralpunkt alles inneren Lebens, dem sogenannten Ich, irgend eine Anweisung auf solche Substanz? Und wie mag es nur eine Substanz anfangen, die Begriffe und Vorstellungen, die in andern Substanzen sind, für das Ich zu vereinigen!

Unser rationalisirender Psycholog schaut zurück: „Wir haben, sagt er, vorausgesetzt, das Denkvermögen [4]) sei eine Eigenschaft des Zusammengesetzten; und, wie wunderbar!

[1]) Vgl. o. S. 133 Anm. 3.
[2]) Vgl. o. S. 103 Anm. 3, besonders die Stelle aus dem Theaetet.
[3]) a. a. O. S. 213.
[4]) Warum das Denkvermögen? ich denke: die Voraussetzung ging auf das Denken selbst, auf das actuelle Denken.

aus dieser Voraussetzung selbst bringen wir durch eine Reihe von Vernunftschlüssen den schnurstracks entgegengesetzten Satz heraus". — Natürlich, schalten wir ein, unter der fundamentalen Voraussetzung, dass Denken überhaupt eine „Eigenschaft" von Etwas sei: was unter dem Anreiz des Ursprungs dieser Metapher nothwendiger Weise die Analogie mit sicht- und tastbaren Gegenständen — Substanzen — herbeizieht, die den Thatsachen des Vorstellens und Denkens ein Genüge thun können. Für unsern Philosophen ist der wunderbare Ausgang seiner sogenannten Vernunftschlüsse „ein hinlänglicher Beweis, dass jene Voraussetzung unmöglich, sich selbst widersprechend, und also zu verwerfen sei". Fällt nicht, müssen wir aber bemerken, dies Verdict auch auf diejenige Voraussetzung, die in der seinigen eingewickelt liegt? Er schliesst überzeugt und siegesfroh: „Was in dem weiten Raume der Körperwelt zerstreut ist, drängt sich in einem einfachen Grundwesen [1]), ein Ganzes auszumachen, wie in Einem Punkte zusammen; und was nicht mehr ist, wird in dem gegenwärtigen Augenblicke mit dem, was noch werden soll, in Vergleich gebracht. Hier erkenne ich ein innerlich wirksames Wesen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstellt, verbindet, trennt, vergleicht, wählt und noch tausend anderer Beschaffenheiten fähig ist, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeste Gemeinschaft haben" [2]).

Kurz: Es besteht eine radicale Begriffsverschiedenheit und daher reale Incompatibilität von Körper und Seele: wie sie Descartes — schroffer noch als Platon — gelehrt hatte. Aber bei dieser logischen und ontologischen Verschiedenheit des Äusseren und Inneren: was heisst es doch, dass sich das in der Einen Sphäre Zerstreute in der andern „wie in Einem Punkte zusammendrängt"! Wie kann man ferner aus der Verschiedenheit der Functionen: hier Bewegung z. B., dort „Denken", auf ein verschiedenes „Wesen" schliessen, dem das Denken irgendwie analog und doch radical anders

[1]) Was ist das wohl, ein „Grundwesen"? Vgl. o. S. 125.
[2]) S. 215 f.

inhärirt, wie die Farbe und Ausdehnung, Ruhe und Bewegung der Materie? Und wenn die Materie an sich nur eine Fiction ist; warum mit mehr als fictivem Anspruch über das empirische Ich und Selbst, auf das alle Vorstellungen factisch bezogen sind, zu einem „einfachen Grundwesen", das dahinter liege und an sich sei, den Übergang machen!?

Unser Philosoph gibt seiner Überzeugung „noch eine kleine Anmerkung" bei: „Wir mögen, sagt er, die zuverlässigsten Gründe haben, versichert zu sein, dass die Dinge ausser uns nicht anders sind als sie uns erscheinen; in der Reihe unserer Erkenntniss geht allezeit das denkende Wesen voran: wir erfahren zuerst, dass Begriffe und folglich ein begreifendes Wesen wirklich seien und von ihnen schliessen wir auf das Dasein des Körpers und seiner Eigenschaften" [1]).

Wir kennen diesen Gedanken. Er ist das πρῶτον ψεῦδος des rationalisirenden Cartesianismus [2]). Uns nun aber kommt der Einfall nicht, zu behaupten, dass Begriffe früher seien als Dinge: dass die Dinge ausser uns in dem Sinne uns bloss erscheinen, dass wir ein Seiendes, das dahinter liegt, erkennen müssten oder könnten: wir schliessen aus unsern Begriffen auf kein begreifendes Wesen an sich, geschweige denn, dass wir es etwa unmittelbar zu erfahren glaubten, unmittelbarer und früher von ihm wüssten, als von den jeweiligen Warnehmungsobjecten: wir finden keinen Grund, auf Körper ausser uns und ihre Eigenschaften Schlüsse zu machen, da wir die Grundbestandtheile der Warnehmungswelt ebenso jederzeit gegenwärtig vor uns haben, wie wir uns selbst fühlen, da empirische Welt und empirisches Ich in ihrer Totalität in gleicher Weise auf Ergänzungen des jeweilig Präsenten beruhen. U. s. w.

Mendelssohn hat auch dem ontologischen Argument für das Dasein Gottes einige Nachpolitur zu verleihen gesucht.

[1]) S. 216.
[2]) Vgl. o. S. 36 f.; 47 ff.

Nachdem er [1]) Leibnizens Zusatz zu Descartes' Beweis wiedergegeben, dass alle „Vollkommenheiten" als bejahende Merkmale sich nicht widersprechen können [2]), dass also der Inbegriff derselben „möglich" sein müsse, lässt er die „Gegner dieser Beweisart" bemerken, dass dieselbe „noch immer auf einem Grunde" ruhe, dessen Festigkeit nicht gehörig untersucht sei: „Willkürlich bildet ihr euch einen abgezogenen Begriff und legt demselben alle Eigenschaften bei, die sich nur denken lassen. Kaum habt ihr dieses erschlichen, so greift ihr schon nach der Existenz [3]). . . . Ist dieses Verfahren nicht sykophantisch" [4])?

Unser Rationalist glaubt gleichwohl, es „wider alle Beschuldigungen rechtfertigen zu können". Zuvörderst sei der Begriff nicht „willkürlich": was wir natürlich nur im Sinne der Abhängigkeit von gewissen theoretischen, affectiven u. s. w. Bedürfnissen zuzugeben vermögen [5]). „Nun sprechen wir weiter: Ein eingeschränktes Wesen kann gedacht werden, ohne das ich ihm wirkliches Dasein zuschreibe. Das nothwendige Wesen hingegen kann entweder nicht gedacht werden, oder ich muss es wenigstens als wirklich vorhanden denken. Wir haben also immer nur die Denkbarkeit dieses Begriffes zu beweisen und sind alsdann gezwungen, uns solchen als wirklich seiend zu denken".

Was wir uns unter objectiver, empirischer Existenz zu denken haben, verstehen wir: Warnehmbarkeit; was wir uns unter subjectiver, empirischer Existenz zu denken haben auch: Selbstgefühl, Bewusstsein. Aber was wir uns unter der Existenz eines aus Bedürfnissen mit Nothwendigkeit angesetzten Wesens ausser jener nothwendigen Beziehung auf unsere Bedürfnisse denken sollen, wissen wir nicht. Und es scheint doch fortwährend, als ob auf solche ein feierlicher Anspruch erhoben würde. Und selbst wenn wir mit dieser

[1]) Morgenstunden (1785) XVII; a. a. O. S. 435 f.
[2]) Vgl. o. S. 192 f.
[3]) Als ob, fügen wir hinzu, Existenz so etwas wäre, was eindeutig bestimmt wäre und von Jedermann auf dieselbe Weise verstanden würde. Vgl. o. S. 142 ff.
[4]) a. a. O. S. 436.
[5]) Vgl. o. S. 177 Anm. 2.

Existenz irgend eine besondere Vorstellung zu verbinden wüssten: für bewiesen kann sie doch nicht gelten, wenn die Nothwendigkeit ihres Gedankens bewiesen ist: gerade um dieser ihrer beanspruchten Besonderheit kann sie dafür nicht gelten.

Die „Denkbarkeit“ des Begriffs glaubt unser Philosoph „noch auf eine fasslichere Weise“ als Leibniz darthun zu können: „Alle Wahrheit, sagt er [1], muss erkennbar sein und zwar, je reiner die Wahrheit ist, desto grösser der Verstand, der sie fasst und begreift. Nur eine unendliche Kraft umfasst die Wahrheit in ihrer ganzen Lauterkeit. Nun ist die reinste Wahrheit unstreitig ein denkbarer Begriff, also ist auch eine unendliche Vorstellungskraft kein undenkbarer Begriff. Sollten die Merkmale dieses Begriffs sich einander aufheben, so müsste die reinste Wahrheit etwas sich selbst Widersprechendes sein und dieses ist ungereimt. Aber wie? Bleibt dieser Begriff des Allervollkommensten auch ohne die Vollkommenheit der Existenz noch denkbar? Wenn dieses nicht ist, so steht unser Schluss fest“.

Der Rationalist fügt selbst einige Erinnerungen der Gegner hinzu, die wir, obwohl sie nicht Alles sagen, nicht übel finden. Er sagt in diesem Sinne: Eben hier liegt das Erschlichene. Ihr — er selbst lässt sich und seine Partei so anreden — Ihr betrachtet das Dasein vermöge Eurer Schuldefinition als eine Ergänzung der Wesenheit (complementum essentiae), gleichsam als einen Zusatz zur Möglichkeit eines Dinges [2]. Weil wir die Existenz ebenso aussagen, als die Eigenschaften der Dinge, weil wir sprechen: ein Ding ist wirklich, so wie wir sagen: eine Figur ist rund, darum nehmt Ihr an, die Existenz sei mit den übrigen Eigenschaften und Merkmalen der Dinge von gleicher Beschaffenheit. Allein die Existenz ist keine blosse Eigenschaft; sie ist vielmehr die Position aller Eigenschaften“ [3]. Wir möchten unsererseits diesen Bemerkungen von Neuem einen Protest hinzufügen

[1] a. a. O. S. 436 ff.

[2] Vgl. Wolff, Ontologie § 175 Anm.; und dazu Herbart, Metaphysik § 71; Chr. Sigwart, Logik I, S. 94 ff.

[3] Vgl. 1. Bd. S. 135 ff.; oben S. 165, Anm. 6.

gegen das kritiklose Kramen mit der Existenz, ohne dass ihre Bedeutung determinirt und ihr Rechtsgrund angegeben ist. Es gibt keine Existenz so schlechtweg, so dass man sie nur zu nennen brauchte, um allgemein verständlich zu sein. Und von der Art, wie jenes allernothwendigste Wesen „sei“, wissen wir uns schlechterdings keinen Begriff zu machen.

Ausserdem haben wir natürlich keine Neigung die phantastischen Ideen von Wahrheit, wie von einem daseienden Objecte oder Gute, das man zu erjagen habe, und das nach Massen der Grösse der Vorstellungskraft reiner erfasst werde, irgendwie mitzumachen. Wahrheit ist uns Congruenz der Gedanken mit der Wirklichkeit: die einzige Wirklichkeit, die wir auf diese Congruenz prüfen können, ist das von uns und unsers Gleichen Erlebbare und Warnehmbare. Und was warnehmbar ist, das bestimmen Gesetze. Gedanken über Zukünftiges und Entferntes werden durch Eintritt desselben in unsern Warnehmungsbereich verificirt; Gedanken über Vergangenes müssen sich an methodisch behandelten Spuren desselben, an Zeichen und Zeugnissen genügen lassen. Gedanken über graduell oder spezifisch unwarnehmbares Sein haben an den Bedürfnissen, die den Ansatz des letzteren hervortreiben, und an der Befriedigung, die sie ihnen bieten, und an dem widerspruchslosen Zusammenhang desselben mit dem Warnehmbaren ihre Norm. Es ist z. B. „wahr“, dass Atome sind, soweit ihr Ansatz den Erklärungsbedürfnissen, die auf sie geführt haben, entspricht und weder an sich selbst noch in seinen Consequenzen den Thatsachen widerspricht. Reine Wahrheit ist völlige Congruenz. Sie hat mit geistiger Capacität direct nichts zu thun. Es gibt sehr bornirte, ich meine horizont-beschränkte und ideenarme, aber klare und unbefangene Geister, die mehr Wahres denken, als reichhaltige, weit ausgespannte, aber phantastische und verworrene.

Unser Philosoph gibt den selbstformulirten Einwand zu, dass die Existenz von den übrigen Merkmalen der Dinge zu unterscheiden sei: aber er scheint ihm nur für „das Zufällige“ relevant: „nicht in Beziehung auf das nothwendige Wesen“: Man müsse „Begriff und Sache denken oder den

Begriff selbst fahren lassen. Das nothwendige Wesen . . . verbindet alle bejahenden Merkmale und Beschaffenheiten im höchsten Grade. Eins derselben ist ohne alle übrigen nicht denkbar. Daher ist das unendliche Wesen ohne das bejahende Prädikat des Daseins etwas Widersprechendes. Es kann entweder gar nicht oder nicht anders als mit dem Prädikate des wirklichen Daseins gedacht werden".

Ihm bleibt doch noch ein Scrupel. „Schliesst ihr aber nicht am Ende", lässt er seine Gegner fortfahren, „von euern Gedanken auf die Wirklichkeit, von euerm Vermögen oder Unvermögen zu Begriffen auf die Natur der Dinge? Wer leistet uns die Gewähr, dass dasjenige auch wirklich vorhanden sei, was wir uns als wirklich denken müssen"?

Er legt sich dieses Bedenken so zurecht: wer einräume, „dass der Mensch sich eine Gottheit als wirklich vorhanden denken müsse", habe noch einen Schritt weiter zu gehen; nämlich zu der Anerkennung, dass „nicht nur der Mensch, sondern jedes denkende Wesen, von welchem Umfange und Gesichtskreise auch seine Verstandeskräfte sein mögen [1], sich das nothwendige Wesen als wirklich vorhanden denken muss. Das Gegentheil ist nicht nur uns, sondern an und für sich undenkbar. Die Versicherung, dass alle denkenden Wesen vermöge ihrer Denkungskraft in einem Vernunftsatze übereinstimmen, giebt die höchste Überzeugung von seiner Wahrheit. Was alle vernünftigen Wesen so und nicht anders denken müssen, ist so und nicht anders wahr. Wer mehr verlangt, als diese Übergeugung, der sucht etwas, davon er keinen Begriff hat, davon er nie einen Begriff erlangen kann" . . . .

Gewiss eine ernsthaft gemeinte und innerlich durchgekämpfte Ansicht und als solche aller Rücksicht werth. Aber inhaltlich kann sie so wenig gegen den positivistischen Standpunkt aufkommen, dass sie, genau erwogen, sogar für denselben Zeugniss ablegt. Die Ausdehnung der Verbindlichkeit des vom Menschen widerspruchslos Gedachten auf alle denkenden Wesen halten wir um der Bedeutung, welche wir den logischen Normen zuerkennen und zuerkannt haben, auch unsererseits für nothwendig [1]): aber auch für irrelevant. Die Logik kann nur formale oder hypothetische Wahrheit begründen. Ohne die Thatsachen, die uns vorliegen, und ohne die Bedürfnisse, die uns von ihnen aus zu Erklärungen treiben, kämen wir mit blosser Logik nicht einen Schritt weiter. Und so hat auch die Denknothwendigkeit Gottes diese Unterlage. Sein Sein beruht in seinem Gedachtwerdenmüssen: er muss von demjenigen gedacht werden, welcher sich mit seinen Erklärungen nicht eher befriedigt findet, als bis er alles thatsächlich Gegebene, sich selbst mit eingeschlossen, als Ausfluss, Folge, in Abhängigkeit von einem Unbedingten vorgestellt hat. Nicht weil er gedacht werden muss, ist er, so dass von dem Einen zu dem Andern fortgeschritten würde; sondern sein Sein ist sein Gedachtwerdenmüssen selbst; beides ist identisch. „Wer mehr verlangt, der sucht etwas, davon er keinen Begriff hat und haben kann". Denn Sein ist uns nur verständlich in Form des Gegebenen und dessen, was wir in irgend eine hypothetische oder fictive Beziehung zu ihm setzen. Vorhanden ist, was uns vor Händen liegt; wirklich ist, was auf uns wirkt: und was wir mit diesen Wörtern sonst noch benennen, ist nicht bloss nach Analogie dieses undefinirbaren Sachverhalts, sondern auch in permanenter Relation zu ihm gedacht und nur so überhaupt denkbar. Wie sehr die ontologische Architektonik auch schliesslich Gott zum Fundament des Seins macht: er ist und bleibt für uns ein gedachter Gott, der nichts wäre, wenn nicht jenes wunderbare palpable Sein und unser eigenes Selbst uns sozusagen vor und unter den Händen wäre.

Unter den vorkantischen Vertretern ontologischer Vernunftnothwendigkeit verdient H. S. Reimarus noch eine Erwähnung. Die psychologische Seite seines Rationalismus berührten wir schon [2]); hier ein Wort über seine rationale Theologie.

[1]) Der Leser merkt gewiss an, dass also nunmehr die Weite des Gesichtskreises nichts für die „Wahrheit" austrage.

[1]) Für die merkwürdige Phrase von dem „an und für sich Undenkbaren" haben wir freilich kein Verständniss: gedacht muss immer von irgend Jemand werden.

[2]) Vgl. o. S. 207 f.

Mit Leibniz nach dem zureichenden Grunde [1]) der thatsächlichen Weltconstruction suchend — denn „ist wohl eine gründliche Naturlehre was anders, als eine Erforschung des zureichenden Grundes der Begebenheiten, welcher mit der Natur und dem Wesen der Dinge ohne Widerspruch besteht" [2])? — findet er ein selbständiges, nothwendiges, ewiges, unendlich weises, gütiges und mächtiges „Wesen" als Urheber derselben durch die „Vernunft" gefordert. Der Grund lässt sich nach ihm „so in's Kurze fassen" [3]):

1) „Die körperliche Welt ist an sich und ihrer Natur nach leblos" [4]). 2) Das Leblose hat „vermöge seines Wesens und seiner Natur keine Empfindung oder Bewusstsein von seinem wirklichen Daseyn und von seinen wirklichen Beschaffenheiten, Kräften und Wirkungen", ihm ist es also 3) „vermöge seines Wesens und seiner Natur einerley, ob es ist oder nicht ist, ob es so oder anders ist, ob es wirksam ist oder nicht"; es hat also 4) sein „wirkliches Daseyn, Beschaffenheit und Wirksamkeit in ihm selbst keinen zureichenden Grund der Wirklichkeit und kann auch seinem eigenen Wesen und seiner Natur nicht gemäss bestimmt seyn"; es muss also 5) diesen Grund „in einem andern Dinge ausser sich haben"; es muss also 6) „von einer wirkenden Ursache" um jenes andern Dinges willen hervorgebracht sein. 7) „Demnach muss die körperliche leblose Welt von einem Werkmeister aus Absicht auf andere als leblose Dinge und also nach Übereinstimmung mit dem Wesen und der Natur der Lebendigen hervorgebracht sein".

In Folge dieser Argumentation findet es der Philosoph „der Mühe werth, dass ein verständiger Mann alle die Gesetze der Natur auf die Weise deutlich und umständlich erklärete, dass ein jeder den vielfachen Nutzen, welcher dadurch

[1]) Vgl. o. S. 162 Anm. 1.

[2]) a. a. O. [3] S. 274

[3]) a. a. O. S. 222 f.; vgl. die breitere Ausführung S. 135 ff.; besonders S. 149 f.; 167—173; 191.

[4]) Das Lebendige, wozu der Philosoph übrigens nur die Thiere und Menschen rechnet, ist nämlich nach ihm erst mit der Zeit entstanden. Vgl. S. 82 ff.; o. S. 99, 194 (die Stelle aus Leibniz).

den Lebendigen geschaffen wird, und den Schaden, welchen eben dieselben haben würden, wenn die Regeln anders wären, begreiflich erkennen könnte" [1]). Er selbst hat vor Allem die in den sogenannten Instincten der Thiere zu Tage kommende Weisheit zum Gegenstand ausführlicher Berichte und physico-theologischer Betrachtungen gemacht [2]).

Dabei leiten ihn u. A. folgende Grundsätze: „Die Seelenkräfte und deren Regeln, welche die Lebendigen mit sich auf die Welt bringen, sind alle auf eine gewisse Art des Lebens, der innern Vollkommenheit, Lust und Glückseligkeit gerichtet. Wenn eine Vollkommenheit und ein Nutzen der Lebendigen in der Beschaffenheit der Dinge den einzigen und nothwendigen Grund hat und das Gegentheil nicht sein kann, so ist es gewiss, dass solche Beschaffenheit diese göttliche Absicht habe" [3]).

Halten wir einen Augenblick inne, so muss man doch wirklich über ein Zeitalter und eine Denkrichtung in Erstaunen gerathen, die einen verständigen, nüchternen, kenntnissreichen und geschulten Mann veranlassten, unter dem Titel der Denknothwendigkeit so kindliche Naivetäten und offenbare Anthropomorphismen feil zu stellen. Ein im Namen und Gehalt menschlichen Künstlern nachgebildeter, nur sie überbietender göttlicher Werkmeister, der eine zwiespältig getheilte Welt einrichtet, deren eine Hälfte, an sich völlig halt- und werthlos, alles Existenzrecht und alle Bestimmtheit aus dem Nutzen bezieht, den sie der zweiten Hälfte leistet, die zwar an sich selbst werthvoll, doch ohne jene nicht leben könnte, und das Alles nicht, wie etwa ein Dädalus es könnte, aus schon vorhandener Materie aufgebaut, sondern die Materie selbst dazu „erschaffen". Es wäre noch erstaunlicher solcher Ansatz, wenn wir nicht auch jetzt alle Tage rings um uns her ähnliche Kindlichkeiten zu vernehmen erhielten: nur dass vielleicht für das Leblose: Natur und für das Lebendige: Geist gesagt wird.

[1]) S. 205.

[2]) S. 360 427; Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere, 1762.

[3]) Vornehmste Wahrheiten, S. 301 f.

Zu Grunde gelegt ist der ganzen Argumentation die Voraussetzung, dass das Leb- und Bewusstlose gegen seine Existenz und Art absolut indifferent sei, und die Hoffnung, die Nützlichkeitsbeziehungen desselben zum Lebendigen immer umfassender zu erkennen. Aber dieselbe Voraussetzung, welche das vorgeblich gegen seine Existenz Indifferente von einer wirkenden Ursache ausser sich abhängig macht, müsste ja, scheint es, das Bewusste, welches diese Gleichgültigkeit nicht besitzt, durch sich selbst bestehen lassen. Indessen, was ist, ist: mag es ihm selbst angenehm, unangenehm oder gleichgültig sein. Und wie weit wir die Gleichgültigkeit eines Jeden, was da ist, gegen das eigene „Sein" ansetzen sollen, wissen wir nicht. Was aber jene Hoffnung und Aussicht anbetrifft, so dürfte es den Thatsachen mehr entsprechen, die leblose Natur auch gleichgültig gegen das Wohl und Wehe des Lebendigen anzusetzen: sentimentalen Gemüthern ist sie oft sogar grausam oder boshaft erschienen. Selbst die Instincte sind zum Theil lebens- und gattungsgefährlich; und die nützlichen erklären wir heut zu Tage darwinistisch als natürliche Ueberlebsel des Passenden über das Unpassende.

Auf denselben weisen „Werkmeister" wird Reimarus auch durch die Einheit, Ordnung[1]), innere Uebereinstimmung und Erkennbarkeit der Natur geführt[2]): als ob Jemand wüsste, ob „Sein" an sich nicht auch in der Vielheit bestehen könnte; als ob Jemand sagen könnte, dass thatsächliche Einheit noch auf ein Weiteres ausser sich Anweisung gibt; als ob „Ordnungen", wie die der Planetensysteme, nicht nach mechanischen Gesetzen aus der chaotischsten, ich meine unübersichtlichsten und undurchsichtigsten Collocation hervortreten müssten; als ob die innere Übereinstimmung nicht auch viel Disharmonie neben sich hätte; als ob das sogenannte Erkennen etwas Anderes wäre als ein Zurechtlegen des unbegreiflich Gegebenen nach Bedürfnissen, die es selbst rege gemacht.

[1]) Z. B. die in demselben Sinne schon von Newton bewunderte Einstimmigkeit und Gleichrichtung der planetarischen Bewegungen (S. 231 ff.).

[2]) S. 198. 278.

Reimarus wies pessimistische, dysteleologische, mechanistische oder skeptische Einwendungen mit leibnizschem Optimismus und Dogmatismus von sich[1]). Gewiss glaubte auch er, Gottes Wesen und Art nicht adaequat fassen oder ausdrücken zu können. Aber seine „Absichten" fand er doch nicht ganz verhüllt. „Es sind Dinge in der Natur, die auch den Einfältigsten eine leserliche Schrift werden, daraus sie den Verstand und die Gesinnung des Schöpfers erkennen können und sollen . . . .[2]). Sollten wir nicht so billig von den göttlichen Werken urtheilen, als Sokrates von den dunkeln Schriften des Heraklitus? . . . . was ich verstehen kann, das ist vortrefflich; darum vermuthe ich, das Andere wird gleicher Art sein, was ich nicht verstehe"[3]). Gott wollte das absolut Beste. Aber er fand sich durch die Gesetze der Compossibilität[4]) gebunden: „Wenn nichts ausser Gott als eingeschränkte Dinge zu denken waren: so konnte auch bloss die verschiedene Möglichkeit der Schranken eines jeden Dinges besonderes Wesen bestimmen. . . . Demnach konnte Gottes Verstand jedes ausser ihm mögliche eingeschränkte Ding nicht ohne Mangel einer andern oder mehrerern Vollkommenheit gedenken[5]). Selbst das Böse muss sich zum Guten lenken und ein Mittel der Vollkommenheit des Ganzen . . . . werden"[6]).

Man sieht: Immer dieselbe Weise, den unendlichen Urgrund alles erlebbaren Seins anthropomorphistisch nach dem Vorbild des aus eingeschränkten, durch Gesetze und thatsächliche Umstände eingeschränkten, „Möglichkeiten" wählenden, Zwecke verfolgenden Menschenwillens zu denken. Was sind aber einschränkende Compossibilitäten vor dem Unendlichen? Und nach den wichtigsten Bedürfnissen, die zu dem Gottesgedanken führen, geurtheilt: was nutzt die Vollkommenheit des Ganzen dem für sein Eigenwohl oder für

[1]) Vgl. Vorn. Wahrheiten, S. 230 ff.; 609 ff.

[2]) S. 249.

[3]) S. 270.

[4]) Vgl. o. S. 199.

[5]) Vgl. S. 612 f.

[6]) S. 619.

das Wohl der menschlichen Gattung, Gesellschaft oder Gemeinde besorgten, nach Hilfe, Trost und Ausgleichung suchenden und sich sehnenden Individuum?

In die treuherzigen, wohlgemeinten, pietätsvollen und doch auf den mannigfachsten Selbsttäuschungen ruhenden metaphysischen Argumentationen des zeitgenössischen Rationalismus fiel 1781 zermalmend Kantens aus gleichartigen Bestrebungen nach Jahrzehnte langem vergeblichen Suchen losgerungene Kritik. Eins, wie sie glaubte, völlig sicher stellend, nämlich, dass es von einer übersinnlichen, absoluten Welt und Existenz keinen anschaulichen Begriff und keine Wissenschaft geben könne [1]).

Gleichwohl hat der Rationalismus auch nach Kant noch immer wieder versucht, erkennend die Welt des Ansichseienden zu treffen. Es scheint angebracht, ehe wir zu Kants Beschränkung des Rationalismus auf die empirische Welt übergehen, welche nach ihrer negativen Seite schon als Vehikel des Positivismus benutzt werden kann, noch einige der Versuche zu berücksichtigen, welche nach ihm in transcendenter Absicht unternommen worden sind.

Herbarts Bestrebungen haben von Kant selbst Anreiz und Richtung empfangen. Ebenso wie dieser aus der (in gewissem Sinne richtigen) These, dass unsere empirische Raum-Zeitwelt nur „Erscheinung" sei, die Überzeugung nahm, dass es also doch auch ein „Sein" geben müsse, was erscheint [2]) — als ob wir von nichtbewusstem, auf kein Bewusstsein bezogenem Sein uns irgend eine Vorstellung machen könnten; als ob wir wüssten, wie es, sozusagen, ein Sein anfangen wolle, unbewusst in sich selbst zu ruhen —: so wirft Herbart mit dem Axiom um sich: „Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein" [3]). Und er wusste, die vermeintlichen

[1]) Vgl. 1. Bd., S. 143. Über Kants Versuch, von moralisch-praktischen Motiven aus wo nicht Erkenntnisse, so doch Glaubensüberzeugungen vom Übersinnlichen zu gewinnen, ist besonders berichtet worden in der Schrift: Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen 1882.

[2]) Vgl. Kants Stellung S. 10.

[3]) Vgl. 1. Bd. S. 146.

Widersprüche der erfahrbaren „Erscheinung" mit denknothwendigen Bestimmungen bearbeitend, in diese Welt des wirklichen Seins (und Geschehens) in der That Einbrüche zu thun [1]). Es ist bekannt, was er herausbrachte: eine unzählbare Vielheit von qualitativ einfachen „Realen", wie unsere „Seele" eins ist, die im räumlichen „Zusammen" sich mit „Störungen" bedrohen, und gegen dieselben sich mit „Vorstellungen" in ihrem einzigartigen, unzerstörbaren Eigenwesen zu erhalten wissen: welche Vorstellungen selbst, demnächst gegen einander zu Kräften werdend, sich nach Gesetzen psychischer Mechanik zu mancherlei Reihen, Verschmelzungen und Complicationen zusammengruppiren [2]).

Aber wie kann das empirisch Reale „Widersprüche", logische Widersprüche enthalten [3])? An dem ganzen ontologischen Schema ist nichts nutzbar als erstens die für „Erklärungen" uns schon vielfach bekannt gewordene Gliederung nach Substanzen, Accidenzen und Relationen; und zweitens der — übrigens, wie wir glauben, nur innerhalb gewisser Grenzen durchführbare — Versuch, die Vorstellungen als solche, ohne Rücksicht auf den wechselnden Werth, der ihnen von dem fühlenden, begehrenden Subject zuwächst [4]), wie mechanische Kräfte anzusehen. Denn allerdings manchmal scheinen die Vorstellungen wirklich der Direction des herrschenden Ich zu entgleiten und nach eigenem Gesetz im Bewusstseinsraum sich zu tummeln, ja das Ich selbst in peinliche Sclaverei zu versetzen. Von diesen beiden Ansätzen hat aber mindestens der letztere mit Transcendenz gar nichts zu thun.

Die Schule ist denn auch schon lange nicht mehr so dogmatisch und siegesgewiss, wie der Meister selbst. Ich beschränke mich auf eine Bemerkung von Waitz, allerdings einem der nüchternsten und gewissenhaftesten Herbartianer.

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 134 ff.

[2]) Vgl. 1. Bd. S. 146.

[3]) Vgl. o. S. 193.

[4]) Vgl. z. B. Einl. W. W. I, 205: Das Begehren ist ein Zustand der Vorstellungen selbst, der keineswegs immer von der Beschaffenheit des Vorgestellten, sondern weit mehr von der Construction der Vorstellungsmassen abhängt.

Nachdem er [1]) aus der Einheit der einzelnen psychischen Acte und des Selbstbewusstseins überhaupt in bekannter Weise [2]) geschlossen hat, dass die Seele „ihrem Wesen nach im strengen Sinne Eines, ein unräumlicher Einheits- und Mittelpunkt“ sei [3]) — was, nebenbei gesagt, zwei nicht völlig coincidente Prädicate sind — fragt er selbst: „Können diese Schlüsse für einen bündigen, wissenschaftlichen Beweis gelten“? und nimmt in seiner ehrlichen Art Anstand, dies zu bejahen: „Was der Natur möglich oder unmöglich sei auf einem Gebiete, zu dem sich empirische Forschung nie erheben kann, das zu entscheiden, reicht ein Räsonnement aus Begriffen nicht aus. Ein Widerspruch liegt darin nicht, dass durch das Zusammenwirken vieler Kräfte der Schein der Einheit für uns entstehe“ . . . .

Von Lotze's Restriction der Bedeutung des Schlusses aus der Einheit des Bewusstseins auf die Herbartsche Seele [4]) war schon oben die Rede [5]). Wir finden es hier von Interesse, diese Grundvoraussetzung seiner Metaphysik in die weiteren Consequenzen zu verfolgen.

Der metaphysischen Seeleneinheit „erscheint“ nach ihm die Welt in Empfindungsinhalten innerhalb der „Formen“ Raum und Zeit. Jene Inhalte, wie diese Formen sind ihm „Reactionen“ der Seele auf „Reize“, die ihr von aussen kommen [6]). Die Seele wird nicht wie bei Herbart von Störungen bloss bedroht, und entwickelt nicht wie bei Leibniz, einer prästabilirten Harmonie entsprechend, von aussen aber unbeeinflusst, ihren eigenen, inneren Fonds oder Keim; sondern sie wird, nach aussen reizbar, von Einwirkungen thatsächlich afficirt: sie erleidet und merkt wirkliche Eindrücke und reagirt, ihrer inneren Natur entsprechend, auf sie, die er-

[1]) Lehrbuch der Psychologie, S. 50 ff.
[2]) Vgl. o. S. 103 ff. 208 ff.
[3]) S. 53 f.
[4]) Vgl. Metaph. S. 60 f.
[5]) S. 110 f.
[6]) Vgl. o. S. 168 f.

haltenen Affectionen zu einer räumlichen, unter mechanischen Gesetzen stehenden Erscheinung ausspinnend [1]).

Was Alles sich gar nicht übel anhört. Nur dass nicht abzusehen ist, weshalb diese „Seele“ mit ihrer eigenthümlichen psychischen Elasticität und Spannung sich nicht für den fremden Beobachter als ein räumlich ausgedehntes und aus Elementen componirtes, materielles Etwas darstellen sollte. Wer will denn wissen, ob nicht ein psychisch einheitliches Wesen nach aussen eine physische Organisation zur Schau tragen kann. Unter diesem Gesichtspunkt ist gar keine Veranlassung zu einer metaphysischen substanziellen Einheit neben der psychischen und ihrer organischen Manifestation.

Der Philosoph lässt es sich angelegen sein, die der Seele erscheinende Welt in die seiende aufzulösen oder auszudeuten. Der Leitfaden ist wie bei Leibniz und Herbart die Analogie mit dem eigenen Wesen [2]). Was für den Unbefangenen nichts weiter ergeben kann, als eine Ergänzung des objectiven, warnehmbaren, physischen Seins durch gut oder schlecht motivirte, sympathisch hinzugedachte oder hinzugedichtete Innerlichkeiten; eine transcendente Welt wieder nicht.

Lotze ist anderer Ansicht. Die Dinge um uns her sind ihm „an sich“, wie die Leibnizschen Monaden und Herbartschen Realen, unserer „Seele“ gleiche „Substanzen“. Nach seiner Auffassung: in Wechselwirkung stehende Substanzen; sie leiden von einander und wirken auf einander zurück [3]); beides, wie es ihrer Natur gemäss ist. Nur „indem sie, sagt er, ihre Zustände fühlen und sich ihnen als die empfindende Einheit entgegensetzen, genügen sie dem Begriffe des Wesens . . . . [4]). Welche Art des Seins könnten wir von demjenigen behaupten, aus welchem wir die allgemeinen Charaktere der Beseelung, jede thätige Beziehung auf sich selbst und Unterscheidung von Anderm ausdrücklich

[1]) a. a. O. S. 223. 433. 502 ff.
[2]) S. 356: „Unser eigenes Leben lehrt uns dies leicht verstehen“.
[3]) S. 371.
[4]) S. 186.

ausgeschlossen hätten“ [1]). Was ein sehr gesteigertes und pointirtes Analogon unserer eigenen Lehre ist, dass wir „Sein“ nur verstehen könnten als Totalität von Empfindungsinhalt und Bewusstseinszustand: und dass alle Abstractionen des Einen von dem Andern Fictionen seien, die nur so weit Werth hätten, als sie zu „erklären“ oder sonstwie Bedürfnisse des Geistes zu befriedigen vermöchten. Was aber den Begriff des „Wesens“ angeht, so finden wir denselben so dunkel und vieldeutig, dass wir nicht zu sagen wüssten, was ihm „genügt“ [2]), sind übrigens auch gar nicht Willens, uns von einem Begriffe ontologische Vorschriften machen zu lassen.

Da unserm Philosophen der Raum nur ein Phänomen ist, so können seine metaphysischen Substanzen nicht in einem räumlichen Zusammen gedacht werden. Sie stehen in „intelligiblen“ Beziehungen, die sich nur für unsere Anschauung räumlich darstellen [3]). Wir taxiren unsererseits diese „intelligiblen“ Relationen als leere Worte, für die wir schlechterdings keine Ausdeutung und keine nützliche Anwendung wissen.

„Jede Änderung äusserer Relationen“ ist ihm wieder nur „durch eine vorangehende innere Wechselwirkung möglich“ [4]); er lässt daher mit Herbart auch „die bewegenden Kräfte aus inneren Vorgängen in den Dingen entspringen“ [5]). Indem wir uns unsererseits unter inneren Vorgängen nichts weiter als psychische vorzustellen wissen, alle sogenannte innere Wechselwirkung aber durch das Medium unwillkürlicher Reflexe und willkürlicher Handlungen, sowie äusserer Warnehmungen stattfinden sehen, halten wir die Ableitung aller bewegenden Kräfte und äusseren Relationsänderungen aus „inneren“ Vorgängen für ein müssiges Spiel der Phantasie.

„Blosse Zergliederung“ des Begriffs der Wechsel-

[1]) S. 189; vgl. o. S. 222 f.
[2]) Vgl. o. S. 162 Anm. 1.
[3]) S. 110 ff. 274. 397. 425. 438. 579. Vgl. Herbart Einl. W. W. I, 266: „Die allgemeine Metaphysik muss Wesen in den intelligibeln Raum setzen“ ....
[4]) S. 432 f.
[5]) S. 393.

wirkung [1]) bringt eine weitere — übrigens sehr alte [2]) — Lehre zum Vorschein: Die Dinge können nicht, wie die Atomistik und die Herbartsche Philosophie annehmen, zuerst „verschiedene und gegeneinander selbständige Einheiten“ sein, die erst nachträglich in ein Wirkungsverhältniss treten. Es wäre „ein innerer Widerspruch“, dass „selbständige Elemente, die einander nichts angingen, doch einander so angehen sollten, dass eines sich nach dem andern richten müsste“ [3]). Sie sind vielmehr von vornherein „als Glieder eines Systems“ durch eine in ihnen allen gleich sehr lebendige Einheit zum dynamischen Wechselverkehr befähigt und in „sympathetischen Rapport“ gesetzt. Solcher Rapport ist „nur unter Voraussetzung der völligen Wesenseinheit dessen denkbar, was zunächst uns als eine Vielheit selbständiger Angriffspunkte des Wirkens erscheint [4]). Es kann nicht eine Vielheit von einander unabhängiger Dinge geben, sondern alle Elemente, zwischen denen eine Wechselwirkung möglich sein soll, müssen als Theile eines einzigen wahrhaft Seienden betrachtet werden: der anfängliche Pluralismus unserer Weltansicht hat einem Monismus zu weichen, durch welchen das stets unbegreifliche transeunte Wirken in ein immanentes übergeht“; die Dinge trennen sich nur „für unsere Auffassung, ohne sachlich selbständig zu sein“ [5]). Jenes „wahrhaft Seiende“ ist für alle „scheinbar discreten“ Weltbestandtheile „Grund ihres Daseins, Quelle ihrer eigenthümlichen Natur und die eigentliche in ihnen thätige Wirksamkeit [6]). Nur durch ihre gemeinsame Immanenz in dem Unendlichen haben sie diese Fähigkeit des gegenseitigen Einflusses, die ihnen als isolirten, von jenem substanziellen Grunde abgelösten Wesen nicht zukommen würde [7]). Die Störungen der Dinge durch einander bezeugen die be-

[1]) S. 140.
[2]) Vgl. o. S. 111 f.
[3]) S. 274.
[4]) S. 405. 453 f.
[5]) S. 137 f.
[6]) S. 169. 186. 455. 498.
[7]) S. 189 ff.

ständige Gegenwart dieses Einen ebenso eindringlich, wie das Zusammenstimmen der Kräfte zum Zweck [1]). Die ärmlichste Gegenwirkung zweier Atome" wie der „vornehme Vorgang der Bildung des Lebendigen und Beseelten" ist gleich sehr durch die Gegenwart des „Absoluten" begründet [2]). U. s. w.

Gewiss fällt nur ein geringer Theil des Vorwurfs auf denjenigen, der weitverbreitete und tief eingewurzelte Denkgewohnheiten leeren oder phantastischen Charakters nur leise variirt. Aber Alles, was wir da über das absolute Eine lesen, ist nur eine Summe von Worten, Tautologien, stammelnden Ahnungen und unkritischen Verstiegenheiten. Was soll man sich unter der Wesenseinheit des unvertauschbar Verschiedenen, oft Feindlichen denken? was ist dieses „Wesen" des Vielen? was soll man sich ferner unter dem wahrhaft Seienden und doch nirgends Warnehmungswirklichen vorstellen? Wir wissen wohl, wie leicht es möglich ist, an der Hand von Analogie und Sprache zu solchen Positionen zu kommen; aber was eigentlich wissenschaftlich damit gedacht werde, wissen wir nicht. Welche Erkenntniss und Aufklärung gewährt es ferner, dass für den Wechselverkehr die Befähigung oder Möglichkeit vorhanden sein müsse? dass für das Wirken eine Art von menschlicher Leistungsfähigkeit angesetzt wird? Wird uns das transeunte Wirken, das wir als gesetzmässige Aufeinanderfolge von Zuständen oder als Ergebnisse von Willensacten hinlänglich begreiflich finden, begreiflicher, wenn wir durch Verschwemmung der discreten Weltbestandtheile in die Eine Substanz alles Wirken als immanente Veränderungen dieses Einen fassen? Warum verändert sich das Eine überhaupt? Wie soll ferner das Zusammenstimmen der Dinge, Kräfte und Wirkungen noch irgend etwas „bezeugen" ausser ihm selbst? Woraus sollen wir schliessen, dass dergleichen Thatsachen noch von einem Andern, absolut Unconstatirbaren Zeugniss ablegen? Und hat es nicht geradezu etwas Komisches, auf

[1]) S. 458.
[2]) S. 488.

der Einen Seite alles Transeunte in ein Immanentes verwandelt zu sehen, um auf der andern Seite fortwährende Überschreitungen des immanent Gegebenen aufgenöthigt zu erhalten?

Was das Absolute durch die „verhältnissmässig selbstständigen [1]) Mittelpunkte ein- und ausgehender Wirkungen" [2]) (uns selbst, die „denkenden Geister", mit eingeschlossen) in der Zeit vollbringt, hat nach Lotze nicht den Charakter eines blinden Mechanismus. Über dem Ganzen ruht vielmehr Plan, Sinn, Bedeutung, Idee, Gedanke [3]): daraus, nicht aus einem unvordenklichen Fatum oder „ursprünglichen Substanzen- oder Kraft-Rechte" [4]) bestimmt sich sowohl die einmalige Constitution dessen, was in der Welt permanent sein soll, wie die Dauer, Stellung und Wirkungsweise des Veränderlichen und Temporären. Alles, was da ist, ist, leidet und wirkt nach Maassen, Pflicht [5]), Befehl und Auftrag des der Welt zu Grunde liegenden einheitlichen Gedankens.

Wessen der Philosoph bedarf, um seine Weltansicht einheitlich abzurunden, sieht man aus diesen Ansätzen; sie quellen als nothwendige Postulate aus Gemüthsbedürfnissen unaufhaltsam hervor; es ist nicht verwunderlich, dass er so bestimmt weiss, was nicht ist und was ist: die Entscheidung trägt er unveräusserlich in sich selbst. Er will, dass das All so sei, wie etwa ein wohlberechnetes Schauspiel, wo jede Scene und jede Person ihre ökonomisch abgezirkelte Bedeutung hat und ihren eigenthümlichen Beitrag zum Ganzen liefert. Nur so findet er sich von der Welt befriedigt. Wie solcher, Alles im voraus bestimmender Plan mit der relativen

[1]) Wer doch etwas von dem „Verhältniss", in dem das Viele in dem Einen „selbständig" ist, wüsste oder auch nur vorstellen könnte! Und ist nicht die in der Selbständigkeit gefundene Schwierigkeit für das Wirken in dem Verhältniss wieder da, als diese Selbständigkeit zurückkehrt? Vgl. o. S. 227.
[2]) S. 486 f.
[3]) S. 165 ff.
[4]) S. 395.
[5]) Vgl. z. B. S. 579, wo von der „Pflicht" chemischer Reagentien zur Verbindung mit andern Stoffen die Rede ist.

Selbständigkeit der Acteurs vereinbar, wie der Entwurf desselben überhaupt denkbar sei, da doch sehr bald die Analogie mit menschlicher Praemeditation und Composition in's Hinken geräth, kümmert ihn so wenig wie andre leibnizianisirende Baumeister idealer Welten.

Er vertritt seine „idealistische" Weltansicht mit Bewusstsein. Er äussert sich darüber[1]) folgender Maassen: „Der Idealismus fasst sein Eines Princip als rastlos thätige Idee auf, der Realismus das seinige als Sache, welche die Folgen einer ursprünglichen Spaltung in eine Vielheit gesetzlich verbindender (sic) Elemente nur erleidet, die zu dem unvordenklichen Thatbestande ihrer Natur gehört. . . . Ein Verständniss der Welt erlangen wir auf diesem Wege nicht". Überall stösst man auf letzte Thatsachen, die sind, weil sie sind: auf Einzelfacta und auf Gesetze, welche jene verknüpfen: „unvordenkliche Schranken, welche die Wirklichkeit sich gezogen hat". Der Idealist mag sich dabei nicht begnügen: er sucht auch „in den thatsächlich giltig befundenen Gesetzen die Vernunft, die ratio legis", und nimmt sie, durch mancherlei Einzelbeispiele von Zweckmässigkeit, die er im Wirklichen antrifft, zu universalen teleologischen Annahmen aufgefordert[2]), in Einen allgemeinen Weltsinn oder Weltplan zusammen.

D. h. der Idealist ist so wenig geneigt, bei letzten Thatsachen sich zu begnügen, er sucht und fordert dermassen ein volleres „Verständniss", dass er die Einzelspuren von Zweckmässigkeit, die er in dem aus Warnehmungsfragmenten, Erinnerungen, Analogien und nach constatirten Gesetzen componirten Weltbilde zu finden glaubt, zu der Vorstellung einer alles Thatsächliche thätig, mit Willen setzenden „Idee" erweitert.

Solche Phantasiespiele mögen aber als Objecte des Glaubens zulässig sein, wissenschaftliche Bedeutung können sie schlechterdings nicht in Anspruch nehmen. Wissenschaft muss auch die ars nesciendi verstehen.

[1]) Metaphysik S. 180 f.; vgl. ebenda S. 79; ferner Seele und Seelenleben, in Wagners Hdw. III [1] S. 247.

[2]) Vgl. o. S. 221.

Kennt übrigens Lotze den Weltplan, auf den er uns verweist? Nein. Er gesteht, ihn nicht zu kennen, auch keine Aussicht zu haben, ihn kennen zu lernen[1]). „Die Metaphysik behauptet nicht einmal", es sei in dem Sinne ein Plan, dass die „Absicht eines bewussten Wesens" den Lauf der Ereignisse beherrsche[2]). Darf uns dieser Rückzug vielleicht ein Wink sein, auch den Rest von anthropomorphistischer „Behauptung", der übrig bleibt, aus der Metaphysik wegzustreichen?

Die idealistische Voraussetzung muss seiner Ansicht nach zureichend bleiben, um einerseits der „Vernunft" das nöthige Zutrauen zu sich selbst zu erhalten[3]) — als ob logische „Vernunft" und nicht das Bedürfniss des Gemüths jene phantasievollen Ergänzungen der partiellen Zweckbeziehungen erzeugte — und andrerseits gewissen Axiomen der mechanischen Naturerklärung gewisse andere Möglichkeiten entgegen halten zu können. Ist „jedes Einzelwesen das, was es ist, nicht schlechthin und in unvordenklicher Unabhängigkeit von allem Andern", so ist auch „die Art und Grösse seiner Wirkung in jedem Augenblicke diejenige, welche ihm . . . vorgeschrieben wird"[4]). Bleibt also z. B. die Quantität der Masse im Weltall constant, so wird es sein, weil dies der Sinn des Ganzen erfordert. Indessen „das, was Allem zu Grunde liegt" ist überhaupt nicht an ein bestimmtes Quantum „ewig gebunden", so dass es „nur durch vielfach verschiedene Theilungen immer dieselbe Summe darzustellen vermöchte. Nichts hindert[5]) vielmehr, dass nach den Erfordernissen der Idee, die sich verwirklichen will(!), die eine Periode des Weltlaufs eine grössere, die andere eine geringere Anzahl wirksamer Elemente bedarf: und dass

[1]) S. 395. 400. 408. 423 u. ö.

[2]) S. 458.

[3]) Vgl. z. B. S. 183: „. . . . ein Zutrauen der Vernunft zu sich selbst oder die Gewissheit des Glaubens, dass die Natur der Wirklichkeit, die auch uns selbst in sich einschliesst, unserm Geiste nur Denknothwendigkeiten gegeben habe, die mit ihr übereinstimmen". Dazu vgl. I. Bd. S. 145. 248.

[4]) S. 165.

[5]) Vgl. o. S. 114 Anm. 3.

gleichzeitig jedem Gliede der grösseren Menge auch eine grössere Intensität seiner Wechselwirkung mit anderen gehört"[1]).

Diese für das, was mindestens eine regulative Maxime der Forschung ist und bleiben muss: die Vorstellung von der Constanz der „Masse", höchst bedenklichen Ansätze, wofür sollen sie doch gelten? Lotze: „Ich habe nicht die Absicht zu behaupten, dass es so sei[2]); es würde hoffnungslos sein, die Denkbarkeit dieser Gedanken dem einzureden, der einmal sich an die Vorstellung eines von Ewigkeit her quantitativ bestimmten Stoffes hingegeben hat"[3]). — Aber, bemerken wir dazu, man hat sich doch nicht so grundlos dieser Vorstellung hingegeben[4]), dass es Nutzen haben könnte, mit leeren, durch nichts Positives, Thatsächliches angeregten Denkbarkeiten dagegen Zweifel zu erheben. Ich dächte, es müsste vorläufig doch Einiges „hindern", dergleichen vage Vermuthungen aufzustellen. Die metaphysischen Dichtungen des Idealisten fangen an diesem Punkte an, gefährlich zu werden.

Gegenüber dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft und den an dasselbe geknüpften Nebenvorstellungen werden ähnliche Bedenken rege gemacht. Die Beständigkeit der Grösse, die sich im Spiele der concreten Formen des Seins erhalte, sei nur „eine Verhaltungsweise des Realen, nachdem es ist, aber nicht die erzeugende Quelle, aus der dieses mit seiner Mannigfaltigkeit entspringt"[5]). Ganz abgesehen davon, dass in der Überzahl der vergleichbaren Fälle nicht sowohl Identität als Äquivalenz der Kraft vorliege, und dass, wo ein Ersatz physischer Arbeit durch geistige oder dieser durch jene stattfinde, es bei dem Fehlen jedes gemeinsamen Massstabes gar nichts mehr bedeute, „die Erhaltung einer und derselben Grösse des Wirkens oder der Arbeit zu behaupten", so lege erstens die Äquivalenz ver-

[1]) S. 407. Vgl, S. 463.
[2]) S. 408.
[3]) S. 463.
[4]) Vgl. o. S. 177 Anm. 2.
[5]) S. 414.

schiedener Wirkungen die Pflicht nicht auf, „alle Naturvorgänge auf die eine Species der Massenbewegungen zu reduciren"; und zweitens könnte der Naturlauf, „weit entfernt eine monotone Übertragung immer desselben Geschehens zu sein, an unzähligen Punkten Disparates durch Disparates erzeugen[1]). An die Vereinigung vieler Elemente zu einer gleichzeitigen Wirkung können Effecte geknüpft sein, welche nicht blosse Consequenzen der Einzeleffecte sind, die durch die Wechselwirkung zwischen je zweien dieser Elemente entstehen[2]). Nichts hindert uns[3]), Nachschöpfung neuer, Untergang alter Formen, die allmähliche Verwandlung der einen in die andere als mögliche Ereignisse anzusehen"[4]). Selbst der Lehre von der Gleichartigkeit des Verhaltens der Elemente in allen Weltregionen, einer der begründetsten und bewährtesten regulae philosophandi und nur einem Corollar gewisser von Lotze selbst als apriorische Wahrheiten behandelten Axiome[5]), — er findet auch diese Gleichartigkeit „monoton" — stellt er eine reichere und biegsamere „Möglichkeit" gegenüber: „In jedem dieser einzelnen Systeme könnten die inneren Beziehungen seiner Theile ganz eigenthümlicher Art sein, entsprechend dem Sinne, der seine Bildung beherrscht; ebenso verschieden könnten die anderen Beziehungen sein, welche das eine dieser Theilganzen mit anderen zu der Einheit eines Weltplanes verknüpfen"[6]).

Ich weiss nicht, ob es viele Idealisten geben wird, welche geneigt sind, einem Weltplan zu Liebe, den sie nicht kennen, den Niemand kennt und kennen kann, Möglichkeiten zu eröffnen, welche die verbürgtesten und anerkanntesten Forschungsdirectiven in Frage stellen. Das sind aber die Folgen einer Ansicht, welche das Sein wie etwas Selbstverständliches herumwirft und vertheilt, ohne zu bedenken, wes

[1]) S. 416.
[2]) S. 456.
[3]) Vgl. o. S. 114 Anm. 3.
[4]) S. 459.
[5]) Vgl. o. S. 175 ff.
[6]) S. 461 f.

Ursprungs alle Existenzialsätze sind, und wie lang und künstlich der Weg ist, ehe wir von den palpablen Warnehmungsrealitäten des Moments durch die Realität eventueller Warnehmbarkeit hindurch zu den transcendenten Gründen der isolirt gedachten Warnehmungswelt aufsteigen; das sind die Folgen einer Ansicht, welche flott weg Ideen oder Begriffen die Kraft zutraut, schöpferisch Dinge aus sich zu gestalten; welche nicht abwartet, welche Gesetze die Dinge unsern Gedanken vorschreiben, sondern welche von Bedürfnissen aus, die für Vernunftnothwendigkeiten ausgegeben werden, die Art und das Verfahren der Dinge vorweg weiss; welche anstatt mit dem vielleicht dürftigen Besitz an Thatsachen, Gesetzen und Regulativen, den besonnene Forschung verschaffte, sich zu begnügen, bis zu constitutiven Weltplänen die Fittige erhebt und dabei auf den nutzbaren Erwerb der Vergangenheit in schwärmerischer, gefühlsseliger, fast desultorischer Verächtlichkeit herabsieht.

Dass es dieser „Metaphysik" nicht schwer fallen könne, die gelegentliche Schöpfung empfindender Substanzen oder „Seelen", wie die Unsterblichkeit der menschlichen denkbar und plausibel zu machen, ist von vornherein zu vermuthen. Freilich: „Wie die schaffende Kraft des Absoluten es anfange, um ein Wesen zu Stande zu bringen, das nicht nur nach allgemeinen Gesetzen im Zusammenhang mit andern wirke, leide und sich ändere, sondern das vorstellend, fühlend und strebend sich als verhältnissmässig selbständiger Mittelpunkt von dem Alles umfassenden Grunde löse"[1]: diese Frage wird abgeschoben[2]). Nehmen wir wieder dazu, dass uns jede Möglichkeit fehlt, das „Sein" dieses Absoluten selbst uns irgendwie vorstellig zu machen, so haben wir in ihm ein in jeder Beziehung leeres Wort vor uns, das freilich leicht zu gewinnen ist, und mit dem poesievoll zu schwärmen, „Nichts hindert".

Unser Idealist bemerkt zu der unbegreifbaren Art der Seelenschöpfung: „Mit dem ganzen innerlichen Reichthum

[1]) Vgl. o. S. 227 ff.
[2]) S. 487 f.

seiner Natur ist das Absolute auch hier untheilbar gegenwärtig, nach der Gesetzlichkeit seines Wirkens, die es sich selbst festgestellt[1]), nun genöthigt, zu den einfachen Verknüpfungen der Elemente, die selbst nur seine stets unterhaltenen Actionen[2]) sind, mit einfachen Ergänzungen, zu den verwickelteren mit grösseren und werthvolleren hinzuzutreten. Überall nur die Folgerungen ziehend, die an jedem Punkte des Ganzen zu den Prämissen gehören, welche es vorher an diesem Punkte verwirklicht hat, theilt es jedem Organismus die Seele mit, welche ihm gebührt" (!) . . . Sogleich die ganze, fertige? Lotze: „Nichts hindert uns[3]), die Bildung der Seele als einen zeitlich sich ausdehnenden Vorgang anzusehen, in welchem allmählich das Absolute dieses sein Erzeugniss gestaltet", so dass einem für dergleichen ausgerüsteten Beobachter dieser Entwickelung des Seelenkeims — „Alles genau so vorkommen würde, wie der Materialismus glaubt, dass es sich wirklich verhält"[4]); so dass, fügen wir hinzu, es wohl am gerathensten ist, bei den hier, jetzt oder später, constatirbaren Abhängigkeits- oder Parallelitätsverhältnissen zwischen Physischem und Psychischem sich zu beruhigen.

Und woraus schafft das Lotzesche Absolute die parallel der leiblichen Entwickelung sich entfaltende Seele? „Nicht aus Nichts; sondern, um ein Bedürfniss der Phantasie durch diesen Ausdruck zu befriedigen, aus sich selbst[5]), als die Ergänzung, die zu dem Naturlauf hinzugehört"[6]).

Indem wir dem Leser überlassen, in diesen Idealmenschen, Weltschöpfer genannt, der wie eine Spinne Realitäten aus sich hervorzieht, um sie planmässig in das Weltgespinnst

[1]) Gewiss doch, um sie nach Bedarf wieder zu verlassen und in eine anders geartete Gesetzlichkeit umzubilden: so dass Reihen von Gesetzlichkeiten entstehen, die nur Momente einer höheren Gesetzlichkeit sind, der eine zweite folgt u. s. w.
[2]) Vgl. o. S. 204 f.
[3]) Vgl. wieder o. S. 114 Anm. 3.
[4]) S. 489 f.
[5]) Vgl. o. S. 185. 187.
[6]) S. 490.

zu verweben, sich tiefer hineinzuträumen, fragen wir: wie lange wird eine aus dem realen Wesen des Absoluten entlassene Seele dauern?

Mit Gelassenheit gibt der Philosoph die platonisch-leibnizsche Praeexistenz ebenso wie die Unsterblichkeit jeder thierischen Seele als eine „unbequeme" und „unwahrscheinliche Seltsamkeit" preis, sich mit der „allgemeinen idealistischen Überzeugung" begnügend: „fortdauern werde jedes Geschaffene, dessen Fortdauer zu dem Sinne der Welt gehört und so lange sie zu ihm gehört: vergehen werde Alles, dessen Wirklichkeit nur in einer vorübergehenden Phase des Weltlaufs seine Stelle habe". Wir „kennen" aber weder die „Verdienste" noch die „Mängel", welche jenem Bestehen, diesem Untergang bringen[1]). Es verlohnt sich also auch wohl nicht, so unvollkommen ausgeführten Überzeugungen noch eine besondere Bemerkung entgegenzusetzen.

Immer mehr haben sich die Lotzeschen Seinsbestimmungen a priori als blosse Gemüthsbedürfnisse von zum Theil höchst sensitivem, ich möchte fast sagen nervösem Charakter erwiesen. Es kann nicht Wunder nehmen, wenn sie unter diesem Impuls je nach Stimmung und Richtung schwankend und einander widersprechend herauskommen; ja in gelegentlichen Anwandlungen der Selbstkritik, die, wie bei der wissenschaftlich geschulten und litterarisch unterrichteten Art des Philosophen zu erwarten war, nicht selten herausbrechen, den entgegengesetzten Erwägungen kaum noch Stand zu halten vermögen. Hierfür gibt es keinen besseren Beleg, als seine Haltung in der Frage, ob der „Sinn" der Welt sich fortschreitend entwickele oder immer derselbe bleibe.

Nennen wir mit ihm M die Welteinheit und A B R integrirende, in Wechselwirkung befindliche Bestandtheile derselben, so soll einmal „die Vermittlung, welche die Änderungen von B und R auf die von A folgen lässt, in der Identität des M mit sich selbst und in seiner Reizbarkeit bestehen, welche eine Änderung a nicht verträgt, ohne durch Erzeugung der compensirenden Änderung b und R'

[1]) S. 487.

dieselbe Natur M wieder herzustellen"[1]). Und jedes Einzelwesen soll dann überhaupt so lange existiren, „als sein Dasein zur Erfüllung der Gleichung M = M erforderlich ist"[2]). Kurz: in der unablässigen Bewegung der Dinge bleibt „ein unveränderlicher Sinn"[3]).

Anderswo wird ein „Kreislauf" statuirt[4]).

Daneben wird an dritten Stellen auf's Ernstlichste für Fortschritt und freie Anfänge Partei genommen: „Dass im wirklichen Geschehen auch wirklich etwas geschehe, Neues, das früher nicht war, und dass nicht bloss die Systematik eines von Ewigkeit her fertigen Weltinhaltes sich in zeitlichen Verlauf umsetze, ist ein . . . . unaustreibliches Verlangen unseres Geistes . . . . .: undenkbar allerdings und in sich widersprechend wäre die Welt ohne seine Befriedigung nicht; aber widersinnig und unglaublich"[5]). Nicht bloss ein beständiges Streben der Selbsterhaltung sei den Dingen zuzutrauen; auch ein Streben zur Verbesserung ihrer Zustände lasse sich „hypothetisch als Erklärungsgrund der Erscheinungen benutzen". Was wir natürlich in Beziehung auf animalia, insonderheit Menschen nicht leugnen. Lotze scheint es auch an den einzelnen Elementen „denkbar"; und das Denkbare wird ihm „fast zur Nothwendigkeit[6]), wenn wir nicht mehr von ihnen als einzelnen sprechen, sondern sie alle . . . nur als Aeusserungen Eines umschliessenden Weltgrundes fassen, in dessen Auftrag sie handeln". Diese Annahme würde „die letzte ratio legis" sein.

Und nun die academische Kehrseite: Leider können wir das Bessere, dem zugestrebt wird, „nicht definiren"; es sei daher diese Annahme nicht als Princip der Ableitung benutzbar. Und stehe man mechanistischen Auffassungen gegen-

[1]) S. 139.
[2]) S. 165.
[3]) S. 375.
[4]) S. 408.
[5]) S. 129; vgl. 457. 491.
[6]) Vgl. o. S. 188 Anm. 3 des Aristoteles *εὔλογον ἵνα μὴ εἴπωμεν ἀναγκαῖον.*

über, so lasse sich „mit völliger Überzeugungskraft“ gegen sie „nichts einwenden“[1]).

Ich zögere fast, die rationalistischen Mittheilungen aus nichtkantianisirender Sphäre noch weiter fortzuspinnen: der Unbefangene wird längst wissen, was er von diesem Standpunkt zu halten hat: und gewissen parteiisch Eingenommenen ist überhaupt nicht nahe zu kommen. Doch vielleicht sind noch zwei Punkte interessant und instructiv genug, nämlich die, wodurch sich die aprioristischen Denkgewohnheiten Sir W. Hamiltons markiren.

Es handelt sich zunächst um die Frage von der Externalität (d. i. transcendenten Realität) der Warnehmungswelt[2]). Wir sind uns nach Hamilton in der Warnehmung unmittelbar eines Ich oder Selbst und eines Nicht-Ich oder Nicht-Selbst bewusst, known together and known in contrast to each other; dies sei eine einfache Thatsache (simple fact). Die Vermuthung, als ob mit diesen und ähnlichen Wendungen nichts weiter gesagt sein solle, als was auch der Positivist, eben weil es „Thatsache“ ist, anerkennt; nämlich dass unser Bewusstsein, wie weit wir es auch zurückverfolgen mögen, den polaren Gegensatz von Empfindung und Gefühl und den daraus und aus der Erinnerung entwickelten weiteren von physischen und psychischen Thatsachen, von empirischem Subject und Object darstellt, beide Seiten aber in unzerreissbarer Correlativität und gegenseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit gedacht — diese Vermuthung wird durch die unzweideutigsten Erklärungen zu Gunsten des vulgären (er sagt natürlichen) Realismus Reids[3]) absolut beseitigt: Er „erkennt“ ebenso „unmittelbar“, wie Descartes und Leibniz die Existenz einer dem Vorstellungslauf unterliegenden Seelensubstanz zu „erkennen“ glaubten, Existenz und Manifestationsweise der „Materie“. Und welches ist das Organ dieser „Erkenntniss“? Wenn man seine Auslassungen hierüber betrachtet, so muss man gestehen, dass er selbst zu der von ihm getadelten Klasse von Philosophen gehört, die nicht zufrieden sind to accept the fact in its integrity. Dass er Inhalte des reifen, entwickelten Bewusstseins für ursprüngliche ausgebe, hat schon J. St. Mill gebührend hervorgehoben[1]).

[1]) S. 456. Vgl. S. 459, 491.
[2]) Vgl. Lectures I, 288 ff., II, 106; Discussions, 57 ff., 190 ff., Reids Works, 825 ff.; J. St. Mill, Exam. ^{4} p. 18. 188 ff.; o. S. 183 ff.; 39 ff.
[3]) Vgl. o. S. 44 f.

Es ist nach unserm Philosophen die unwiderstehlichste Überzeugung (the most irresistible conviction), dass Ich bin und dass etwas von mir Verschiedenes existirt: ich bin nach ihm beider Existenzen bewusst in demselben untheilbaren Augenblick der „Intuition“. Such is the fact of perception *revealed* in consciousness and as it determines mankind in general in their almost(!) equal assurance of the reality of an external world as of the existence of our own minds. The ego and non-ego are given *in an original synthesis* as conjoined in the unity of *knowledge* and in an original antithesis as opposed in the contrariety of *existence*. Wenn Jemand diese Phrase noch im Sinne der Thatsachen auslegen wollte, dem werden folgende Äusserungen hoffentlich ganz deutlich sein: we are conscious of them as *in themselves* different and *exclusive of each other* . . . The ego and non-ego — *mind and matter* — are . . . *given* . . . in absolute coequality . . . each is equally dependent, *equally independent*. Mit dem „natürlichen Realismus“ wird die unmittelbare Warnehmung gewisser essential attributes of Matter objectively existing behauptet; er meint die primären Qualitäten Locke's, z. B. die Ausdehnung; auf die andern, Locke's powers[2]), als Ursachen der secundären Qualitäten, werde nur geschlossen, to *account* for certain subjective *affections* of which we are conscious in ourselves. Wer nicht glaube, dass wir die unabhängige Existenz der Materie und ihrer primären Qualitäten auf Grund einer ebenso unmittelbaren, directen „Offenbarung“ und „Intuition“ erkennen, wie die Existenz unserer Seele, der vernichtet die Autorität des Bewusstseins.

[1]) Vgl. Exam. p. 189 f.
[2]) Vgl. o. S. 87.

Ich verzichte darauf, noch einmal auseinanderzusetzen, dass wir von alledem, was der Rationalist beansprucht, auf Auctorität des Bewusstseins **nichts** unmittelbar erkennen: transcendente Seele wie Materie sind Fictionen „to account". Und es ist zweitens nicht abzusehen, weshalb wir die secundären Qualitäten nicht ebenso gut „unmittelbar" als Correlate des Ich erkennen sollten, wie die primären. Der wirklich „natürliche Realismus" macht die Scheidung nicht.

Der zweite für uns interessante Punkt ist die Ausbeutung des Causalitätsprincips [1]) zum Gottesbeweis [2]).

Unser Geist wird von Ursache zu Ursache getrieben. Um Ruhe zu finden [3]), **bedürfen** wir einer letzten oder ersten Ursache. This first Cause, the Creator, kann freilich niemals als ein Object unmittelbarer Erkenntniss angetroffen werden: but as the convergence towards unity in the ascending series is manifest in so far as that series is within our view, and as it is even *impossible for the mind* to suppose the convergence not continuous and *complete*, it follows, unless *all analogy* be rejected, unless *our intelligence be declared a lie, that we must* philosophically *believe* in that ultimate or primary unity, which in our present existence we are not destined in itself to apprehend.

Der Abschnitt enthält eine ganze Reihe rationalistischer Denkunarten. Dass die Identificirung des Aufstieges von Ursache zu Ursache und des Fortgangs zur Einheit grundlos („quite gratuitously") eingeführt werde, bemerkte schon J. St. Mill [4]). Auf die Convergenz zur Einheit wird ferner wie auf eine Erfahrung Berufung gethan. Wir kennen ja dergleichen. Wir reduciren Kräfte und Gesetze, indem wir die einen als Spezialanwendungen oder Complexionen der andern behandeln: wir sehen Differenzen aus keimartigen Involutionen hervortreten; wir kommen im zeitlichen Regress auf Zustände der Materie, wo in allgemeiner gasförmiger Expansion nichts mehr unterschieden werden kann. Aber was haben alle diese

[1]) Vgl. o. S. 785 f.
[2]) Lectures I, 60.
[3]) Vgl. o. S. 194.
[4]) Exam. p. 369.

Fälle mit dem Wege zum „Schöpfer" zu thun? Wie weit wir auch in der Causalreihe und in der Reihe der Weltzustände rückwärts gehen, nirgends findet unser Bedürfniss nach Ruhe den ersten Zustand und seinen Schöpfer [1]). Wenn wir der „Analogie" folgen, die unser Autor so unverletzlich findet, falls nicht unser Bewusstsein eine „Lüge" werden soll, so reisst der Faden aufeinanderfolgender Ereignisse niemals ab. Und wir müssen uns schon daran gewöhnen, unsern Standort hic et nunc, nicht aber in unvordenklichen Anfängen zu nehmen. Mag die Lotzesche und Anderer Einheit die Welt binden, zu der Einheit eines Urhebers liegt in den Thatsachen und ihrer analogen Ergänzung nach rückwärts keine Veranlassung vor. Mag man dergleichen „glauben": ein „philosophischer" Glaube wird es jedensfalls nicht sein.

12. Positivistische Recapitulation.

Ich halte es für angemessen, die wichtigsten Bemerkungen antirationalistischer Art, die in diesem und dem 1. Bande über die verschiedenen Formen des ausserkantischen Idealismus vorgebracht worden sind, übersichtlich zusammenzufassen und abzurunden.

Über Einiges hat die Geschichte selbst endgiltig gerichtet [2]); ich komme darauf nicht zurück.

Auch die Widersprüche, in welche wir nicht bloss die einzelnen Aprioristen gegen einander [3]), sondern gelegentlich

[1]) Vgl. o. S. 194 f.
[2]) Vgl. 1. Bd. 59 f., 133, 143 f.; oben S. 148 f. 151, Anm. 1, 164 f., 235; auch 2. Bd., S. 75 f., 79 f.
[3]) So wenn Einer einen Satz in der Vernunft begründet findet, den der Andere nur den Thatsachen und der Erfahrung verdanken will (vgl. S. 179 und 197 über das Galileische Trägheitsaxiom); wenn der Eine einen Satz für analytisch hält, dem der Andere synthetischen Charakter zuweist (vgl. 1. Bd. S. 67; o. S. 174 f.; 192); der Eine in sich selbst gegründet findet, was der Andere beweisen zu müssen glaubt (vgl. S. 151 Anm. u. S. 188 Anm. 3, 193 ff. u. ö.; S. 222 f. 225. 238 f.); wenn die Eleaten die Veränderung unmöglich,

auch ein und denselben mit sich selbst verwickelt sahen [1]), sowie die Scholastik, die Leerheit und Vieldeutigkeit der Worte, wovon die Auseinandersetzungen zum Theil voll sind [2]), sollen nicht noch einmal urgirt werden.

Indem wir uns an das zu halten suchen, worin gegenwärtig nichtkantianisirende Rationalisten am meisten übereinstimmen, und dem sie selbst die grösste oder die allein entscheidende Bedeutung beilegen, verweilen wir auch bei der Erinnerung nicht, dass die von den ersten Rationalisten in Form eines spezifischen Wahrheits-, Denk- und Erkenntnissvermögens eingeführte und Jahrhunderte lang als solches festgehaltene [3]) Vernunft der Kritik, welche die neuere Psychologie gegen die Vermögenstheorie überhaupt in's Feld geführt hat [4]), zum Opfer fallen musste. Wir wollen uns gern von jugendlicheren Intelligenzen, die mithin — nach Lotze [5]) — „schärfer" sind, belehren lassen, dass „Vernunft oder Verstand" bei den Klassikern des Rationalismus gar

---

Leibniz und Andere nothwendig oder selbstverständlich finden (vgl. S. 154. 228 f.); wenn Aristoteles die Weltbewegung als ewig bezeichnet, Andere einen Anfang nothwendig finden (vgl. S. 188 Anm. 3: 194 f. 240 f.); wenn Aristoteles für weite Weltregionen den Zufall statuirt, Lotze für die allgemeine Gesetzlichkeit ursprüngliche Gewissheit in Anspruch nimmt (S. 148. 176).

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 130 f., o. S. 155 (Leibniz über den Raum), 157 f. (derselbe über Gott), 197. 204 f. (sein Verhältniss zu den Monaden; und über Creatio continua), 160 (über die ratio sufficiens), 198 ff. (über Theodicee), 167 Anm. 2 (V. Cousin über Causalität), 179 f. (Lotze über das Trägheitsaxiom und das Kräfteparallelogramm), 229 ff. (derselbe über den Weltplan), 236 ff. (derselbe über Constanz und Entwickelung), 185 f. 240 ff. (Hamilton über Causalität und Gott).

[2]) Vgl. in Beziehung auf Scholastik z. B. o. S. 157 f, 194 und alle die Fälle, wo durch blosse Begriffszerfaserungen Wahrheiten gewonnen werden (S. 196 f. 203. 226 f.); zu den oft völlig leeren Worten rechne ich u. A. Princip, Wesen, Form, intelligibel (vgl. S. 127. 147. 182. 186. 227. 231); Homonyma sind z. B. Substanz (vgl. S. 157. 203), Realität (vgl. 142 f. 157. 186. 188. 193 f. 215), Sein (vgl. S. 217. 222. 226. 234), Grund (160. 164).

[3]) Vgl. 1. Bd. S. 88 f. (Parmenides), S. 55 Anm. 5 f., S. 79 f., 81 Anm. 3 2. Bd. S. 52 ff. (Platon); 1. Bd. S. 61 Anm.; 2. Bd. S. 106; o. S. 103 Anm. 4, 147 (Aristoteles); S. 106 (Plotin); 1. Bd. S. 64; 153 f. (Descartes); 1. Bd. S. 69 f.; 2. Bd., S. 159 ff. (Kant).

[4]) 1. Bd. S. 206 ff.

[5]) Metaph. S. 111.

nicht eine psychologische Potenz bedeute, die man deum ex machina zur Erklärung der menschlichen Erkenntniss herbeirufe". Wir nehmen die Zurechtweisung um so lieber an, als man uns bemerklich macht, wir würden sonst „gegen Schatten" fechten und dürften uns nicht wundern, „wenn sich Niemand dadurch getroffen fühle" [1]). Wir möchten wirklich uns nur mit lebendigen Realitäten auseinandersetzen, dieselben allerdings aber auch treffen.

Über die hier spielenden Begriffe Wahrheit und Vernunft möchten wir aber doch sogleich unsere Ansicht in Erinnerung bringen, dass Vernunft [2]) in den Gesetzen der Logik, und dass Wahrheit in der inneren Widerspruchslosigkeit der Gedanken und in ihrer Übereinstimmung mit den Thatsachen beschlossen liege; dass die Gesetze der Logik aber (weil analytisch) [3]) selbstverständlich sind, und dass Thatsache an erster Stelle das hic et nunc in meinem Bewusstsein Gegebene, für den Denkverkehr aber das in dem Bewusstsein irgend Jemandes Gegebene, und weiter der Inbegriff „möglicher", nach wohlbegründeten Gesetzen möglicher Warnehmungen ist.

So viel ich beobachten kann, ist ein Grundzug alles erkenntnisstheoretischen Rationalismus ich weiss nicht soll ich sagen die Voraussetzung, dass sich Alles bis auf den Grund rationalisiren lasse, oder das Bedürfniss, Alles rationalisirt, d. h. durchsichtig, verständlich, vernunftgerecht, begreiflich gemacht zu sehen [4]). Die Leibnizsche Erfindung des Princ. rationis sufficientis ist der knappste Ausdruck dieses Charakteristicums. Es trieb denn auch gleich den Ur-

---

[1]) P. Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie, S. IV f. Nach ihm ist (a. a. O.) Vernunft „erstlich das Vernehmen, die Einsicht der Wahrheit oder des Grundes selbst und sodann das Princip oder Gesetz dieser Einsicht"; oder (S. 163) „diejenige unwandelbare Grundlage aller Erkenntniss, die wir mit Nothwendigkeit voraussetzen, wenn immer wir nach Wahrheit fragen". Vgl. o. S. 172 f. 214 230 f.

[2]) Abgesehen von gewissen ins Affective und Praktische gehenden Anwendungen. Vgl. o. S. 188. 234.

[3]) Vgl. o. S. 170 Anm. 6.

[4]) Vgl. 1. Bd. S. 115 ff.; o. S. 159 ff.; 180 ff.; 229 f.

heber zu der verwegenen Frage, warum überhaupt Etwas sei; und warum, wenn denn Sein sein solle, es gerade so sei; und es trieb seine Schule zu dem absurden Unternehmen, die Welt aus dem A = A hervorzuzaubern.

Für uns ist die absolute Durchsichtigkeit, welche der Rationalist sucht, nur in Beziehung auf die logische Seite unserer Gedanken, in Beziehung auf die formale oder hypothetische Wahrheit zu erreichen. Überall, wo über die selbstverständlichen Gesetze der Widerspruchslosigkeit hinausgegangen wird, kommen starre Thatsachen, oder zu ihrer Erklärung in's Spiel gesetzte Denkgewohnheiten, Bedürfnisse, Hypothesen zur Geltung. Schon die mathematischen Wahrheiten, sobald sie mehr sein wollen, als logisch correcte Entfaltungen willkürlicher Begriffe, bedürfen der Thatsachen: der Zählbarkeit der Dinge und des dreidimensionalen Raumes [1].

Die in Welterklärungen gesuchte Erkenntnissbefriedigung ruht so wenig auf rationalen Nothwendigkeiten, dass Ziel, Form und Art solcher Erklärungen in den verschiedenen Zeitaltern und bei den verschiedenen Philosophen eine sehr verschiedene gewesen ist [2]. Und immer ist Unauflösbares übrig geblieben. Wir konnten immer nur unsere Verwunderung und Unwissenheit um einige Stufen zurückschieben. Die alten Astronomen glaubten einzusehen, zu begreifen, zu verstehen, der „Vernunft" zu genügen, wenn sie complexe Bewegungen in Kreisbewegungen auflösten; wir schauen nach den aus geradlinigen Bewegungstendenzen resultirenden Kräfteparallelogrammen aus. Der Eine würde sich befriedigt finden, wenn alle Bewegungen auf Stossgesetze, der Andere, wenn er sie (die Stossbewegungen mit eingeschlossen) auf das Newtonsche Gravitationsgesetz zurückführen könnte: dass gerade wieder Andern absolut „unbegreiflich" ist [3]. Aristoteles fand sich befriedigt, wenn er Alles, was einem Dinge zustösst, als nothwendige Folge seines Wesens oder als äussere

[1]) Vgl. o. S. 153 ff. 192.
[2]) Vgl. 1. Bd., S. 48 Anm., S. 91 f.; o. S. 131 ff.
[3]) o. S. 92 Anm. 1.

Gewalt oder als Zufall fassen, und wenn er letztlich das ganze System der ewigen Wesenheiten von dem ewigen, überall (soweit möglich, soweit nichts hindert) sich durchsetzenden Weltprincip abhängig denken durfte. Wir suchen Jedes, was da ist, aus der Situation der Vergangenheit an der Hand von Naturgesetzen zu erklären.

Wir würden uns bis zu einem gewissen Grade befriedigt finden, wenn alles Weltgeschehen auf gesetzmässig veränderliche Relationen und Wechselwirkungen permanenter „Substanzen" reducirt wäre. Andere gehen darüber hinaus und wünschen Reduction aller qualitativ verschiedenen Agentien auf blosse Modificationen einer einzigen gleichartigen Materie und aller qualitativen Veränderungen und Wirkungen auf Bewegungen. Demnächst strebt man weiter danach, alle Bewegungsimpulse auf Eine Kraft, d. h. auf Ein Gesetz, z. B. also auf das Newtonsche Gravitationsgesetz zurückzuführen. Wir begreifen — abgesehen von andern Anstössigkeiten, die diese Weltconception mit sich führt [1]), — dass der Rationalisirungstrieb abschliessend sich auch dabei nicht beruhigt.

Er fragt nun, warum gerade solche und solche elementare Masseintensitäten? warum gerade in solcher Vertheilung [2])? warum gerade im umgekehrten Verhältniss des Quadrats der Entfernung auf einander wirkend?

Und wenn sich Jemand bei den Verständlichungen, wie sie in Beziehung auf den dritten Punkt seit Halley und Kant wiederholt versucht worden sind, beruhigen, auch an dem dreidimensionalen Raum, der dabei — als Thatsache — vorausgesetzt wird, keinen Anstoss nehmen sollte: so bliebe doch für die ersten beiden Punkte die Peinlichkeit blosser Facticität übrig.

Hier ist die Stelle, wo der Rationalismus von der aetiologischen in die teleologische Erklärung auszubiegen sich genöthigt sieht.

Sehen wir nun aber die teleologischen Rechenschafts-

[1]) Vgl. Causalität des Ich, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos., IV, S. 7 ff.
[2]) Vgl. o. S. 197.

ablegungen über die Welt — und zwar nicht die irgend eines Phantasten oder Magisters, sondern die der vornehmsten, der klassischen Vertreter des Standpunkts — näher an, so ist es bald deutlich, womit sie endigen.

Nach Leibniz ist Alles, was da ist, so, wie es die gleichzeitige Rücksicht auf die „Compossibilität" und das durch das Ganze zu erreichende „Beste" vorschreiben. Aber warum gewisse Coexistenzen unmöglich seien, adhuc hominibus ignotum est; und den ganzen Weltplan überschauen wir nicht. So ist die Welt nur der „unendlichen" Weisheit bis auf den Grund verständlich: wir müssen uns an die inductive Erforschung des Thatsächlichen halten [1]. Wozu wir unsererseits zweierlei bemerken: erstens, dass es nicht bloss bisher unbekannt blieb, warum nur solche und solche Agentien compossibel wären, sondern dass es auch fürder unbekannt bleiben wird: ja dass es niemals aufgeklärt werden kann, da alle Möglichkeit schon feste Thatsächlichkeiten voraussetzt, an denen sie gemessen werde; und weil reale Verhältnisse sich nicht aus purer Logik begreifen lassen [2]; und zweitens, dass wir zwar wohl denken und sagen können, was für uns und alle lustempfänglichen Wesen, sei es für sie einzeln, sei es für engere und weitere Gemeinschaften solcher das Beste wäre, dass wir von einem „Besten" an sich aber gar keine Vorstellung haben [3].

Lotze, der schon viel früher, als wir es eben nöthig fanden [4], zu teleologischen Betrachtungen ausbiegt, endet schliesslich nicht minder resignirt [5].

Und gesetzt selbst: wir hätten alles Geschehen in die gesetzmässige, berechenbare Wirkungsweise elementarer Agentien aufgelöst, und der Weltplan, der mit diesen Factoren sich realisirte, hätte (aus welchen Gründen auch immer) unsern ganzen Beifall, so würden ja gewiss Viele diese Weltauffassung die innere Vernunft [1]) der Dinge nennen. Aber enthielte sie nicht höchst beträchtliche Überschüsse über blosse Widerspruchslosigkeit, über blosse Logik? Würden wir je begreifen können, warum ein so „vernünftiges", uns befriedigendes Sein ist? Würden wir nicht, dass es ist, einfach haben lernen müssen? Könnte uns irgend ein Gedanke a priori dafür mehr als eine Hypothese sein, die wir zu verificiren hätten? Und haben wir irgend eine Garantie, dass, wenn wir jetzt in der Anticipation dieses oder eines ähnlichen Zieles die höchste Befriedigung zu fühlen hoffen, unsere Wünsche sich verwirklichen werden oder müssen [2]? Ganz abgesehen davon, dass die Befriedigung unserer Wünsche in einer ganz andern Richtung liegt, als über welche Vernunft und Logik zu gebieten haben.

[1]) Vgl. o. S. 197 ff.

[2]) Vgl. o. S. 193 f.

[3]) Vgl. o. S. 198.

[4]) Den aetiologischen Reductionsversuchen scheint ihm „zum Theil ein methodologisch falsches Princip zu Grunde zu liegen" (Metaph. S. 376).

[5]) Vgl. o. S. 231, 237 f.

Und dazu kommt noch ein Anderes. Die Begriffe, mit denen wir unsere Welterklärungen, auch die vernunftbefriedigendsten, aufbauen, sind Auszüge aus dem Gegebenen, zum Theil nur mühsam und spät von den gröbsten Anthropomorphismen gesäubert. Wie fein und wissenschaftlich man auch die „Vernunft" fasse: es gibt keine Begriffsarchitektonik, welche ihre ursprüngliche Constitution ausmachte. Wären nicht die Empfindungsinhalte der Warnehmung so, wie sie sind; flösse nicht unser inneres Leben auf die eigenthümliche Weise, wie es fliesst; hätten wir nicht Motive gefunden, zu abstrahiren, das Permanente vor dem Transitorischen, das von einander Abhängige vor dem Zusammengerathenen zu bevorzugen, so würden uns niemals die Mittel erwachsen sein, die jetzt so befriedigenden Auflösungen des Warnehm- und Erlebbaren in eine Vielheit von Substanzen mit relationsbestimmten, gesetzmässigen Wirkungsweisen zu vollziehen: wobei wir, welcher Art diese Wirkungsweisen gedacht werden sollen, noch fortwährend von der Erfahrung lernen müssen. —

[1]) Vgl. o. S. 243 Anm. 2.

[2]) Selbst sehr vorsichtige und nachdenkliche Philosophen haben gelegentlich Anwandlungen, dass sie glauben, weil wir nur auf eine bestimmte Weise gewisse Erkenntnisstriebe befriedigt sehen können, die Dinge darum uns zu Willen sein müssen. Vgl. z. B. Sigwart, Logik II, 21.

Einer ganz besonderen Erinnerung bedürfen die metaphysischen Erklärungsweisen. Sie laufen begreiflicher Weise am meisten unter dem Anspruch, einer ursprünglichen, ewigen Vernunft verdankt zu sein. Und doch: wenn man näher zusieht, so sind sie entweder nur Wiederholungen der spät in Cours gekommenen immanenten Schemata mit der Voraussetzung, als könne „an sich" sein, was man nachweisen nur konnte als Theilinhalt des correlativen Seins, das zwischen den Polen Materie und Ich liegt; oder es sind frei nach Bedürfnissen entworfene Ideale. Die Atome, als transcendente Realitäten gedacht, sind Beispiele der ersten Art[1]), das Absolute oder Gott das Hauptbeispiel der zweiten Art.

Nachdem wir gelernt haben, zu abstrahiren, sowie gegebene Mängel wegzudenken, und gegebene Vorzüge über die Grenzen des Thatsächlichen zu erweitern, ist der Begriff des Unbedingten und Gottes leicht gebildet. Aber demselben auf Grund vorgeblicher Denknothwendigkeiten eine Realität zuzusprechen, die ausserhalb des Gedankens wäre, der zu ihm führt, dazu dürfte in der Wissenschaft um so weniger Neigung bestehen, als für die beanspruchte Realitätsart schlechterdings kein Beispiel und keine Vorstellung aufgebracht werden kann[2]). Ich kann mancherlei Worte bilden, welche analoge, graduelle oder contraire Verhältnisse zu dem mir Bekannten bezeichnen; aber die Sache selbst bleibt absolut fictiv und inexhibirbar.

Man spricht von Causalität der Welt: als ob irgend eine Nothwendigkeit wäre, mit unsern causalen Reflexionen und Ansätzen aus dem Gremium der Welt herauszutreten. Wir fragen, durch den Ablauf der Dinge gereizt, für jeden Weltzustand nach seiner Ursache: aber auf die Welt selbst diese Frage anzuwenden, gibt es kein ebenso dringendes, kein durch irgend einen thatsächlichen Verhalt vorgebildetes Bedürfniss[3]): ganz abgesehen davon, dass die Welt, wie sie

[1]) Vgl. o. S. 133 f.

[2]) Vgl. u. A. die vergeblichen Bemühungen von Lipsius. Dogmatische Beiträge, 1878, S. 93 ff., 162 ff.

[3]) Vgl. o. S. 187. 240 f.

gewöhnlich gemeint wird, nur ein in der Einbildungskraft selbständiges und für sich bestehendes Ding ist.

Man sagt, der Einheitstrieb[1]) unsers Geistes legitimire die Vermuthung, „dass Denken und Dasein, Bewusstsein und Erscheinung auf eine höhere Einheit zurückweisen"[2]). Aber wie kann ein Trieb, ein Bedürfniss Etwas methodologisch legitimiren? Und ist Trieb „Vernunft"? Allerdings wird oft, was nur Trieb, Bedürfniss ist, mit Vernunftnothwendigkeit verwechselt oder gleichgestellt[3]).

Der Positivist ist natürlich nicht gemeint, mit seinen kritischen Bemerkungen zur Denknothwendigkeit und zum Apriori alle freien Entwürfe, die vor der Erfahrung entstehen, praecludiren oder ihnen alle Verbindlichkeit absprechen zu wollen. Er leugnet nur erstens ihre absolute Ursprünglichkeit und zweitens ihre selbstverständliche Verbindlichkeit. Die erstere, weil er alle Ansätze dieser Art aus erfahrungsmässigen Anregungen hervortreten und mit Mitteln gemacht sieht, die eine nachweisliche psychologische und culturhistorische Geschichte hinter sich haben. Und die zweite, weil er schlechterdings nicht zulassen kann, dass ein subjectiver Gedanke synthetischen Charakters von sich aus ontologische Nothwendigkeit besitze, ohne methodisch begründet und verificirt zu sein.

Im Übrigen eröffnet er Urtheilen von relativem Apriori ein reiches Anwendungsgebiet. Erstens als Hypothesen. Alle Hypothesen sind Entwürfe a priori, mögen sie nun nach Analogie oder mehr oder weniger frei erdacht sein: sie müssen sich aber vor der Erfahrung bewähren und in den „Zusammenhang der Wissenschaft"[4]) passen, um demnächst in den Rang von Gesetzen, Theorien oder Axiomen überzutreten. Zweitens als Postulate. Ich verstehe darunter nothwendige Voraussetzungen für irgend eine durch praktische oder theoretische Nützlichkeit empfohlene Vorstellungs- oder Verfahrungsweise, wie z. B. die Einheit der Erfahrung und die

[1]) Vgl. o. S. 240 f.

[2]) Lipsius a. a. O. S. 164.

[3]) Vgl. o. S. 243 Anm. 2.

[4]) Vgl. o. S. 179 f.

aetiologische Erklärbarkeit[1]. Es sind Sätze a priori, aber nicht absolut a priori: sondern die Erfahrung hat sie nahe gelegt und gibt ihnen von Tag zu Tag, von Erfolg zu Erfolg immer mehr Bedeutung. Verwandt damit sind drittens *regulative Maximen*: allverbindliche Anweisungen, nach einer bestimmten Richtung die Dinge zu betrachten, weil sich diese Betrachtungsweise bisher auf vielen Gebieten fruchtbar erwiesen hat[2] und weitere Erfolge verspricht.

Endlich gehören hierher die mancherlei Erfindungen, mit denen wir in freier Phantasiethätigkeit die begründeten Ergebnisse der Wissenschaft zu einer mehr oder weniger einheitlichen Weltansicht completiren. Suchen wir einen Namen für diese Ergänzungen a priori, so dürfte der Terminus *Glaubensartikel* wohl am angebrachtesten sein. Hinter ihnen stehen Bedürfnisse und thatsächliche Anreize: sie sind um so werthvoller, je vornehmer und edler die Bedürfnisse sind, die sie befriedigen, je ausgiebiger die Befriedigung selbst ist und je mehr die Thatsachen sich ihnen günstig zeigen. Sie sind aber von Begriffs wegen alle zusammen *Fictionen*. Wären es Ansätze, die eventuell durch Erfahrung bewährt werden können, müssten sie Hypothesen heissen; wären es nothwendige Voraussetzungen oder Direktiven der intellektuellen Arbeit, so würden es Postulate oder regulative Maximen sein. Da sie keins von diesen sind, so sind es Erdichtungen. Erdichtungen, Fictionen sind vor Allem alle Vorstellungen über spezifisch unerfahrbares, übersinnliches, transcendentes Sein. Übrigens auch sie nur ausführbar mit Mitteln, die der Erfahrung entlehnt sind, mit Abstractionen, Idealen, Bildern, Analogien. Es gibt religiös, moralisch und intellektuell motivirte Fictionen und Glaubensartikel. Nur letztere sind von erkenntnisstheoretischem Belange. Doch

---

[1] Vgl. o. S. 162. 177 f. 182 f.

[2] Vgl. o. S. 134 ff. — Vielfach wird synonym mit regulativer Maxime heuristische Maxime gebraucht; ich würde Sonderung dieser Termini empfehlenswerth finden. Jene ist ein Imperativ, diese ein guter Rath. Es ist eine regulative Maxime, durchweg aetiologisch oder wohl gar mechanisch zu erklären; aber die organischen Lebewesen unter dem Gesichtspunkt des Zweckes zu betrachten oder sich an Analogien zu halten, ist nur eine heuristische Maxime.

sind viele Glaubensüberzeugungen dieser Art unter dem sichtlichen Druck jener anders angeregten Phantasieschöpfungen[1] entstanden, nachdem ihnen die historische Tradition jene autoritative Kraft gegeben hatte, der selbst der Unbefangenste leicht erliegt. Wie andererseits intellektuelle Fictionen von grösserem oder geringerem Reiz sich leicht mit moralisch-religiösen verbinden und ihnen eine Stütze gewähren.

Trotz der völligen Unwissenheit über den in der Welt sich realisirenden Plan glaubt Lotze, wie wir sahen, unverbrüchlich an sein Dasein. Auf die geringfügigen, vielleicht ganz anders zu interpretirenden Andeutungen zielstrebigen und zweckmässigen Verfahrens hin, welche die Natur im *Einzelnen* zeigt, glauben Reimarus und Lotze an eine *allgemeine* planvolle Ordnung[2]. Trotz sehr mangelhafter Begründung durch die Erfahrung glaubt Reimarus, dass selbst das „Böse“ sich zum „Guten“ wenden und ein Mittel der Vollkommenheit des Ganzen werden muss[3]. Mit Gelassenheit lebt Lotze des Glaubens, jedes Geschaffene werde so lange fortdauern, als es der — ihm unbekannte — „Sinn“ der Welt verlangt[4]. Dass derselbe Weltinhalt sich nur immer anders formire und gruppire, ist ihm zwar nicht „undenkbar“; aber „unglaublich“[5]. Er traut den Dingen allgemein ein Streben nach Verbesserung zu; und diese Vorstellung wird ihm „fast zur Nothwendigkeit“, wenn er daran denkt, dass das Einzelne — wie er glaubt — Manifestation einer fundamentalen Welteinheit sei[6]. Welches „fast nothwendig“ uns oben schon an das *εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν* erinnerte, mit dem Aristoteles seinen „Schluss“ auf den unbewegten Beweger einleitete[7].

Der Glaube ist, obwohl eine grosse Macht, doch offenbar kein vollbürtiges Glied im Reiche der Wissenschaft. Er

---

[1] Vgl. Kants Stellung, S. 64 ff.

[2] Vgl. o. S. 221, 230 ff.

[3] Vgl. o. S. 221.

[4] Vgl. o. S. 236.

[5] Vgl. o. S. 237.

[6] Vgl. o. S., 237.

[7] o. S. 237, Anm. 6.

ruht nicht sowohl auf Gründen, als auf Motiven: auf Bedürfnissen, Stimmungen, Wünschen, Trieben[1]) u. s. w. Er theilt sich mit nicht sowohl durch Überzeugung als durch Überredung, nicht sowohl durch zwingenden Beweis als durch probable Rhetorik[2]). Er hat nicht und kann nicht beanspruchen dieselbe objective Gültigkeit, wie das wissenschaftliche Erkennen: er entstammt vorzugsweise subjectiven Regungen und gilt nur für Subjecte.

Wenn unsere Kritik gewisse Meinungen von grösserer oder geringerer Apriorität der Würde wissenschaftlich begründeter Erkenntnisse und absoluter Wahrheiten entkleidet, so braucht ihnen darum der Rang von subjectiv werthvollen Glaubensüberzeugungen doch nicht aberkannt zu sein. Wie andererseits freilich auch ein Satz, der sich bloss als Glaube fühlt, bei näherer Betrachtung zu dem Niveau eines Postulats, einer regulativen Maxime oder einer Hypothese aufsteigen kann.

Treten wir näher auf das Einzelne ein, so werden uns vorgeblich rationale Wahrheiten in verschiedener Gestalt entgegengebracht: es ist nöthig, zu sondern. Wir müssen erstens — mit Leibniz — ursprüngliche, fundamentale von abgeleiteten Sätzen unterscheiden; zweitens reine Denknothwendigkeiten und gemischte, d. h. aus der Erfahrung (vorgeblich) denknothwendig erschlossene: Schlüsse auf spezifisch unerfahrbares Sein gehören in das letztere Gebiet. Drittens

[1]) Diese Seite tritt wohl am deutlichsten bei Lotze hervor: „dass im wirklichen Geschehen auch wirklich etwas geschehe, ist ein tiefes und unaustreibliches Verlangen unsers Geistes, unter dessen Gewalt wir im Leben alle handeln“ (Metaph. S. 129). Das Widerstreben gegen die fatalistische Herrschaft von Naturgesetzen beruht ihm „mehr auf einer Stimmung als auf theoretischen Gründen“ (ebenda). Er selbst ist in der Auswahl seiner Ansichten sehr stimmungsreich. Er wendet sich von fremden Meinungen manchmal schon ab, wenn sie ihm „monoton“ oder „langweilig“ erscheinen: und für eigene ist ihm gelegentlich schon eine sogenannte „ästhetische Evidenz“ genug (vgl. o. S. 233. 235; Metaph. S. 164 314. 148. 495; Log. S. 596).

[2]) Es ist daher kein Wunder, wenn glaubenseifrige, aber zugleich feinfühlige Männer wie Lotze, darauf verzichten, Andere zu ihrer Meinung hinüberzuziehen. Vgl. o. S. 232. 237 f.

ist der Unterschied zu berücksichtigen, der schon Locke, Leibniz und Crusius bekannt war[1]), dem aber erst Kant die „classische“ Bezeichnung gab, ich meine den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen. Ein synthetisches Urtheil lässt sich mit analytischen oder synthetischen Urtheilen zu Schlüssen vereinigen: durch einen Schluss über den Erkenntnissbesitz der Praemissen hinauszukommen, ist unmöglich, der Schlusssatz ist im Verhältniss zu den Urtheilen, die ihm zu Grunde liegen, immer „analytisch“[2]).

Analytische Urtheile zu beanstanden, kann Niemand einfallen. Sie sind allgemeingültig, nothwendig. Sie lehren aber auch nichts, wie Leibniz richtig bemerkte. Sie erläutern, wie Kant sagte, unsere vorhandene Erkenntniss, klären sie auf, machen sie durchsichtig, heben sie wieder in's Bewusstsein, erweitern sie aber nicht. Eine ganze Anzahl gespreizter Vernunftwahrheiten, insonderheit die ganze Masse syllogistisch derivirter Sätze tritt in dieses Gebiet ab[3]). Ein ernstlicher Streit kann nur über diejenigen vorgeblichen rationalen Urtheile entstehen, welche primär und synthetisch sind.

Wenn die formale Logik für „angeboren“ oder für eine mit „Nothwendigkeiten“ operirende „Vernunftwissenschaft“ erachtet wird[4]), so kann sie das, weil alle Grundsätze, auf denen ihre Beweisnormen ruhen, analytischen, selbstverständlichen Charakters sind. Wie man auch das Princ. id. et contrad. verstehen mag, ob als die Erlaubniss, Synonyma und andere für das vorliegende Thema aequivalente Ausdrücke, ja Begriffe einander zu substituiren, resp. als Subject und Prädikat mit einander zu verbinden, oder Gleiches von Gleichem gelten zu lassen: oder als die Voraussetzung,

[1]) Vgl. Kants Analogien S. 286, Anm. 67, oben S. 153 Anm. 2, 164.

[2]) In Wundts Logik, II, 8 f. finde ich auch ein „synthetisches“ Beweisverfahren erwähnt; doch ist das einzige so zu bezeichnende Beispiel (Hegels Dialektik) für den Autor selbst untriftig. In den andern Fällen sind „analytische Ergebnisse in die synthetische Form umgeprägt“ (a. a. O. S. 9).

[3]) Vgl. o. S. 151 Anm., 167 Anm. 2.

[4]) Vgl. 1. Bd. S. 64. 67 f. 73; o S. 154. 170. 183 f. 190 f.

dass von jedem bestimmten Subject ein Bestimmtes als Prädikat gelte und nicht zugleich sein Gegentheil; oder als das Gebot, denselben Ausdruck in Einem Sinne constant festzuhalten und mit einem einmal aufgestellten Urtheil nicht in Widerspruch zu gerathen, auch einander widersprechende Ausdrücke und Begriffe nicht als Subject und Prädicat mit einander zu verbinden: immer dreht es sich um diejenigen Selbstverständlichkeiten, ohne welche überhaupt nicht gedacht werden kann, und die letzten Grundes nichts weiter sind, als ausdrückliche Formeln und Bezeichnungen für das, was überhaupt Urtheilen ist, und was alles Schliessen und Wahrheitsforschen als fundamentale conditio sine qua non voraussetzen muss. Man könnte das Princip ein Postulat, ein logisches Postulat nennen, wenn es wohlgethan wäre, für selbstverständliche Sätze diesen feierlichen Ausdruck anzuwenden. Es ist, wenn ein Gedankenlauf so weit durchsichtig gemacht ist, dass man das Widersprechende aufeinanderstossen sieht, auch psychologisch völlig unmöglich, beides zugleich festzuhalten. Selbst jede Bezweiflung der Gültigkeit des Princips würde sich daran gebunden finden. Und wenn Jemand fragt, warum diese Denknorm auch ontologische Analogien habe, so dass man Axiome formiren könne, wie: Kein Ding kann in demselben Augenblicke zugleich sein und nicht sein: keinem Dinge kann in demselben Augenblick ein Attribut zukommen und nicht zukommen: jedes muss in jedem Moment etwas ganz Bestimmtes und kann nicht zugleich sein contradictorisches Gegentheil sein u. s. w.: so ist darauf aufmerksam zu machen, dass diese Corresponsion factisch die ganze bekannte äussere und innere Natur durchwaltet, und dass — ausser in Worten und im Spiel — anderes Sein auch gar nicht denk- oder vorstellbar ist. Um dieses Sachverhalts willen nun aber diese logischen und die ihnen analogen ontologischen Axiome von einer ursprünglichen Constitution des „Geistes", von der menschlichen oder gar von meiner individuellen „Vernunft" abhängig zu machen [1]): zu Phrasen dieser Art würde nicht

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 35 ff.

eher ein Grund vorliegen, als wenn man cartesianisch die Erkenntnisstheorie sogleich mit der Ansetzung einer besonderen, autoritativen Denksubstanz begönne.

Ähnlich ist über die andern logischen Normen zu urtheilen [1]): Das dictum de omni gilt — nicht nach einem mystischen Recht der Angeborenheit, sondern selbstverständlich — weil gar nicht abzusehen ist, wie Etwas, was als Theil eines Umfanges erkannt und bezeichnet worden ist, es anfangen wolle, sich den Prädikaten, die dem Ganzen distributiv zukommen, zu entziehen; es würde dem Begriff des Ganzen und des Theils widersprechen; das Dictum ist ein analytischer Satz. Das vom Begriffsinhalte ausgehende: Nota notae est nota rei ipsius nicht minder [2]), mag es analytische oder synthetische Sätze mit einander verknüpfen. Ja jede logisch zulässige Form der Zusammenfassung zweier Relationen eines M (einerseits zu S andererseits zu P) zu Einer Relation zwischen S und P [3]), ist insofern analytischen Charakters, als die Zusammenziehung der Relation, die beide zu M haben, unmittelbar oder mittelbar selbstverständlich aus der lebendig angeschauten Natur des Falles heraustritt.

Erkenntnisstheoretische Wahnbilder entstehen, wenn man die durch Selbstverständlichkeit begründete logische Nothwendigkeit wie eine dynamische Potenz betrachtet, zu deren Überwindung irgend eine Macht, etwa die Allmacht in's Spiel gesetzt werden könnte. Das Selbstverständliche gilt selbstverständlich auch für die ideale Allmacht.

Die Nothwendigkeit der arithmetischen Axiome und Lehrsätze beruht auf der Anwendung der logischen Axiome auf Grössenverhältnisse überhaupt (zwei Grössen, einer dritten gleich, sind unter einander gleich; das Ganze ist grösser als der Theil; Gleiches von, resp. zu Gleichem gibt Gleiches

[1]) Vgl. Kant W. W. I, 158: „Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde".

[2]) Vgl. Kant, W. W. I, 74; II, 738 f. Anm.

[3]) S ist der Sohn von M, die selbst die Schwester von P ist, also —; S liegt westlich von M, das ebenso weit südlich von P liegt, also —;

u. s. w.[1]) und auf grundlegenden, aus der vorgängigen, stets möglichen Zusammenfassung von Einheiten entstehenden Definitionen. Man kann um der imaginativen „Synthesis" der elementaren Einheiten zu höheren willen in den bezüglichen Definitionen, z. B. 2 = 1 + 1, selbst etwas „Synthetisches" finden: diese Synthesen, die aber nicht sowohl die Urtheile als die Begriffe betreffen, voraussetzt: so sind alle daraus derivirten Urtheile analytischen Charakters. Und sie gelten von Seiendem so gut wie von Gedachtem, weil wiederum nicht absehbar wäre, auch in dem Seienden nicht der leiseste Anreiz zur Vorstellbarkeit dessen liegt, wie es ein Sein anfangen wollte, sich zwar nach Einheiten abtheilen und gruppiren zu lassen, aber den in dem Act der Zusammenfassung und Gliederung eingewickelt liegenden Selbstverständlichkeiten zu widerstreben oder sich zu entziehen. Es gibt keinen wirklich denkenden Empirismus, der Sätze, wie 2 + 2 oder 2 × 2 = 4 nur für bestimmte Regionen der Welt gültig ansetzte. Selbst J. St. Mill, der wegen seiner Erörterung anderer Seiten der Arithmetik mit Recht verrufen ist[2]), und der sogar dem Causalitätsaxiom das Zutrauen nicht schenken mochte, auch in entfernten Fixsternregionen zu herrschen[3]): selbst er bemerkte von der Arithmetik, dass sie für die ganze Natur gelte[4]). Für uns hat sie absolute Gültigkeit. Sie gilt von jedem Sein, das überhaupt sich in von einander abtrennbaren Vielheiten darstellt; sie entwickelt sich aus dieser Thatsache durch begriffliche Synthesen, für welche freilich die betreffenden psychologischen Requisite vorausgesetzt werden müssen, in logisch selbstverständlichen, analytischen Urtheilen. Sie liegt in dieser Thatsache vielmehr als „in uns" virtuell beschlossen; „wir" brauchen sie nur daraus zu entwickeln und in's Bewusstsein zu heben.

---

[1]) Vgl. o. S. 151 Anm., 192, Kant, Kr. d. r. V., a. a. O. S. 704; J. St. Mill, Logik II, 4. 4; 5 3.

[2]) Denn allerdings sind die Äpfel, Steine u. s. w., von denen das Zählen ausgegangen sein mag und woran es sich noch jetzt kindlich orientirt, für das Zählen selbst, das ganz abstract ist, von gar keinem Belang.

[3]) Vgl. Logik, III, 21. 4.

[4]) a. a. O. 24. 5 f.

Die geometrischen Axiome und Lehrsätze[1]) setzen ausser den logischen und den allgemeinen von Grössen geltenden Axiomen und den arithmetischen Gleichungen und Relationen voraus: 1) die synthetischen Urtheile von der geraden Linie, den Parallelen und den sich schneidenden geraden Linien und 2) freie, aber an die Natur des Raumes gebundene Constructionen oder wenn man will Synthesen, sowohl solche, die zu Definitionen führen, wie solche, die zur Vermittelung von Relationen erdacht werden. Beide Spezialvoraussetzungen ruhen auf der anschaulichen Natur des Eukleideischen Raumes, der, weil er für unser Aller Vorstellung derselbe ist, wie für die Warnehmungen und die aus denselben an der Hand des Tastsinns und unserer physicalischen Axiome und Gesetze herausgebildete „Natur", uns gestattet, aus unserer Imagination heraus Naturgesetze von einer Nothwendigkeit zu entwerfen, die oft genug allen andern Nothwendigkeiten als Muster vorgehalten worden ist. Ohne weitläufiger „Inductionen" zu bedürfen — die Beispiele und Diagramme dienen nur zur informativen Unterstützung der Phantasie — gilt sie selbstverständlich so weit, als unsere Raumanschauung und die Congruenz des absoluten Raumes, in den alle Natur gefasst ist, mit dieser Anschauung erhalten bleibt. Und es ist wieder schlechterdings nicht abzusehen, wodurch sich Eins oder das Andere ändern sollte. Selbst J. St. Mill bezweifelt Axiome, wie die, dass die gerade Linie die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten sei, auch für die Fixsternräume nicht. Sie gelten ihm — mit Recht — überall, wo „unsere Constitution des Raumes besteht"[2]).

Diesen „Raum" nun aber für „angeboren" zu erklären, kann ausserhalb der Bezeichnung der Thatsache seiner objectiven Omnipräsenz für alle warnehmenden Subjecte nur dann noch etwas Weiteres bedeuten, wenn er zu einem permanenten ursprünglichen Annex eines metaphysischen Seelenwesens gemacht werden soll: zu welchem Überschritt über

---

[1]) Vgl. o. S. 152 f. 174 f.

[2]) Vgl. Log. III, 3. 3. (Gomperzsche Übersetzung Bd. III, S. 379).

das Gegebene wir hier so wenig wie anderswo irgend eine Veranlassung erblicken.

Folgen die physicalischen Axiome. Ich verstehe darunter hier diejenigen synthetischen Aussagen über die Natur, die für „rational“ gehalten werden. Es gibt keine in der Schule allgemein anerkannte Liste. Die vorgelegten Aufzählungen [1]) wechseln nach Zahl und zum Theil auch nach Gehalt. Bloss analytische Sätze, wie: keine Wirkung ohne Ursache, kein Accidenz ohne Substanz [2]) bei Seite lassend, wähle ich folgende aus, die wohl beanspruchen können zu den anerkanntesten zu gehören: Die Natur ist begreiflich; der Lauf der Ereignisse ist gesetzlich; jede Veränderung hat ihre Ursache; causa aequat effectum; Alles, was geschieht, setzt ein Subject voraus, an dem es geschieht (dessen Accidenz es ist); Raum und Zeit sind keine Agentien; alle qualitativen Veränderungen lassen sich auf Bewegungen untheilbarer Massen zurückführen; in der Wirkung ist dieselbe Quantität von Stoff und Kraft enthalten, als in der Ursache; alle Subjecte (oder Substanzen) der Natur stehen im dynamischen Commercium; ein ruhender Körper kommt nicht von selbst in Bewegung; ein einmal in Bewegung gesetzter materieller Punkt fährt fort in identischer Richtung sich zu bewegen und legt in gleichen Zeiten gleiche Wegeabschnitte zurück. Und was die (analytische, syllogistisch ableitbare) Folge dieser „Axiome“ ist: Die jeweilige Gegenwart ist die unabänderliche Folge der Vergangenheit; Neuschöpfungen oder Annihilationen von Stoff und Kraft finden nicht statt; und: die Natur ist eine Einheit.

Wie steht's mit diesen Sätzen? Sind sie „rationaler“ Natur, von Induction unabhängig? Sind sie es alle gleich sehr? Sind sie alle desselben Charakters? Sind sie wesentlich anderer Art und anderen Ursprungs als etwa der Satz vom Kräfteparallelogramm oder igend ein chemisches Affinitäts- oder Quantivalenzgesetz? Sind sie überhaupt alle „wahr“, absolut sicher? Sind sie wirklich Gesetze? oder nur — alle

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 130. 134; o. S. 160. 175 ff. 185 f.
[2]) Vgl. o. S. 167 Anm. 2.

oder zum Theil — regulative Maximen? oder Postulate unserer aetiologischen Forschung?

Das Erste, was man bemerken kann, ist, dass einige dieser Sätze andern, die allgemein oder fast allgemein als auf blosser Induction ruhend anerkannt sind, so nahe stehen, dass für den nicht Voreingenommenen es unmöglich scheinen muss, jene von diesen zu trennen. So nahe steht gewiss das Galilei'sche Beharrungsgesetz dem Gesetz vom Kräfteparallelogramm. Wenn nun gleichwohl Lotze [1]) das erste eine — wenn auch spät eingesehene — Denknothwendigkeit nennt, dem zweiten aber ohne „empirische Bestätigung“ nur „sehr zweifelhafte Gültigkeit“ vindizirt, so ist das doch wohl um so mehr als eine unstichhaltige Laune zu erachten, als der Philosoph diese Entgegensetzung selbst durch andere kreuzt [2]). Ähnlich steht es mit andern sich nahe berührenden Sätzen. Der Satz von der universalen Wechselwirkung aller Weltsubstanzen hat sogar in der Newtonschen Gravitation vorläufig das einzige durchgreifende Beispiel.

Andererseits sind einige Sätze, wie die, dass jede gegebene Gegenwart die unausweichliche Folge der Vergangenheit sei; dass Alles, was geschieht, in letzter Instanz sich auf mechanische Bewegung zurückführen lässt, und dass in allen Veränderungen derselbe Kraftfonds constant bleibt, einigen unserer unmittelbarsten Erfahrungen, wo nicht widersprechend, doch dermassen widerstrebend und unsern Verantwortungs- und Vergeltungsgefühlen und -Gewohnheiten auch dermassen geradezu widersprechend, dass es gerathen scheint, diese Sätze zwar, wie bisher, für die Naturerklärung und die Auflösung der complexen physischen Vorgänge als Grundlagen und Leitfäden zu benutzen, dem Glauben aber an die eigene Selbsthätigkeit, an die schöpferische Macht der Persönlichkeit und die Berechtigung der Vergeltungsansprüche die Möglichkeit offen zu halten. Dieser Möglichkeit entsprechen dann aber auf der andern Seite nicht Gesetze von logisch-mathematischer Unüberwindlichkeit, nicht rationale

[1]) Vgl. o. S. 178 ff.
[2]) o. S. 179.

„Axiome“, sondern — regulative Maximen oder Postulate von nur theoretischer, nur auf die „Erkenntniss“ oder Erklärung der Natur beschränkter Gültigkeit. Es wird dann in wissenschaftlicher Erklärung dauernd die Natur und alles, was wir in ihr geschehen sehen, so betrachtet, als ob der jeweilige Weltzustand in dem nächst vergangenen, in der kurz vorhergehenden Collocation der elementaren Agentien seinen determinirenden Grund hätte, als ob alle qualitativen Veränderungen von mechanisch verlaufenden Bewegungen abhängig wären, als ob der mechanische Kraftfonds immer derselbe bliebe: aber wir legen diesen Gesichtspunkten keine absolute Geltung, keine Geltung bei, welche unsern Zurechnungscalcül oder Vergeltungsapparat gefährden könnte. Wir beschränken ihre axiomatische Gültigkeit auf das Gebiet, wo sie constatirt sind, und benutzen sie für die weitere Forschung als Directiven und Voraussetzungen [1]: zwischen der objectiven, äusseren und der inneren, subjectiven Betrachtungsweise übrigens principiell scheidend.

Auf diese Weise verschwindet auch die Schwierigkeit, dass absolut verbindliche Gesetze sollen durch „Induction“ gewonnen werden können. Gewiss kann keine Induction mathematische Nothwendigkeiten begründen: wohl aber kann sie Sätze von axiomatischem Aussehen festlegen, welche darum für uns nothwendig sind, weil sie als Bedingung und Leitfaden für alle Forschung zu dienen haben. Es ist kein Wunder, dass alle aetiologische Untersuchung das Naturgeschehen so ansieht, als müsse für jede Veränderung die Ursache, die volle, ausreichend determinirende Vorbedingung in den vergangenen Zuständen und Relationen gesetzmässig sich verhaltender Agentien liegen; aetiologische Erklärung ist keine andere als die unter dieser Voraussetzung. Um so weniger ist es wunderbar, als das, was wir unter Natur verstehen, unter der Direction derselben Maxime aus gegebenen Warnehmungswirklichkeiten erst herausgewickelt ist und immer vollständiger und detaillirter herausgewickelt wird. Auch

[1] Vgl. o. S. 130 ff.; 249 f.

dies ist kein Wunder, dass diese und ähnliche Maximen grössere Festigkeit für uns haben als jedes Spezialgesetz: es ist die nothwendige Voraussetzung aller inductiv gefundenen Spezialgesetze, dass das Naturgeschehen überhaupt gesetzmässig sei u. s. w. Es ist erklärlich, dass wir für solche Fundamentalvoraussetzungen auch einen vornehmeren Namen in Anspruch nehmen: so nennen wir sie Axiome gegenüber den Gesetzen, die auf ihrer Grundlage entdeckt sind. Und da wir jene durch Induction finden, aber sie durch Induction erst finden können, wenn diese feststehen, so scheint es uns, als müsste ein besonderer, zuverlässigerer Erkenntnissgrund für sie da sein: und wir nennen ihn Vernunft.

Aber es ist bedenklich, eine so leicht missverständliche Wendung zu nehmen. Diese Maximen, von denen das Causalitätsaxiom die beherrschendste ist, stiegen als anticipatorische Gedanken, als Hypothesen auf; sie wuchsen empor unter einem sehr natürlichen Bedürfniss: dem Bedürfniss, die Zukunft vorauszusehen, zu berechnen und zu beherrschen; dazu mussten wir immer umfänglicher im Stande werden, jeder gegebenen Gegenwart anzumerken, auf welche Zukunft sie Anweisung gibt und von welcher Art von Antecedens sie abhängig ist; immer gewandter mussten wir werden, in dem zusammen sich Darbietenden causale Zusammenhänge aufzusuchen; immer fester wurzelte sich die Voraussetzung ein, dass sich das ganze Geflecht des Geschehens in einfache Fäden immer wiederkehrender Abhängigkeiten auseinander nehmen lasse.

Aber wenn wir unsererseits behaupten und nachweisen, dass das Bedürfniss anstatt der „Vernunft“ in's Spiel trat, so sind wir nicht gemeint, damit ein neues offenbarendes Princip apriori einzuführen. Auch das Bedürfniss konnte nicht aufkommen, wenn nicht die Warnehmungen von sich aus Erwartungen erregten; und das Bedürfniss konnte nicht zu so umfassenden Ansprüchen auswachsen, wenn sich die Erwartungen nicht an so vielen Stellen erfüllten, dass ein Begehren entstand, Mittel noch genauerer und weiterer Voraussicht in die Hand zu bekommen. Es ist doch schliesslich weitreichende, gleichsinnig cumulirte Erfahrung, was den Ge-

danken der Gesetzlichkeit und Berechenbarkeit alles Geschehens dermassen befestigt hat, dass er wie ein „Axiom“ sogar unsre Handlungen anzuzehren droht [1]. Wir geben, wenn wir es eine regulative Maxime nennen, seine Unumgänglichkeit für alle Forschung zu: und halten vorläufig gegen seine fatalistischen Consequenzen oder Auswüchse das Gefühl der Thätigkeit und den Anspruch auf Vergeltung auch fest [2].

Die „äussere“, „materielle“ Welt oder Natur ist für den Positivisten ein Inbegriff gesetzmässig verknüpfter Warnehmbarkeiten, oder wegen der unauflösbaren Beziehung auf warnehmende Subjecte nach Art unsrer selbst von „Erscheinungen“. Wenn er dieselben nach dem Schema: Ding, Eigenschaft, Zustand, Beziehung (oder vornehmer geredet: Substanz, Attribut, Accidenz, Relation) gliedert und auseinanderlegt, so ist es, weil die Erfahrung dazu (in gegebenen Unterschieden) den Anreiz gab, und weil es fortdauernd für befriedigende Erklärungen sich günstig erwies [3]. Wenn er die Natur in untheilbare Elementarbestandtheile aufgelöst denkt, stellt er sie nach Analogie und Vorbild der warnehmbaren Dinge vor. Beidemal kann er seine Dinge nicht von dem Bewusstsein losgelöst denken. Sieht er für seine „objectiven“ oder „normativen“ Anschauungen und für die zur Erklärung angesetzten Constituentien derselben von den Zufälligkeiten und Launen seines eigenen persönlichen Bewusstseins ab, so muss er ein formales B e w u s s t s e i n ü b e r h a u p t [4] als Correlat zu den Objecten an seine Stelle setzen.

Der rationalistische Dogmatiker weiss entweder „unmittelbar“ oder auf Grund von „nothwendigen“ Schlüssen, dass diese Natur der Dinge eine für sich bestehende selbständige Welt ist oder auf eine solche Anweisung giebt.

Der Positivist findet keine w i s s e n s c h a f t l i c h z u r e i c h e n d e n Gründe, auf die hin er dergleichen voraus-

[1] Vgl. J. St. Mill, Logic, III, 21. 4 (7 p. 300 ff.).
[2] Vgl. Kant, Kr. d. r. V. II, 372 f.
[3] Vgl. o. S. 245.
[4] Vgl. o. S. 47.

setzen müsste. Ja: es sind ihm nicht bloss Objecte, Dinge, die den Raum zu erfüllen vermöchten, so zu sagen durch ureigene Kraft, ohne dass ihnen im Ganzen und jedem ihrer Theile durch Beziehung zu cardinalen Achsen in einem Bewusstsein die Lage bestimmt würde, sondern überhaupt Existenzen von anderer Art der Realität als der correlativen, die er kennt, absolut unausdenkbare Vorstellungen. Er kann mancherlei denken, indem er von Begleiterscheinungen der concreten Existenz a b s t r a h i r t: aber wenn das, was in abstracto entworfen ist, zu einer abgesonderten Existenz verhärtet wird, so erklärt er dergleichen für Fiction. Er hindert Niemand, an sie zu glauben, der Gründe oder Motive dafür hat. Er hält es seinerseits für möglich, wissenschaftlich und praktisch ohne solche Ansätze auszukommen [1]. Die einzige Existenz ausserhalb seines eigenen concreten Persönlichkeitsbewusstseins oder des idealen Bewusstseins überhaupt, zu dem er jenes verklärt und erweitert (das aber actualisirt auch nur als ein integrirendes Moment persönlicher Wesen vorkommt), die einzige Existenz ausser dieser Sphäre, an die zu g l a u b e n er sich ausreichend veranlasst findet, ist die ähnlicher Subjecte, wie er selbst, denen der analoge Kreis warnehmbarer Objecte gegenübersteht; die, wie er, h a n d e l n können, und zum Theil wie er, die Fähigkeit haben, das concrete Bewusstsein der Warnehmung und des Erlebnisses zum Schauplatz des Bewusstseins überhaupt zu idealisiren und auszudehnen. Aber diese Existenzen sind auch ganz nach seiner Art entworfen; und er denkt sie so, wie er in unmittelbarer oder reflectirter Sympathie sich selbst an ihre Stelle setzt.

Wenn der Rationalist seine „Erkenntniss“ einer transcendenten Materie als eine unmittelbare Offenbarung seiner Intelligenz zu besitzen glaubt, wie S i r W. H a m i l t o n [2], so beweist er damit nur, wie leicht es ist, aus natürlichen Motiven, ja Vergesslichkeiten und Confusionen mehr [3] als aus rationalen Gründen entstandene, aber allmählich festgewor-

[1] Vgl. 2. Bd., S. 94 ff. Kants Stellung, S. 61 ff.
[2] Vgl. o. S. 238 ff.
[3] Vgl. o. S. 63 ff.

dene, unter der Beihilfe ererbter Antriebe festgewordene, von Kritik unbehelligt gebliebene Vorstellungen im reiferen Alter für ursprünglich zu halten. Factisch lässt sich für diesen Glauben kein zwingender Grund beibringen, kein einfacher und kein syllogistisch zusammengesetzter.

Die Schlüsse, auf welche Rationalisten für ihre transcendente Welt oder Natur fussen, pflegen das Wort Erscheinung auszubeuten. Auch wir halten die Objecte der Warnehmung für Erscheinungen, weil wir sie durchweg in Beziehung zu warnehmenden Subjecten antreffen. Aber wir sehen keine Möglichkeit von hier aus ehrlich weiter zu kommen. Wir fühlen uns nicht im Besitz der synthetischen Axiome, die den Rationalisten aus der Welt der Correlativität in die absolute hinüber befördern. Aber wir sehen klar, dass, wenn postulirt wird, hinter der Erscheinung müsse doch ein „Sein" stecken, das erscheint, das Wort Erscheinung schon von vornherein in dem übergreifenden, durch Thatsachen nicht belegbaren Sinne gefasst ist, der — wie einen analytischen Satz — die Anweisung auf das Sein aus ihm wieder herauszuwickeln gestattet [1]). Ist Erscheinung sogleich in dem Sinne der vulgären Warnehmungstheorie als eine Art gemeint, wie einem psychischen Subject an sich durch Wirkungen (Reize) auf dasselbe ein an sich seiendes Object sich darstellt, sich manifestirt, sich äussert, „erscheint", so ist es freilich ebenso gewiss wie leicht, von daher auf das transcendente Sein zu kommen. Denn kein Beweis ist leichter als durch petitio principii [2]).

Aber die „Logik" gebietet, sagt der Herbartianer, die Erscheinung von „Widersprüchen" zu säubern; und so tritt als nothwendiges Denkprodukt das echte Sein heraus. Indessen die Logik kann — begreiflicher Weise — Functionen ontologischer Kritik nicht übernehmen. Es bedarf schon der Erläuterung, warum sie auf die Erfahrung anwendbar ist [3]); aber diese Erfahrung selbst zu meistern, wäre sie nicht

[1]) Vgl. o. S 167 Anm. 2.
[2]) Vgl. 1. Bd. S. 154 f.; 137 f.
[3]) Vgl. o. S. 254 f.

im Stande. Auch sind weder das Ding mit mehreren Merkmalen, noch die Veränderung, noch das Ich mit „Widersprüchen" behaftet. Keine Logik kann verbieten, dass S ausser P zugleich noch P_1, P_2 u. s. w. „sei", wenn P P_1 P_2 u. s. w. disparate Begriffe sind, zumal da das „sein", die Copula, sowohl Identität wie Subsumtion und Inhaerenz bedeuten kann. Erst wenn sie im herbartschen Bedürfniss als Hinweis auf das (einheitliche) „Was" oder Wesen der Dinge gefasst wird, entsteht ein Widerspruch — der aber selbst gemacht ist. Es gibt übrigens kein reales „Wesen" der Dinge [1]). Das, was für uns ihr „Wesen" ist, wechselt von Gesichtspunkt zu Gesichtspunkt; und kein logisches „Wesen" schliesst die Urtheilsverbindung mit verschiedenen Prädikaten aus. Keine Logik verbietet ferner, dass, was jetzt Π „ist", im nächsten Moment, unter wechselnder Relation Π^1 werde, wenn Π, Π^1 u. s. w. disjuncte Begriffe sind und wechselnde Zustände bezeichnen. Keine Logik verbietet, dass ein psychisches Subject die unbegrenzte Reflexionsfähigkeit auf seine Zustände so wie unser Ich besitze. Und wenn wir Warnehmungen um eines „Widerspruchs" willen als bloss vermeintliche, als blosse Erscheinungen oder blossen Schein ausscheiden, so geschieht es, weil sie feststehenden Thatsachen und bewährten Anordnungsmaximen widersprechen. Es hat sich durch Gebirge von Erfahrungen als nützlich erwiesen, Warnehmungen gewissen Charakters als normative, grundlegende auszuzeichnen. Aus ihnen lässt sich in Raum und Zeit hinein eine allgemeingiltige, gesetzmässig verknüpfte Objectenwelt construiren, von der wir jede zufällige, individuelle Warnehmung gesetzlich abhängig machen können. Wir begleichen die Widersprüche — wunderbar genug — in der Welt der „Erscheinung" selbst, die eine Seite dem „Object", die andere dem „Subject" zuweisend; die eine Seite als das Sein, die andere als den Schein bezeichnend; aber auch das „Object" und das „Sein" ist für ein „Bewusstsein überhaupt" [2]). Nicht gehen wir wie die Eleaten und Herbart mit vorgeblich

[1]) Vgl. o. S. 242, Anm. 2.
[2]) Vgl. o. S. 262.

ursprünglichen, aus reiner Vernunft vorgefassten, vermeintlich logischen Directiven an die Erscheinung heran, sondern die Erscheinung treibt selbst Werthverhältnisse und bleibende Schemata, sie denkend zu zergliedern, hervor: Nützlichkeiten, Normen, bleibende Agentien, wechselnde Relationen, feste Gesetze. Wir freuen uns, wenn es gelingt; aber wir haben keinen Grund von vornherein darauf zu trotzen, dass es absolut gelingen müsste. Wir haben kein ursprüngliches „Zutrauen“ zu „unserer“ Vernunft, als ob wir darin eine ontologische Auctorität hätten; aber das Vertrauen zur Vernunft in den Dingen wächst mit unsern Erklärungserfolgen.

Und so bequem uns das Schema erscheint, die ursprünglichsten und fundamentalsten Bewusstseinsthatsachen, die Warnehmungen, aus der „Einwirkung“, dem „Reiz“ materieller, bewegter Elemente auf eine zur „Reaction“ geeignete „Seele“ (oder die „Innerlichkeiten“ materieller Substituta oder Repräsentanten solcher) zu „erklären“, so hindern uns doch die nachträglichen Unausdenkbarkeiten dieses Schema's sowohl [1], wie das dabei stattfindende fade Spiel mit Möglichkeiten — den betheiligten, an sich ganz abgeblassten und ausgehöhlten Factoren muss als qualitas occulta die Möglichkeit und Fähigkeit zugeschrieben werden, das Alles zu erzeugen, was wir eben brauchen —: es hindert uns auch die Durchsichtigkeit seines Urspungs, dieses Schema für die adaequate Wiedergabe eines transcendent wirklichen Vorgangs auszugeben: zumal wir nicht nachweisen können, ob es und wie es eine solche „Wirklichkeit“ geben möchte.

Und so werden wir freilich fortfahren, auch diese Veränderungen des Bewusstseins, die wir Warnehmungen nennen, uns aetiologisch, nach Gesetzen zurechtzulegen: aber wir werden auch immer mehr zu der Einsicht kommen, dass, weil wir dabei nothgedrungen Schemata benutzen müssen, die dem Warnehmungsbereich selbst entlehnt sind, wir uns in einem (freilich unvermeidlichen) Cirkel drehen.

Die Hauptsache in allen unsern Erklärungsunternehmungen war von jeher und wird es auch fürder sein, erstens, die

[1]) Vgl. o. S. 81 ff.

aus Warnehmungswirklichkeiten construirte Natur (den Inbegriff des unter Umständen Warnehmbaren, reducirt auf den Standpunkt des Bewusstseins überhaupt) immer vollständiger in gesetzmässige Zusammengehörigkeiten zu zerlegen, zweitens das Qualitative daran nach mechanischen Directiven in Bewegungen qualitätsloser Stoffe aufzulösen, drittens die Abhängigkeitsverhältnisse, welche zwischen physischen und psychischen Processen spielen, zu constatiren [1]) und viertens das psychische Leben selbst, als ein wundersames Ineinander von gesetzmässigen, zum Theil von leiblichen, (in letzter Instanz zur mechanischen Erklärung aufgegebenen) Zuständen bestimmten Processen und — wie wir glauben — freien, selbsteigenen, schöpferischen Actionen, immer genauer in seine Bestandtheile zu zerlegen und für gerechte Beurtheilung zugänglich und parat zu stellen.

Der auszeichnende Charakter des ersten transcendenten Schlusses aus rationalen Principien: Benutzung vorgeblicher Denknothwendigkeiten synthetischer Art, Belastung thatsächlicher Bezeichnungen, wie Erscheinung, mit Inhalten, aus denen wirkliche Fortschritte über das Thatsächliche hinaus analytisch hervorgesponnen werden können, kommt auch in den weiteren metaphysischen Evolutionen des Rationalismus zum Vorschein.

Der Rationalist findet wechselnde Erscheinungen und in dem Wechsel eine Art von Folgerichtigkeit. Er beruhigt sich dabei nicht; denn er findet sich zugleich „genöthigt“, für die beobachtete Thatsache beharrliche Gründe oder Kräfte anzunehmen, „welche das Mannigfache verknüpfen“. Wir fragen wodurch genöthigt? Liegt die Anweisung auf jene Gründe und Kräfte schon in der Folgerichtigkeit, so müsste der Gedanke analytisch sein: aber wer möchte ihn dafür halten? Ist er aber synthetisch, wer und was berechtigt zu dem Fortschritt von thatsächlicher Ordnung auf beharrliche Gründe derselben? Wenn wir unsererseits Beharrlichkeiten

[1]) Vgl. Kants Analogien S. 312, Anm. 224. Kant, Zu Sömmering über das Organ der Seele, W. W. VII, 117 ff.; Lotze, Streitschriften S. 33 ff.

im Wechsel auch annehmen, so geschieht es auf Anreize der Erfahrung hin — wir finden dergleichen — und auf Grund von Erklärungsbedürfnissen [1]).

Der Rationalist constatirt als Factum die in dem universalen Commercium der Dinge sich darstellende Welteinheit; ja er glaubt in der Welt einen vernünftigen Plan zu entdecken. Anstatt sich dabei zu beruhigen, schreitet er sofort an der Hand eines erschlichenen Axioms von vorgeblicher Denknothwendigkeit — zu einem „Träger“ dieser Einheit, zu einem Urheber dies Planes vor [2]).

Er gewahrt die Continuität und Einheit des Bewusstseins; sofort weist sie ihn auf einen besondern denknothwendigen Träger dieser Continuität und Einheit hin, der die vielen simultanen und successiven Inhalte zusammenfasst, die „Seele“ [3]). Was ergibt nun der Übergang von der Bewusstseinsidentität zur Seele für ein Urtheil? ein analytisches oder synthetisches? Hören wir Lotze [4]): „Wenn ich von der thatsächlich gegebenen Einheit des Bewusstseins dazu überging, das Subject dieses Wissens Wesen oder Substanz zu nennen, so konnte ich gar nicht die Absicht haben, hiermit einen Schluss zu machen, der aus seinen Prämissen etwas sachlich Neues, das in ihnen noch nicht enthalten gewesen wäre, folgern sollte“ — was unsers Erachtens auch unmöglich gewesen wäre [5]). — Was aber soll nun der Übergang sonst? Lotze: „Die Thatsache der Einheit des Bewusstseins ist es, die *co ipso* (!) zugleich (!) die Thatsache des Daseins einer Substanz ist“; Substanz bezeichne ja „Alles, was zu wirken und zu leiden fähig“ sei. Und nun folgen eine Reihe von Reservationen und Cautelen [6]), denen gegen-

[1]) Vgl. Lotze, Metaph. S. 85.

[2]) Vgl. o. S. 226 ff.

[3]) Vgl. Lotze, Metaph. S 473: „Der Name der Seele, der in allen Sprachen gebildeter Völker wiederkehrt, beweist uns, dass die menschliche Phantasie erhebliche Gründe zu dem Wagniss der Vermuthung gehabt haben muss, den Erscheinungen des inneren Lebens liege ein eigenthümliches Wesen als Träger oder Ursache zu Grunde“.

[4]) a. a. O. S. 481 f.; vgl. S. 485; Medic. Psychologie, S. 164 o. S. 110 f.

[5]) Vgl. o. S. 253.

[6]) Vgl o. S. 110 f.

über es sehr schwer ist zu sagen, was man eigentlich vor sich hat: ein leeres analytisches Urtheil über das, was thatsächlich vorliegt, oder ein synthetisches Urtheil, das erst hinterher auf die Denknothwendigkeit eines analytischen klüglich abgedämpft werden soll. Aber ganz klar ist, wie dem kritisch gestimmten Rationalisten selbst ein nachträgliches Gefühl von der Unberechtiguug des Cardinalgedankens der rationalistischen Psychologie überkommt [1]).

Interessant ist schliesslich auch das Verfahren der „kosmologischen“ Beweise fürs Dasein Gottes. Der alte aristotelische Beweis ist mit dem sophisma nimium probandi belastet: er beweist ausser dem ewigen, unbewegten Beweger auch die Ewigkeit himmlischer Kreisbewegungen, die es nicht gibt: obwohl gerade sie dem Philosophen *ἔργῳ* zu beweisen scheinen, was er *λόγῳ* nachgewiesen zu haben glaubte [2]). Daneben spielt ein ähnlicher „Übergang“, wie bei den bisher beleuchteten Gedanken. Nachdem der Autor aus der Ewigkeit der Zeit, die ihm sofort als eine auch nothwendiger Weise messbare vorschwebt [3]), die Ewigkeit von periodischen Bewegungen (als Zeitmessern) erschlossen hat, beruhigt er sich dabei nicht, sondern verlangt nun — synthetisch fortschreitend oder analytisch das Erreichte entwickelnd? — einen Beweger dazu. Die Wendung der Späteren ist ähnlich, nur um so tadelnswerther, als sie den aristotelischen horror infiniti, der bei dem an plastische Abgeschlossenheit gewöhnten Griechen erklärlich und erträglich war, in moderner Luft perpetuiren. Sie sehen jeden gegebenen Moment an eine Vergangenheit sich anschliessen; das könne, sagen sie nun, nicht unbegrenzt so fort gehen; denn das würde einen regressus in infinitum geben. Es müsse also ein Anfang alles Geschehens und ein Schöpfer dieses Anfangs gesetzt

[1]) Vgl. auch Seele und Seelenleben in Wagners Hdwb. der Physiologie S. 152. Ähnlich ist auch Lotze's Rückzug in Beziehung auf die Leibniz und Herbart gegenüber energisch behauptete „Wechselwirkung“ von Seele und Leib. Vgl. Medic. Psychol. S. 77 f.

[2]) Metaph. 1072ª 21 f.: *ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ᾽ ἡ κύκλῳ· καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ᾽ ἔργῳ δῆλον.* Vgl. o. S. 188 f. Anm. 3.

[3]) Vgl. o. S. 189 Anm.

werden [1]. Aber doch nur, wenn man diesen Schluss in die Praemisse: es darf nicht bis in's Unendliche rückwärts gegangen werden, eingewickelt hat.

13. Übergang zum zweiten Capitel. Kants Kritik des dogmatistischen Rationalismus.

Keine Kritik des erkenntnisstheoretischen Idealismus oder Rationalismus kann heut zu Tage hoffen, Erfolg zu haben, welche sich nicht mit Kants berühmter Reform des Systems auseinandergesetzt hat. Um so angenehmer ist es, dass dieser Philosoph zugleich für den Kampf gegen den ausser dieser seiner Reform stehenden Rationalismus in vielen Beziehungen der werthvollste Bundesgenosse ist: wie er sich auch bereits als ein vortrefflicher Helfer gegen die cartesianische Überschätzung des Ich erwiesen hat [2]. Es kann sowohl zur Verstärkung und Ergänzung unserer bisherigen Polemik wie zur schärferen Markirung des eigenen Standpunkts dienen, wie es weiter zugleich am Besten in die Motive überleitet, welche Kant die neue Vertretung des Rationalismus aufnöthigten, wenn wir den Weg verfolgen, auf welchem er sich von dem überkommenen System gelöst hat. Freilich steht dies dabei nicht zu erwarten, den Kritiker des zeitgenössischen Dogmatismus jemals rein positivistisch denkend zu finden. Solches Denken ist seinem Naturell und seiner Bildungsgeschichte völlig fremd und zuwider.

Wie tief er in die Grundgedanken und Gewohnheiten der Schule eingebettet war, zeigen seine Publikationen aus den 50er Jahren in fast erschreckender Weise. In der allgemeinen Naturgeschichte des Himmels (1755), welche die mechanische Genesis der Ordnung unsers Planetensystems aus dem „Chaos" schildert, findet er die Existenz Gottes im Sinne leibnizscher Teleologie und Praestabilirung „eben deswegen" begründet, „weil die Natur auch selbst im Chaos

[1] Vgl. o. S. 194, 240; hierher gehört auch Dührings „Gesetz" der bestimmten Anzahl; vgl. dessen Cursus der Philosophie, S. 64.

[2] Vgl. o. S. 56 ff.

nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann" [1]. Er rechnet in demselben Jahre in der nova dilucidatio das princ. rat. determinantis — wie er mit Recht für sufficientis gesagt wissen will [2] — neben dem Princ. id. et contrad. zu den ersten Principien der „Metaphysik", vertheidigt es gegen die Angriffe des Crusius, als ob es die Freiheit aufhebe, und deducirt daraus die Axiome, 1) von der Unveränderlichkeit der Quantität „absoluter Realität" in der Natur und 2) von dem universalen „commercium", d. h. der wechselseitigen „dependentia" aller psychischen und physischen Agentien. Das Ungeheuerlichste leistet aber der Versuch über den Optimismus (1759), ein wahres Nest abstrusester Scholastik: es ist weder ein Wunder, dass er demselben später so abgeneigt war, wie Borowski [3] berichtet, noch dass er einige Reste dieser Denkweise immer an sich behielt. In die „Metaphysik", nach ihm das „Lieblingskind unserer Vernunft", war er sein Leben lang „verliebt" [4]. Folgendes die Grundgedanken des Versuchs: „Realität" wird wie eine stückweise vertheilbare Waare behandelt: „Realität und Realität unterscheidet sich von einander durch nichts, als durch die einer von beiden anhängenden Negationen, d. i. nicht in Ansehung ihrer Beschaffenheit (qualitate) sondern Grösse (gradu)" [5]: es ist ein Irrthum, dass „Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beschaffenheit von einander unterschieden sein" [6]. Die Grösse der Realität bestimmt den Grad der Vollkommenheit; „die Welt befindet sich auf derjenigen Sprosse der Leiter der Wesen, wo die Kluft anhebt, die die unermesslichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben [7]: unsre Welt ist die bestmögliche, eine bessere war nicht möglich", wenn sie nicht aufhören sollte endlich

[1] W. W. VI, 51 ff.

[2] Vgl. o. S. 162 Anm. 1.

[3] Über Immanuel Kant I, 58.

[4] Vgl. W. W. VII, 98. III, 127.

[5] W. W. I, 49.

[6] S. 50.

[7] S. 52.

und von Gott verschieden zu sein [1]). „Die Unabhängigkeit, die Selbstgenugsamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu erschaffen u. s. w.“, d. h. die Attribute Gottes, „sind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann“ [2]). U. s. w.

Es ist erstaunlich, wie weit ein Mann von dieser Geistesconstitution sich doch noch, und zwar durch wesentlich immanente, ich meine in der Behausung des Systems und seiner Voraussetzungen selbst erfolgende [3]), aber freilich tiefgrabende und ebenso energische, wie zähe Reflexion sich von einigen der vitalsten Theoreme und Vorurtheile des Leibnizianismus allmählich losgerungen hat [4]).

Der erste Anreiz zur Besinnung erwuchs aus der Bemerkung gewisser Analogien und doch schwerwiegender Unterschiede zwischen Begriffen und Thatsachen, zwischen Denken und Sein, zwischen Logik und Ontologie: welche Unterschiede ihm mit dem Verfahren der Wolfianer an der Hand bloss logischer Entwickelungen über reale Verhältnisse Einsichten zu gewinnen, völlig unerträglich scheinen mussten. Die beiden leibnizschen Cardinalaxiome sind das erste Object der kritischen Besinnung.

Dem logischen Widerspruch findet er die reale Repugnanz entsprechend und entgegengesetzt. Der Begriff Unendlichkeit widerstreite der Sterblichkeit logisch; real aber stehen sich z. B. zwei widersinnige Bewegungen, die beiden Elektrizitäten einander gegenüber; man könne durch den Satz des Widerspruchs nicht verstehen, wie die eine die andere aufhebe [5]).

---

[1]) Dieser Grund wird für Leibnizens dunkele compossibilitas eingeführt vgl. o. S. 199.

[2]) S. 51.

[3]) Ich sage das trotz seiner eigenen Berufung auf Hume mit vollem Bedacht; übrigens ist von äusseren Anregungen Crusius fast ebenso bedeutsam wie Hume gewesen; vgl. o. S. 164 f.

[4]) Vgl. o. S. 165 f.

[5]) W. W. I, 121 ff. (1763); diese Einsicht war noch nach mehr als einem Vierteljahrhundert ein Gegenstand der Wichtigkeit für den Philosophen (vgl. I, 517). Wie überhaupt die Zähigkeit in der Festhaltung gewisser Grund-

Der Unterscheidung von logischer und realer Entgegensetzung fand er die des logischen und realen Grundes analog. Aus jenem ergebe sich die Folge nach der Regel der Identität; sie liege als „Theilbegriff“ in ihm; aus diesem nicht; man könne den Realgrund so viel zergliedern als man wolle; man finde die Folge nicht darin: nicht eine Welt im Willen Gottes, nicht meine Armbewegung in meinem Willen, nicht die Bewegung des Körpers B in der Bewegung des stossenden Körpers A [1]).

Von hier aus musste ihm die Frage nahe treten, wodurch denn Existenz, Realität, Dasein vor Begriffen und Gedanken ausgezeichnet sei. Wir können nicht erwarten, dass ihm sogleich die positivistische Einsicht kam, dass alle Existenzansätze in den unmittelbaren Daten des jeweiligen Erlebnisses ihre unveräusserliche Grundlage und ihren unersetzlichen Ausgangspunkt haben, dass alle Existenzen, von denen wir ausserhalb des Gegebenen sprechen, aus Bedürfnissen, Motiven dazu gedachte Positionen zum Theil fictiven Charakters sind, über deren Realitätsgehalt nur die Beziehung zum Gegebenen und zu jenen Motiven Aufschluss bieten kann. Voll hat er diese Einsicht nie gewonnen; aber um so interessanter ist es, wie und wie weit er ringend sich ihr

---

gedanken bei ihm auffällig ist. Sie gehen in mancherlei Modificationen ein (so ist der im Text hervortretende Unterschied zwischen Begriff und Realität unschwer in dem späteren zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen in der Geometrie wieder zu erkennen): aber sie kehren immer wieder, z. B. auch die auf der vorigen Seite erwähnten: von der Unveränderlichkeit des Realitätsquantums, dem commercium und dem Realitätsgrad.

[1]) W. W. I, 157 ff. (1763); VII, 103 (1766). Vgl. o. S. 160 Anm. 1, S. 162. Auch diese Bemerkung zitterte in Kant lange nach: vgl. I, 409. — Dass innerhalb der äusseren Natur der Satz: Causa aequat effectum (vgl. o. S. 258) mindestens als regulative Maxime gelten müsse; und dass wir danach zu streben haben, zwischen Ursache und Wirkung die Identität immer vollkommener herzustellen: dieser Gedanke tritt gegen die qualitative Heterogeneität von Ursache und Wirkung darum so zurück, weil den Autor neben der Tendenz, von der logischen Identität loszukommen, vor Allem Beispiele aus dem Grenzverkehr von Leib und Seele und von Gott und Welt interessirten. Freilich die Stossbewegung, was ist sie anders als Fortleitung und Vertheilung desselben Bewegungsquantums auf andere Träger? Vgl. o. S. 232 f.

genähert hat: „Das Dasein, sagt er, ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge . . . . Nehmet ein Subject, welches Ihr wollt, z. E. den Julius Caesar. Fasset alle seine erdenklichen Prädicate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet Ihr bald begreifen, dass er mit allen diesen Bestimmungen existiren oder auch nicht existiren kann. . . . Es ist das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkommt, nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht . . . . daher man auch, um die Richtigkeit des Satzes darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjectes sucht: denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sondern nur in dem Ursprunge der Erkenntniss, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben“ [1]). So ganz nahe an positivistische Gedanken herangekommen [2]), bog er nun doch plötzlich wieder ab und gab jene wunderliche, wenn auch von Herbart viel gefeierte [3]) Erklärung ab: „das Dasein ist die absolute Position eines Dinges“ [4]), welche Erklärung zwar leidlich zulangt, um die Meinung von Sätzen, in denen es bloss auf den „respectus logicus“ zwischen Subject und Prädicat ankommt, von derjenigen solcher, wo zugleich noch oder allein gesagt sein soll, dass das Subject „sei“, zu unterscheiden, aber über den Erkenntnissursprung dieser „absoluten Position“ gerade nichts sagt [5]), im Gegentheil, nach dem ganzen Zusammenhang für dieselbe — den göttlichen Rathschluss in Anspruch nimmt: „. . wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine

[1]) W. W. I, 171 f. (1763).

[2]) Noch näher befindet er sich 3 Jahre darauf in der Spottschrift auf Swedenborg; vgl. W. W. VII, 65 ff.

[3]) Vgl. 1. Bd. S. 135 f.

[4]) a. a. O. S. 173. Vgl. o. S. 214 f.

[5]) Geradezu barock ist Herbarts Bemühen, die absolute Position durch fortschreitende Erweiterung des hypothetisch gedachten Urtheilssubjects gleichsam logisch zu erzeugen. Vgl. W. W. I, 104 ff.

andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen . . . existirt haben . . . “ [1]).

Gleichwohl reichte ihm seine Definition hin, um das ontologische Argument Descartes' und Leibnizens damit zu schlagen [2]). Und die Metaphysik erschien ihm als ein finsterer Ocean ohne Ufer und Leuchthürme [3]). Er freut sich, dass die Berliner Academie durch ihr Preisausschreiben Anreiz gegeben habe, „sich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man sie allererst zu suchen gedenke“ [4]). Er glaubt (am Ende des Jahres 1765), nachdem er selbst alles Erdenkliche bereits versucht und mancherlei „Umkippungen“ durchgemacht, sich nunmehr der „Methode“ versichert halten zu können [5]). Sie sollte darin bestehen, nach dem Vorgang von Crusius' rationalen Grundsätzen der Vernunft und dem Vorbild der Axiome Euclids diejenigen „unerweislichen“ Sätze zusammenzustellen, auf denen die Metaphysik beruht [6]). Ob es überhaupt möglich sei, irgend einem Begriffe so fruchtbare Sätze abzugewinnen, wie die Geometrie es dem Raume gegenüber vermag, und welches wohl die Quelle solcher Begriffe sein möchte, fragte er nicht.

1766 stellt er die Metaphysik der Wolfianer und des Crusius mit den Phantastereien der Swedenborgianer in Parallele: hier Träume der Empfindung, dort Träume der Vernunft [7]). Er bespöttelt das „Clinamen“ der metaphysischen Beweisgründe, die schon in der ersten Anlage auf das Ziel hinsteuern, das sie vermittelst aller nothwendig scheinenden Künsteleien und Gewaltsamkeiten zu erreichen wissen [8]). In einem gleichzeitigen Briefe an Mendelssohn bezeichnet er es auf Grund „einer langen Untersuchung“ als das Rath-

[1]) a. a. O. S. 171.

[2]) a. a. O. S. 174.

[3]) a. a. O. S. 164.

[4]) a. a. O. S. 88.

[5]) a. a. O. S. 350 (Brief an Lambert); vgl. Vaihinger, Commentar zur Kr. d. r. V. S. 156 f.

[6]) Vgl. o. S. 164 f.

[7]) W. W. VII, 66; vgl. S. 104: „Erdichtungen“.

[8]) a. a. O. S. 87.

samste, „dem Vorrath von metaphysischem Wissen, der öffentlich feil steht, das dogmatische Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einsichten skeptisch zu behandeln“; sie bedürften „zuerst ein Katharktikon“ [1]).

Um dieselbe Zeit erfolgte die erste Erwähnung einer „Kritik der Vernunft“ [2]), welche Idee seitdem als von einer aller Metaphysik vorauszuschickenden Propaedeutik in den mannigfachsten Formen [3]) wiederkehrt, bis endlich die „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) und die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, die definitive Festsetzung und die Ausführung brachten.

Was hier an dem wolfischen Rationalismus getadelt wird, ist zunächst ganz allgemein der Mangel an Kritik der Vernunft, d. h. das Unterlassen dessen, was der Autor nun selbst zu leisten unternimmt: „Kritik des Vernunftvermögens [4]) überhaupt . . . . Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben“ [5]). Unter Metaphysik wird dabei ganz allgemein „Vernunfterkenntniss“, näher das System „synthetischer Urtheile a priori“ verstanden. Wie

---

[1]) W. W. XI, S. 8 f.

[2]) In dem Vorlesungsprogramm auf Winter 1765/66, W. W. I, 296.

[3]) Vgl. Vaihinger a. a. O. S. 152 ff. Den dort gegebenen Notizen ist zwischen 1765 und dem Brief an Lambert vom 2. Sept. 1770 die Bemerkung über das doppelte Ziel der Metaphysik aus den Träumen eines Geistersehers (VII, 98 f.), sowie der Schluss der Inauguraldissertation vom 2. August 1770 hinzuzufügen. Die Methode war diesmal, die Abscheidung aller sinnlichen von der intellektuellen Erkenntniss durch das Characteristicum der Behaftung mit Raum und Zeit; „ad amussim redacta“ führte sie zur Kritik der reinen Vernunft: „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen“, welche er 1770 zusammen mit seinem Schüler M. Herz „abdisputirt“ hatte. (Brief an diesen vom 1. Mai 1781, W. W. XI, 49).

[4]) Vgl. o. S. 242 f.

[5]) Vorrede zur 1. Aufl., W. W. II, 8; vgl. S. 586 (wo der eigenen Kritik die Hume'sche „Censur“ der Vernunft als Vorläuferin gegeben wird), ferner Einl. zur 2. Aufl., a. a. O. S. 707 f. („Da sich bei allen bisherigen Versuchen . . . . jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben . . . . wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?) Proll. W. W. III, 3 ff.; 22 ff.

kann ich, heisst die kritische Frage, mit meinem Urtheil a priori über den „Begriff vom Gegenstande hinausgehen? [1]): Wie ich aus meinem Begriffe . . . . vermittelst der Erfahrung hinausgehen könne, ist keiner Bedenklichkeit unterworfen . . . . Allein wir glauben auch a priori aus unserm Begriffe hinausgehen und unsre Erkenntniss erweitern“, z. B. „die Erfahrung anticipiren“ zu können [2]). Wie mag das „möglich“ sein?

Die Wolfianer versäumten nach Kant insonderheit die Frage nach der Berechtigung, mit Urtheilen über die Sinnenwelt hinauszugehen: „Ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so grossen Unternehmung“ wagte, sagt er, die dogmatische Metaphysik „zuversichtlich die Ausführung“ [3]). Von praktischen Motiven, „Besorgnissen oder Hoffnungen“ angetrieben, durch das Bewusstsein der Popularität der Bemühung getragen, niemals der Furcht oder dem Misstrauen ausgesetzt, dass die „Erfahrung“ ihre „Erdichtungen“ Lügen strafen werde [4]), suchen sie, beredt und gravitätisch unter lauter Ideen herumwandelnd, in dialektischer Anmassung unsre Erkenntniss über Eigenschaften der Dinge, ja über das Dasein von Gegenständen zu erweitern, die in der Erfahrung niemals vorkommen und von denen Niemand etwas wissen kann [5]): „Gemächlichkeit und Eitelkeit“, bemerkt er wegwerfend, „sind schon eine starke Empfehlung dieser Grundsätze“.

Der Positivist würde zu diesen Bemerkungen nur erinnern, dass er nicht abzusehen vermöchte, wozu eine weitläufige Prüfung des „Vermögens oder Unvermögens der Vernunft“ noch weiter nöthig wäre, wenn man eingesehen hätte, dass blosse Logik nur hypothetische Wahrheiten zu verbürgen wisse, dass man für Existenzfragen auf Warnehmungen

---

[1]) Kr. d. r. V. a. a. O. S. 590, 705, Proll. a. a. O. S. 29; vgl. o. S. 268 f.

[2]) a. a. O. S. 588. 590. 22 f. 700 f.

[3]) Einl. der Kr. d. r. Vern., Zusatz der 2. Aufl. (S. 7; Kirchmann, S. 51).

[4]) Vgl. o. S. 114 Anm. 3.

[5]) a. a. O. S. 372. 374 f. 588 ff. 679. 682.

angewiesen sei, und dass man von ihnen zu unwarnehmbarem Sein nur durch Motive weiter gelangen könne, die schliesslich in Anregungen der empirischen Objecte und in Bedürfnissen des Subjects begründet lägen.

Kant beeiferte sich, die Übergriffe und Anmassungen der rationalisirenden Dogmatisten auch im Einzelnen bloss zu stellen. Es ist hier gleichgültig, unter der Mitwirkung welcher Neben- und Hintergedanken [1]. Wir rechnen dazu auch seine eigene rationalisirende Caprice, die Irrthümer, welche er befehdete, systematisch abzuleiten und abzurunden, und die schon von Schopenhauer [2] gerügte Unart, eigenthümlich Leibnitzsche, Wolffsche u. s. w. Theoreme als „natürliche und nothwendige Irrthümer der Vernunft" selbst einzuführen. Indem wir uns von diesem zopfigen Beiwerk in aller Bescheidenheit, aber rücksichtslos emancipiren, heben wir aus der transcendentalen Dialektik seines Hauptwerks die Kritik folgender drei Lehrartikel heraus. Erstens der Lehre vom Weltanfang; zweitens von der Unsterblichkeit der Seele; drittens von dem Dasein eines weisen und grossen Urwesens und Weltschöpfers, Gottes. Die Freiheitslehre liegt diesmal ausser unserm Interessenkreis [3].

Die Kritik der Weltanfangslehre ist ein Theil jenes merkwürdigen Abschnitts, welcher nachzuweisen sucht, dass „die Vernunft" über kosmologische Fragen in einen derartigen Widerstreit mit sich selbst gerathe, dass man von acht zu vier antithetischen oder antinomischen Paaren gruppirten Urtheilen „nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik nothwendig anerkennen muss" [4], jede beliebige Seite für sich ebenso klar beweisen könne, wie ihr zugeordnetes

---

[1] Vgl. u. A. Vorrede zur 2. Ausg. der Kr., a. a. O. S. 675 ff.

[2] Vgl. W. W. II, 570 ff., 576 ff., 602 ff.

[3] Vgl. zu dieser meine Abhandlung, die Causalität des Ich, a. a. O. S. 341 ff. 360 ff.; Kants Stellung, S. 10 ff. 56 ff.

[4] Proll., III, 160; aber auch er selbst „verbürgte sich für die Richtigkeit aller dieser Beweise", a. a. O. S. 110.

Gegentheil [1]: was Kants Anhänger grossentheils heute noch glauben [2].

Wir benutzen von dieser höchst künstlichen und „vertrackten" [3] Unternehmung — denn was möchte das wohl für eine Vernunft sein, die mit sich selbst in Widerspruch geriethe! [4] — hier zunächst die Hälfte der ersten Antithesis [5]: der Beweis, den dieselbe für die Anfangslosigkeit der Welt enthält, kann völlig hinreichend gemacht werden, um die dogmatistische Lehre vom Weltanfang [6] aus den Angeln zu heben.

„Man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muss eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war". In dieser „leeren Zeit" hat „kein Theil

---

[1] Das antinomische Schema schimmert übrigens auch in andern Partien der transcendentalen Dialektik mehrfach durch: zum Beweise, wie sehr es in den krystallisirten Grundbestand des Kantschen Denkens eingegangen war. Vgl. z. B. S. 368. 370. 477. 479 ff.; o. S. 272 Anm. 5.

[2] Vgl. z. B. A. Krause, Pop. Darstellung von J. Kants Kr. d. r. V., 1881, S. 181.

[3] Ausdruck Schopenhauers, 4fache Wurzel § 34 (W. W. I, 120); vgl. Kr. der Kantischen Philosophie (W. W., II, 585): „Nur die Beweise der Antithesen sind aus objectiven Gründen geführt. Hingegen beruhen die Behauptungen und Beweise der Thesen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, dessen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regressus ermüdet (vgl. o. S. 194. 240) ... und dessen Urtheilskraft noch überdies durch früh und fest eingeprägte ... Vorurtheile ... gelähmt ist". Nach Kant selbst vertreten die Thesen „den Dogmatism der reinen Vernunft" und die Antithesen das „Principium des reinen Empirismus" (Kr., S. 370).

[4] Vgl. o. S. 243. Für Kant ist die Vernunft diesmal, näher betrachtet, mehr ein — Trieb, ein Interesse, ein Bedürfniss, ein Hang: der auf das Unbedingte oder die absolute Einheit gerichtete; das Correlat dazu ist Befriedigung der Vernunft. Vgl. Kr. S. 260; 370 f.; 456 f.; 615; Kr. d. Ukr. IV, 291. Es ist kein Wunder, wenn die verschiedenen Bedürfnisse und Befriedigungsformen in Widerstreit gerathen. Vgl. o. S. 131. Übrigens bemerkt Kant an andern Orten selbst, dass es „blosser Missbrauch" sein müsse, der die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch zu verwickeln scheine; unmöglich könne „dieser oberste Gerichtshof ... ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten" (Kr. S. 519).

[5] Vgl. Anm. 3.

[6] Vgl. o. S. 240.

vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins für die des Nichtseins an sich[1]); also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben"[2]) — wenn anders wir den Anfang selbst aus und in der Zeit begreifen wollen. Die gewöhnliche Ausflucht, die wider die Consequenz gesucht wird, „gedenkt statt der Sinnenwelt", deren Anfang aus der Zeit des Nichtseins in's Absurde führt, „wer weiss welche intelligibele Welt" oder „überhaupt ein Dasein, welches keine andere Bedingung in der Welt voraussetzt": es sei aber hier, bemerkt Kant, von dem *„mundus phaenomenon"* die Rede, bei dem man von den „Bedingungen der Sinnlichkeit keineswegs abstrahiren kann, ohne das Wesen desselben aufzuheben"[3]).

Wir sehen davon ab, was hiergegen im Einzelnen selbst zu erinnern wäre — wir würden uns vielleicht mit der Bemerkung begnügen, dass die Motive, welche uns antreiben, jeden gegebenen Moment und seinen Inhalt an eine Vergangenheit anzureihen, auf der ganzen Linie immer dieselben bleiben — und setzen die uns günstige Seite der Kantischen Gedanken in die unter der dritten Antithesis vorgetragene Widerlegung der Weltschöpfungsthese fort:

„Wenn Ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt Ihr auch nicht nöthig, ein dynamisch Erstes der Causalität nach zu suchen. Wer hat Euch geheissen, einen schlechthin ersten Zustand der Welt und mithin einen absoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erscheinungen zu erdenken, und, damit Ihr Eurer Einbildung einen Ruhepunkt verschaffen möget, der uneingeschränkten Natur Grenzen zu setzen? Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, wenigstens die Einheit der Erfahrung eine solche Voraussetzung nothwendig macht[4]), so hat es keine Schwierigkeit auch anzunehmen, dass der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen sei, und mithin kein erster Anfang, weder mathematisch noch dynamisch, gesucht werden dürfe"[1]). Der vorgeblichen Unbegreiflichkeit der „Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied" wird die ebenso unbegreifliche „Möglichkeit einer Veränderung"[2]) gegenübergestellt: „Wenn Ihr nicht durch Erfahrung fändet, dass sie wirklich ist, so würdet Ihr niemals a priori ersinnen können, wie eine solche unaufhörliche Folge von Sein und Nichtsein möglich sei"[3]). Und betreffs eines etwa „ausserhalb der Welt" anzusetzenden Vermögens, „die Weltveränderungen anzufangen", wird bemerkt, es sei eine kühne Anmassung, ausserhalb des Inbegriffs aller möglichen Anschauungen" — wir würden sagen aller Warnehmbarkeiten — „noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Warnehmung gegeben werden kann"[4]).

Unter dem Beweis der nächsten, der vierten Antithesis findet sich noch folgender Passus, der gleichfalls hierher gehört: „Setze: es gebe eine . . . . Weltursache ausser der Welt, so müsste sie . . . auch anfangen zu handeln und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht ausser der Welt sein, welches der Voraussetzung widerspricht"[5]). Welchen Gedanken wir unsererseits so formiren würden: der Versuch, für die „Welt", den Inbegriff aller mit den jeweiligen Warnehmungen nach empirischen Gesetzen zusammenhängenden Erfahrbarkeiten, noch eine ausser ihr stehende „Ursache" anzunehmen, hebt den Begriff der Welt wie der Ursache auf; wir können uns Anfänge, Handlungen nur in der Zeit, also nur in der Welt denken.

[1]) Vgl. o. S. 258.
[2]) Kr., a. a. O. S. 338ᵇ.
[3]) S. 343ᵇ; vgl. in Beziehung auf die Zeit als „Bedingung der Sinnlichkeit" den folgenden Paragraphen.
[4]) Vgl. o. S. 249; weiteres unten in §§ 15 f.

[1]) S. 356ᵇ f.
[2]) Vgl. 1. Bd. S. 140 ff.
[3]) 357ᵇ.
[4]) 357ᵇ f.; vgl. vor. S.
[5]) a. a. O. S. 361.

So sollen wir also wohl, wird gewiss nunmehr der Kantkenner einwerfen, gegen des Vernunftkritikers deutliche Intention und Cardinalansicht dogmatisch die Unendlichkeit der Veränderungs- und Ursachenreihe behaupten? Da stünde doch aber wirklich — trotz Schopenhauer [1]) — der Beweis der Thesis der 1. Antinomie drohend und abwehrend dagegen aufgerichtet: es wäre ja „bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zustände . . . verflossen“. Aber eine vollendete Unendlichkeit ist doch unmöglich [2]).

Indessen, abgesehen davon, dass Unendlichkeit nicht Ewigkeit ist: wer wird auch die Zeitreihe an der Seite beginnen lassen, wo die Frage wegen des Anfangs und der Anfangslosigkeit gerade hinfällt. Wir setzen unsererseits mit dem jeweiligen Jetzt ein. Wir finden in jedem gegebenen Moment die gleiche Möglichkeit und Nothwendigkeit enthalten, denselben chronologisch und causal an eine Vergangenheit und Zukunft anzuknüpfen. Und beide Verknüpfungsreihen laufen uns in's Unabsehbare, Endlose, Unendliche. Für jeden in Gedanken erreichten Augenblick und Zeitabschnitt liegt immer wieder dieselbe Möglichkeit und Nothwendigkeit vor. Die Unabgeschlossenheit, Unendlichkeit der Veränderungsreihe ist für uns nach rückwärts keine andere als nach vorwärts: dem Kantischen (und unserm) Bedürfniss und Begriff, „durch successive Synthesis niemals“ vollendbar zu sein, völlig entsprechend. Wer, durch traditionelle Denkgewohnheiten verwirrt, sich wundert, dass der jeweilige Weltzustand der Möglichkeit nach unendliche Reihenevolutionen in sich enthalte, mag es thun: aber nicht ein Analogon des Verhältnisses von Jetzt zu Später in einem absoluten Anfang suchen. Vielleicht gewöhnt er sich allmählich doch, das Jetzt und seine unvergleichlichen Daten mit Unendlichkeit trächtig zu erachten [3]).

Wir können zur Erläuterung Kant noch weiter benutzen.

[1]) Vgl. o. S. 279 Anm. 3.
[2]) a. a. O. S. 338ª.
[3]) Vgl. Leibniz, Théod. § 360.

Er sagt [1]): „Uns ist wirklich nichts gegeben, als die“ — wir schalten ein: jedesmal gegenwärtige — „Warnehmung und der empirische Fortschritt“ — besser: die Möglichkeit des empirischen Fortschreitens — „von dieser zu andern möglichen Warnehmungen . . . . Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind . . . . für mich nur Gegenstände . . . so fern als ich mir vorstelle, dass eine regressive Reihe möglicher Warnehmungen (es sei am Leitfaden der Geschichte oder an den Fusstapfen der Ursachen und Wirkungen) nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führt . . . so dass alle von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossenen Begebenheiten doch nichts Anderes bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung von der gegenwärtigen Warnehmung an aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen“ [2]).

Kant ergänzt diese vortrefflichen Gedanken noch durch zwei werthvolle terminologische Zusätze.

Der erste führt an die Stelle des Ausdrucks *infinitum* den unverfänglicheren *indefinitum* ein [3]). Was mit der kosmologischen Antithesis gemeint ist, geht danach „nicht in's Unendliche (gleichsam Gegebene), sondern in unbestimmte Weite . . ., die allererst durch den Regressus wirklich wird und nicht vor demselben in einer collectiven Anschauung gegeben ist“ [4]).

Der zweite Terminus ist „regulatives Princip“ [5]). Es soll nicht „constitutiv“ gelehrt werden: die Welt „ist“ der

[1]) Vgl. o. S. 59.
[2]) a. a. O. S. 390 f., 393, 401 f., 405. Vgl. Schopenhauer a. a. O. S. 592 f. V, 110 ff.
[3]) a. a. O. S. 403 ff. Neuere Mathematiker unterscheiden ähnlich das (actuelle) Transfinite und (potenzielle) Infinite; vergleichbar dem Unterschied von $a - a = o$ und $\frac{a}{\infty} = o$. Vgl. G. Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre, 1883.
[4]) S. 411.
[5]) Vgl. o. S. 250.

Zeit nach a parte ante wie a parte post unendlich, als ob sie ein „Ding an sich“ wäre, diese Welt; sondern es wird als Regulativ hingestellt, jede Zeit und ihren Gehalt als an eine Vergangenheit angeschlossen und aus vergangenen Bedingungen ableitbar vorzustellen [1]. Die Unendlichkeit ist nicht gegeben, sondern wird „im Regressus aufgegeben“. Der Grundsatz geht auf die „grösstmögliche Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung“, wonach „keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muss“. Es ist eine Regel, die „postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipirt, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist“.

Welches Regulativ — fügen wir hinzu —, von der Erfahrung nahegelegt, durch alle glücklichen Anwendungen, die es bis jetzt erfahren hat, immer vortheilhafter empfohlen, unserm aetiologischen Bedürfnisse in fortschreitendem Maasse immer grössere Befriedigung gebracht hat, ohne je die fade Aussicht zu eröffnen, dass es über unsere Vergangenheit nichts mehr zu forschen und auszumachen geben möchte. Im Übrigen können vielleicht sogar die von Kant so sorgfältig vermiedenen und umgangenen Ausdrücke, welche der Vergangenheit eine objective Unendlichkeit zusprechen, ebenso unanstössig gebraucht werden, wie man etwa von der Zahlenreihe oder der Zukunft sagen kann, dass sie unendlich „sei“ [2], ohne damit mehr als die immer vorliegende Möglichkeit, unbegrenzt fortzugehen, aussprechen zu wollen.

Es ist klar, dass in demselben Maasse, als wir Kants „Antithesen“ annahmen, parallel die Gültigkeit der entsprechenden „Thesen“ und damit seine Supposition, als ob beide gleich sehr in der Nothwendigkeit der „Vernunft“ gegründet seien, und was er weiter daraus schliesst [3], hinfällig

[1] a. a. O. S. 400 f.

[2] Vgl. o. S. 144.

[3] Z. B. dass die Antinomie als „Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit“ diene, dass unsere Welt nur „Erscheinung“ (im Kantschen Sinne), d. h. dass Raum und Zeit nur „subjective“ Anschauungsformen seien, und dass die Erscheinungen — trotz dem, was wir o. S. 280 f. aus ihm citirten — auf absolutes Sein hinter ihnen Anweisung geben (a. a. O. S. 672; vgl. 399, I, 528; u. § 15). Cohen, der (Kants Theorie der Erfahrung, S. 259 ff.) eine Vertheidigung der Antinomien unternimmt, findet, dass für die Antithesis die „Voraussetzung“ benutzt werde, dass „die metaphysische und transcendentale Erörterung der Zeit“ (durch Kant) „ein für allemal geleistet worden“: aber selbst in diesem Falle konnte die Antinomie nicht zugleich als jene „Gegenprobe“ dienen, wenn nicht ein circulus vitiosus herauskommen sollte. Über die „Voraussetzung“ selbst vgl. u. §§ 14 u. 19.

werden. Wir haben aber auch gar kein Interesse daran, die Künstlichkeiten des Kantschen Rationalismus selbst in Schutz zu nehmen. Wir benutzen diesen Philosophen, so weit er für uns zeugt, und müssen uns daran gewöhnen, seine Wunderlichkeiten ohne Schwermuth preiszugeben.

Die rationalistischen Gespinste, durch welche eine substanzielle **Seele** mit gewissen Eigenschaften constituirt wird, welche dieselbe qualificirt erscheinen lassen, **unsterblich** zu sein, hat Kant auf eine Weise auseinandergerissen, die zwar auch nicht gestattet, seinen einzelnen Gedankenwindungen ohne Vorbehalte zu folgen, die aber doch wieder so weit mit unsern Anschauungen zusammentrifft, dass wir sie im Ganzen zur Unterstützung derselben benutzen können.

Uns schwebt die Continuität, Einheit und Identität des Bewusstseins oder Ichs in ihrer ganzen, den Inhalt wie die Form gleich sehr umspannenden Breite und Fülle vor, wenn wir für unsere theoretischen und praktischen Ansätze den zureichenden psychologischen Grund und Anhalt suchen; und wir schreiten von da aus zu keinen „synthetischen“ Urtheilen hinüber [1]. Kant ist uns werthvoll, weil auch er an die psychischen Facta keine synthetischen Conclusionen knüpfen lässt. Aber er entfernt sich von unserm Wege, indem er aus persönlicher Vorliebe und unter dem Druck der cartesianischen Tradition nur die formale Seite des Bewusstseins in's Auge fasst, wie sie in dem Descartes'schen „an Inhalt gänzlich leeren“ [2]: Ich denke sich ausspricht: dasselbe sogar nur „problematisch, seiner blossen Möglichkeit nach genommen, nicht soferne es eine Warnehmung von einem Dasein

[1] Vgl. o. S. 168 f.

[2] Vgl. a. a. O. S. 276. 279.

enthalten mag“ [1]), kurz, dasjenige, was er als die „transcendentale Einheit der Apperception“ bezeichnet.

Er findet, dass alle synthetischen Urtheile metaphysischer Art, die man daran knüpfen mag, „Paralogismen“ seien. Er zerfasert sie der Reihe nach. Uns gehen nur die drei ersten hier an [2]). Wir eignen uns den wesentlichen Gehalt der bezüglichen Widerlegungen an; die rationalistischen Zuthaten lassen wir bei Seite. Das Vorurtheil, als ob die aufgelösten Fehlschlüsse und Illusionen „in der Natur der Menschenvernunft ihren unvermeidlichen“ Grund hätten [3]), lehnen wir auch hier ab; im Gegentheil wir hoffen, dass, wer sie sich hat auflösen sehen, sie auch vermeiden werde; und die Verführung zu ihnen leiten wir nicht von Vernunftnothnothwendigkeiten, sondern von unkritischen Denkgewohnheiten her.

Indem wir die Kantsche Kritik benutzen, lassen wir übrigens die Streitfrage unerörtert [4]), ob und inwieweit die von ihr betroffenen Gedankenreihen in wirklichen Vorläufern lebendig gewesen sind: was wir darum sehr wohl können, weil sie für uns von mehr als historischem, weil sie uns von typischem Werthe sind.

Erster Paralogismus: Das Ich ist das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, das Subject, welchem nur Bestimmungen (Gedanken) inhaeriren, und das selbst niemals Prädicat, Bestimmung irgend eines andern Dinges ist. Aus dem Begriffe eines solchen „Subjects“ nun, auf das alles Denken eine gemeinschaftliche Beziehung hat, in dem Sinne eine „Substanz“ zu machen, als ob man damit die Anschauung eines für sich bestehenden, realen, beharrlichen Objects an sich selbst hätte, dessen immerwährende

[1]) a. a. O. S. 279; vgl. u. § 15.

[2]) Die Erörterungen, den 4., die idealistische Verflüchtigung und Unterschätzung der Warnehmungswelt betreffend, benutzten wir schon oben (S. 56 ff.). Eine 5. Gedankenreihe bezieht sich auf das Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele; sie lässt sich mit dem 2. Paralogismus zusammennehmen.

[3]) a. a. O. S. 242.

[4]) Vgl. J. B. Meyer, Kants Psychologie S. 220 ff.

Dauer bei allen Veränderungen und selbst dem Tode damit gesichert wäre, das beruht auf einer paralogistischen Illusion: „Man darf nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, das selbst nicht als Prädicat eines andern Dinges existirt, zu beweisen, dass sein Dasein durchaus beharrlich sei und dass es weder an sich selbst noch durch irgend eine Naturursache entstehen oder vergehen könne“ [1]).

Kants — schon von Schopenhauer gerügte [2]) — Voraussetzung, als ob der Seelenbegriff auf der Annahme eines „letzten Subjects“, das nie Prädicat sein könne, beruhe [3]), brauchen wir nicht. Auch den eingeflochtenen, wunderlichen Gedanken, dass die Beharrlichkeit der Seele sich nur für das Leben, für mögliche Erfahrung „beweisen“ lasse [4]), streifen wir ab [5]). Aber auch wir verstehen nicht, woraufhin man es wagen will, der empirischen und relativen Permanenz und zwar allerdings nicht des bloss formalen, sondern des vollen, ganzen Ich, das wir als centralen, omnipraesenten Beziehungspunkt allen unsern Einzelerfahrungen, Gefühlen und Thaten gegenüberstellen, eine transcendente Substanz unterzuschieben, die eine über unser Leben fortreichende Dauer hätte. Auch wir halten diesen Übergang für einen „Paralogismus“.

Zweiter Paralogismus: Die Einheit des aus vielen Vorstellungen bestehenden Gedankens kann nicht aus der Cooperation vieler Agentien entspringen, sondern setzt die absolute Einheit des denkenden Subjects voraus: woraus denn weiter die Unmöglichkeit eines Untergangs durch Zertheilung und die principielle Verschiedenheit von aller Materie folgt: was einer Widerlegung des Materialismus gleich ist.

[1]) a. a. O. S. 280 ff., 788; Proll. § 46 ff.

[2]) W. W., S. 579 ff.

[3]) Kr. S. 260; Proll. § 4 (W. W. III, 25), § 46 (S. 102); § 47.

[4]) Proll. § 48.

[5]) Als ob es nicht ein identischer, des „Beweises“ unbedürftiger Satz wäre, dass „Ich“ in aller meiner Erfahrung beharre. Übrigens müssten Kants eigene Absichten nicht sowohl auf die Beharrlichkeit des individuellen empirischen Bewusstseins, wie auf das Correlat aller objectiven Urtheile oder aller „Erfahrung“, auf das „Bewusstsein überhaupt“ gehen. (Vgl. o. S. 47 u. § 15 f.).

Kant: Der Satz: die Einheit des Gedankens erfordert Einheit der denkenden Substanz, ist kein analytischer. Synthetisch, wie er ist, lässt er sich aber weder a priori „aus lauter Begriffen“, noch „aus der Erfahrung“ ableiten. Es bleibt die Möglichkeit einer „collectiven Einheit der an dem Gedanken mitwirkenden Substanzen“ offen: „Der formale Satz der Apperception: Ich denke bleibt der ganze Grund, auf welchem die rationale Psychologie die Erweiterung ihrer Erkenntnisse wagt“. Wenn man sich ein denkendes Wesen vorstellen will, setzt man sich selbst an seine Stelle und schiebt dem Objecte, welches man erwägen wollte, sein eigenes, selbstverständlich einfaches Subject unter. „Der Satz: Ich bin einfach muss als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden“: er bedeutet eine absolute, aber „bloss logische“ Einheit. „Dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, bedeutet nichts weiter als ein transcendentales Subject, dessen Vorstellung allerdings einfach sein muss; wie denn gewiss nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem blossen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjects selbst“, aus welcher Erkenntniss ich etwa weiter zu der Exemtion von den Schicksalen des Körpers fortschreiten könnte, worauf der Satz von der Einfachheit „ganz eigentlich angelegt ist. Körper sind blosse Erscheinungen unseres äusseren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst. Diesem gemäss können wir mit Recht sagen, dass unser denkendes Subject nicht körperlich sei“; d. h. dass es „uns niemals unter äusseren Erscheinungen vorkommen, dass wir Gedanken, Bewusstsein, Begierden u. s. w. nicht äusserlich anschauen können. . . . Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, kurz Alles, was uns äussere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschliessung sein oder solche enthalten werden . . . ., so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt . . . als transcendentaler Gegenstand betrachtet . . . zugleich das Subject der Ge-

danken sein. . . . Wenn ich unter Seele ein denkendes Wesen an sich selbst verstehe, so ist schon die Frage unschicklich, ob sie mit der Materie, die gar kein Ding an sich selbst . . . ist, von gleicher Art sei oder nicht; denn das versteht sich schon von selbst. . . . Vergleichen wir aber das denkende Ich . . . mit dem Intelligibelen, welches der äusseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt, so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, dass die Seele sich von diesem irgendwie innerlich unterscheidet. So ist demnach das einfache Bewusstsein keine Kenntniss der einfachen Natur unseres Subjects . . . . . und kann daher unsere Erkenntniss nicht im Mindesten erweitern . . . Das transcendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben . . . Zwar ist einleuchtend, dass . . . das Denken von . . . dem denkenden Subject . . . unterschieden sei. Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wargenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasirten Bewusstseins *(apperceptionis substantiatae)* nennen . . . Dass das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, welches ein synthetischer Satz sein würde . . . Es wäre auch wunderbar, wenn das, was sonst so viele Anstalt erfordert“ — die Erkenntniss einer Substanz, und ob sie einfach sei — „hier so geradezu . . . gleichsam wie durch eine Offenbarung gegeben würde . . . Die Einfachheit der Substanz fällt mit der objectiven Realität des Begriffs

(der Substanz selbst) gänzlich weg und wird in eine bloss logische, qualitative Einheit des Selbstbewusstseins im Denken überhaupt, das Subject mag zusammengesetzt sein oder nicht, verwandelt . . . Der Rationalist . . . thäte besser zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären . . . Ob die Seele eine einfache Substanz sei oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein" [1]).

Eine besondere Berücksichtigung erfährt noch Mendelssohns hierhergehörige Bemühung, die einfache Seele gegen die Gefahr des Untergangs nicht sowohl durch Zertheilung — was ja bei der Einfachheit nicht mehr denkbar war — als durch „Verschwinden" sicher zu stellen. Wie Kant den Mendelssohnschen Beweis reproducirt, läuft er folgendermassen [2]): „Ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu sein, weil, da es gar nicht vermindert werden und also nach und nach etwas an seinem Dasein verlieren und so allmählich in Nichts verwandelt werden könne (indem es keine Theile, also auch keine Vielheit in sich habe), zwischen einem Augenblicke, darin es ist, und dem andern, darin es nicht mehr ist, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich ist". Er bemerkt dagegen: dass die Seele oder das Bewusstsein, wenn auch keine extensive Grösse, wie die Materie, so doch eine intensive Grösse habe, welche durch alle unendlich vielen Grade abnehmen könne, so dass „die vorgebliche Substanz obgleich nicht durch Zertheilung doch

[1]) a. a. O. S. 278. 282—290. 303. 319. 788 f. 792. 794 Anm. Proll. § 44 (III, 99). Vgl. auch ebenda § 48 Anm. (S. 105); oben 131; 268 f.

[2]) Der wirkliche Beweis (Phaedon, 1 Gespräch, a. a. O. S. 179 ff.) ist so: Alle Veränderung in der Natur geht stetig durch unzählige Zwischenstadien von einem Zustand in den entgegengesetzten. Zwischen Sein und Nichtsein aber gibt es gar keine Mittelstufe. (Vgl. o. S. 271). Ein Übergang von dem Einen in's Andre, d. h. völlige Vernichtung ist also auf natürlichem Wege unmöglich. Das sogenannte Vergehen des Körpers ist Auflösung in Theile, die fortfahren zu sein. Würden aber der Verwesung parallel alle psychischen Inhalte und Functionen verschwinden, so wäre dies wirkliche Vernichtung, die nicht in dem Vermögen der Natur steht.

durch allmähliche Nachlassung . . . . durch Elanguescenz" sozusagen „in Nichts verwandelt werden könne" [1]).

Wir sehen unsererseits davon ab, aus dem Begriff der Veränderung zu argumentiren, oder über etwaige Coincidenz der transcendenten Grundlagen von Materie und Geist uns Gedanken zu machen; aber wir verzichten mit Kant darauf, „die Möglichkeit einer denkenden Natur" bis auf den Grund „zu erklären", und lehnen es mit ihm ab, von der constatirbaren Bewusstseinseinheit zu einem „Träger" derselben fortzuschreiten: indem wir uns bescheiden, nicht bloss das formale Ich, sondern den ganzen Bewusstseinsgehalt von dem räumlichen Aussereinander der körperlichen, bewegbaren Welt radical, spezifisch verschieden zu finden.

Mit dem zweiten Paralogismus ist noch die Gedankenreihe zu verbinden, welche bei Kant selbst durch sein capriciöses Eintheilungsschema [2]) in einen Nachtrag abgedrängt worden ist: die Auseinandersetzung über das Verhältniss von physischer (materieller) und psychischer Welt [3]).

Der rationalen Psychologie macht der Wechselverkehr zwischen einer materiellen Welt an sich, insbesondere dem Bestandtheil derselben, welchen wir unsern Körper nennen, und der einfachen psychischen Substanz, die sie unserm denkenden Selbst unterlegt, unüberwindliche Schwierigkeiten. Kant findet in der Voraussetzung wieder eine „Subreption": Die vorausgesetzte Selbständigkeit der materiellen Welt ist eine Täuschung, welche „das, was bloss in Gedanken existirt, hypostasirt" und aus „Erscheinungen objective Realität" macht. „Materie bedeutet nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanz, sodern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äussere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren

[1]) Kr., a. a. O. S. 792 f.; vgl. auch Schopenhauer V, 109 f.

[2]) Vgl. Kr., a. a. O. S. 277. 321. 796; B. Erdmann, Kants Kriticismus S. 58.

[3]) a. a. O. S. 301 ff.; vgl. auch „Zu Sömmering, Über das Organ der Seele" (W. W. VII, 117 ff.).

Sinne zählen, ob sie gleich eben so wohl bloss zum denkenden Subjecte als alle übrige Gedanken gehören . . . .". Für ihn „ist die Frage nun nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen ausser uns, sondern bloss von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unserer äusseren Sinnlichkeit und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so dass sie in einer Erfahrung zusammenhängen . . ." [1]).

Wir unterscheiden uns abgesehen von der schon mehrfach erwähnten Ausbeutung des Wortes Erscheinung auf ein dahinter liegendes, wenn auch unbekanntes Ansich, und abgesehen von der Bedenklichkeit, die Materie als zum „Subject" gehörig zu bezeichnen, was wir hier nicht weiter verfolgen können [2]): wir unterscheiden uns sonst nur wenig von der Kantischen Position. Auch uns besteht unauflösbar die Beziehung aller Thatsachen auf ein Bewusstsein, der subjectiven auf das individuelle, der objectiven auf das „Bewusstsein überhaupt". Uns, wie Kant, beruht das ganze, Leib und Seele betreffende Problem auf der Frage, wie gewisse physische und psychische Thatsachen, oder wenn man nichts Verfängliches dabei denken will, Erscheinungen bei all ihrer spezifischen Verschiedenheit gesetzmässig zusammenhängen mögen [3]). Und wir unterwerfen uns noch rückhaltsloser als Kant selbst der Kritik, welche „alle unsere speculativen Ansprüche auf das Feld möglicher Erfahrung einschränkt" und ihr „nihil ulterius an die herculischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat" [4]).

Der dritte Paralogismus [5]) betrifft die Personalität, d. h. die Identität der Seelensubstanz, und geht so: „Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist, ist soferne eine Person. Nun ist die Seele u. s. w. Also ist sie eine Person".

[1]) a. a. O. S. 307 f. 310.
[2]) Vgl. u. § 22.
[3]) Vgl. Kants Analogien, S. 312 Anm. 224, Lotze, Streitschriften, S. 93 ff.
[4]) Kr., a. a. O. S. 314 f.; vgl. o. S. 277 f., 281.
[5]) Vgl. Kr., a. a. O. S. 290 f. 789.

Die Kantsche Widerlegung ist nicht ohne Einseitigkeit und Geschraubtheit. Aber in dem scholastischen Gewirre steckt doch wiederum ein brauchbarer Bestandtheil.

Wieder ist es nur das formale Ich, die blosse Apperception, auf deren factische „Identität" in der Zeit der Fehlschluss wie seine Wiederlegung bezogen wird: wir würden wieder an seiner Stelle das Ich in seiner inhaltlichen Fülle denken [1]); wir dürfen vielleicht seine Identität terminologisch der Kantischen, die er selbst als „logische" bezeichnet, als eine psychische oder charakterologische gegenüberstellen. Kant sagt nun von seinem „logisch" identischen Selbst, dass es nur eine formale Bedingung der Gedanken und ihres Zusammenhanges bedeute, aber „gar nicht die numerische Identität meines Subjects beweist, in welchem ungeachtet der logischen Identität des Ich doch ein solcher Wechsel vorangegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten", etwa so wie „eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in grader Richtung stösst, dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand mittheilt . . . Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst sein . . . und dessen ungeachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein [2]). Auf den Begriff der Persönlichkeit als Erweiterung unserer Selbsterkenntniss können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selber herumdreht und uns in Ansehung keiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntniss angelegt ist, weiter bringt" [3]). Man sage mit der Persönlichkeit nicht mehr: „als in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig bewusst" [4]).

Wir nehmen unsererseits, ohne uns auf metaphysische Möglichkeiten einzulassen, aber auch ohne der empirischen

[1]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, Vierteljahrsschr. für w. Ph. V, 454 f. 471.
[2]) a. a. O. S. 291 f.
[3]) S. 293.
[4]) S. 291. Vgl. o. S. 287 Anm. 5.

Forschung irgendwie den Weg zur Constatirung etwaiger gesetzmässiger Abhängigkeiten des Psychischen vom Physischen zu verschränken, die persönliche Identität, wie wir sie als Factum antreffen. Und da müssen wir zu der obigen Charakteristik Kants entschieden noch einige, übrigens ihm selbst wohl bekannte und an andern Stellen auch ausreichend markirte Züge hinzufügen: Was wir unsere Persönlichkeit nennen, ist nicht nur die continuirliche Fortspinnung des Vergangenen, so zu sagen eine pflanzliche Art des Bewusstseins: Ring an Ring gereiht, blosse Propagation der Zustände; sondern ausserdem die stets parate Möglichkeit, innerhalb gewisser Grenzen und nach psychischen Gesetzen frühere Erlebnisse zu reproduciren und als demselben Ich zugehörig zu fühlen. Wir schliessen aber auch daraus weiter nichts, sondern finden — wie schon Locke [1]) — diese thatsächliche Continuität und Identität des Bewusstseins für alle theoretischen und praktischen Interessen völlig zureichend, sehen auch nicht ab, was uns darüber hinausbringen könnte [2]).

Kant schaltet in seiner Kritik des 3. Paralogismus noch das — seine eigene Anordnung übrigens mit blossstellende — Monitum ein, dass die vorgeblich „aus der identischen Apperception" erschliessbare „numerische Identität unserer selbst" erst die Unterlage für die weitere Folgerung der „Beharrlichkeit" biete, worauf dann, „wenn es recht zuginge, allererst der Begriff der Substanz folgen müsste" [3]). Wir haben gegen diese Erinnerung, welche nachträglich von dem Identitäts-Paralogismus aus noch einmal den wichtigsten aller psycho-

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 214 Anm. 1.

[2]) Vgl. o. S. 110 f.; Lotze versucht (Metaphysik 483 ff.) eine Vertheidigung der von Kant angegriffenen Position. Aber der Vertheidiger zieht sich zuletzt selbst auf die Behauptung zurück, dass die „Identität des Subjects der inneren Erfahrung das Einzige ist, was wir brauchen" und findet in Kants Angriff selbst das Vorurtheil, als gebe es ein gewisses metaphysisches „Einheitsein", das viel „vornehmer" sei, „als jedes blosse Sichgeltenmachen als Einheit, das allenfalls auch dem nicht wahrhaft oder numerisch Einen zukommen könne". So dass, wenn ich den Idealisten richtig verstehe, er selbst schliesslich die von Kant befehdeten Schlüsse und Übergriffe noch viel energischer ablehnt, als dieser.

[3]) S. 293.

logischen Übergriffe, den auf die Seelensubstanz selbst, in Frage stellt, nichts einzuwenden. Wir wissen überhaupt nicht, wozu uns neben dem, was thatsächlich von Identität, Continuität, Beharrlichkeit, kurz Persönlichkeit im Seelenleben vorliegt, diese „Substanz" als „Träger" von dem Allen dienen soll [1]).

In Beziehung auf die Beweise vom Dasein Gottes trifft Kant so sehr mit positivistischen Grundansichten zusammen, dass man fast mit Schopenhauer [2]) annehmen möchte, seine Widerlegung hätte auch ohne den Vor- und Unterbau der transcendentalen Aesthetik und Analytik auskommen können. Oder ist es nicht völlig positivistisch geurtheilt, wenn Kant principiell der Meinung ist, dass „die Vernunft vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die blosse Macht der Speculation hinauszukommen"; oder dass „ein Mensch wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden möchte, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte" [3])? Ja der Positivist würde vielleicht angesichts der grossen Macht, welche einige Fictionen und „Ideen" in der Welt ausgeübt haben und fortdauernd ausüben werden, die Vergleichung mit dem betrügerischen Bankerotteur sogar zu hart finden.

Richtig bemerkt Kant, jeder Existenzialsatz sei „synthetisch"; in jedem werde mit der Behauptung der Existenz über den Begriff des Subjects hinausgegangen [4]).

[1]) Ganz ausser Acht gelassen haben wir von dem Kantischen Gedankengeflecht erstens die krausen Reflexionen, welche behufs der Objectivität der Beharrlichkeit des eigenen Ich die Beurtheilung des „äusseren Beobachters" nöthig finden; und zweitens die damit verschlungenen Partieen, in denen die schon oben (S. 287, Anm. 5) gerügte Vermischung des individuell tingirten und des von aller Individualität befreiten, reinen, sozusagen objectiven Ich, oder des „Bewusstseins überhaupt" von Neuem zu Tage tritt. Vgl. Kants Analogien, S. 94 ff.; 106 ff.; 115 f.

[2]) Kr. der Kantschen Philosophie, a. a. O. S. 606.

[3]) Kr., a. a. O. S. 461; 469 f.; vgl. auch o. S. 281.

[4]) a. a. O. S. 466; vgl. o. S. 274.

Bei Gegenständen der Sinne geschehe dieses „durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Warnehmungen nach empirischen Gesetzen; durch die Existenz wird der Gegenstand als in dem Context der gesammten Erfahrung enthalten gedacht. Aber für Objecte des reinen Denkens" — die, wie Gott, ausser dem Felde der Einheit der Erfahrung und aller möglichen Warnehmung gedacht werden — „ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen" [1]: (wenn man sich nämlich, schalten wir ein, mit dem Dasein nicht begnügt, das an den Bedürfnissen und Motiven hängt, welche von der Sinnenwelt die Phantasie und den Glauben zu ihm hinüberleiten) [2]. Der Philosoph erbietet sich, ohne sich „sehr streitbar zu dünken, in jedem Versuch dieser Art den Fehlschluss aufzudecken und dadurch seine Anmassung zu vereiteln" [3].

Factisch hat er die drei Hauptbeweisarten, die er vorfand [4], nach ihm „die einzig möglichen" [5], auf diese Weise zu vernichten gesucht. Es ist auch hier nöthig, gewisse, theils scholastische, theils pedantische Zuthaten abzustreifen, um den Kern der Sache zu gewinnen. Der übergreifende Gedanke ist der, dass zwar der ontologische Beweis „aus lauter reinen Vernunftbegriffen" erst eine späte „Neuerung des Schulwitzes" sei [6], dass derselbe aber doch auch sachlich den beiden andern empiristisch beginnenden Beweisarten: dem kosmologischen *e contingentia mundi* und dem physicotheologischen aus der Wohlordnung der Welt, zu Grunde liege, ja die eigentliche „Beweiskraft" derselben enthalte [7]. Wir finden unsererseits, näher erwogen, gleichwohl die Hauptwucht des Gedankens nicht in den ontologischen, sondern in den kosmologischen Reflexionen (wie sie übrigens nicht bloss hier, sondern auch

[1]) a. a. O. S. 468 f.
[2]) Vgl. Kants Stellung, S. 64 ff.; o. S. 143 f.
[3]) a. a. O. S. 496.
[4]) Vgl. o. S. 188, Anm. 3; 192 ff.; 212 ff.
[5]) a. a. O. S. 459. 490. Vgl. o. S. 278.
[6]) a. a. O. S. 470.
[7]) a. a. O. S. 473. 489 f.

in der 4. Antinomie abgesponnen werden). Es scheint daher angemessen, mit diesen Gedankenreihen zu beginnen; und zwar wieder, ohne uns durch Kants capriciöse Dispositionen in der Verbindung des sachlich Zusammengehörigen stören zu lassen, gleich sehr bemüht, seine Übereinstimmung mit uns zu benutzen, wie unsern Standpunkt gegen den seinigen, so weit nöthig, abzugrenzen.

Zu Grunde liegt ein Bedürfniss, eine Voraussetzung, eine Forderung der Vernunft [1]), welche Kant selbst mit offenbarer Zuneigung betrachtet: „Wenn Etwas, was es auch sei, existirt, so muss auch, sagt er, eingeräumt werden, dass irgend Etwas nothwendiger Weise existire" [2]. Die „gemeine Erfahrung" ist uns gegeben. Aber „dieser Boden sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut Nothwendigen ruht [3]. Das ganze All müsste im Abgrunde des Nichts versinken, nähme man nicht Etwas an, das ausserhalb dieses unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte" [4]. Als ob — schalten wir ein — „das All" durch unsere Annahmen gesichert werden müsste oder könnte; als ob es nicht selbst so „ursprünglich und unabhängig bestehend" sein könnte, wie wir die von uns hinzugedachte „Ursache seines Ursprungs" nur immer annehmen! Doch lassen wir dergleichen!

Wie verhält sich Kant selbst zu diesem mit beifälligem Ton eingeführten Trieb nach dem Unbedingten? Zunächst muss hervorgehoben werden, dass er sich — hierin der positivistischen Antithesis der bezüglichen Antinomie nachgebend [5], — dagegen verwahrt, dass die Idee des Unbedingten sich in die empirische Causalerklärung einmische und dem Fortgang der Forschung von Bedingung zu Be-

[1]) Vgl. o. S. 279 Anm. 4.
[2]) Wir fragen nebenein: analytischer oder synthetischer Satz?
[3]) a. a. O. S. 456.
[4]) a. a. O. S. 484.
[5]) Vgl. o. S. 279, Anm. 3.

dingung am Faden der Zeit irgendwo Einhalt thue [1]). Aber er weiss auch sogleich ein Expediens, das zwischen jenem idealischen [2]) Triebe und dieser (positivistischen) Nothwendigkeit glatt hindurch geleiten kann. Man solle und müsse nur das unbedingt nothwendige Dasein nicht in der Sinnenwelt suchen, sondern als den intelligiblen Grund der Erscheinungen aussetzen [3]): „die vierte Antinomie drängt uns diesen Schritt zu wagen“ [4]).

Aber nicht, um das nothwendige Dasein eines intelligiblen Urwesens zu beweisen oder auch nur die Möglichkeit eines solchen assertorisch zu behaupten [5]); es ist nur eine Idee, ein blosses Gedankending [6]). Die Vernunft kann keine „Brücke schlagen, um zu demselben zu gelangen“ [7]). (Vernunft ist nun nämlich kein Trieb mehr, sondern die bloss logische Vernunft: und die ist allerdings unfähig, wie wir mehrfach sahen, jemals über die in den Prämissen gegebenen Momente hinaus zu schliessen oder „Schritte zu wagen“) [8]),

Der kosmologische Dogmatiker aber, bemerkt Kant tadelnd, springt verwegen über diese nothwendigen Schranken kritischer Vorsicht und Zurückhaltung hinfort. Er ist auf Grund der Unzulänglichkeit des „Zufälligen“ — und die ganze Welt ist ihm etwas „Zufälliges“ — vom Dasein eines nothwendigen Urwesens ausser der Welt völlig überzeugt. Und wenn ihm auch dieser Gedanke vorläufig leer und unbestimmt bleiben muss: vermittelst ontologischer und physicotheologischer Argumente gibt er ihm nachträglich doch auch eine concrete Gestalt.

Kant findet seinerseits in diesem Verfahren „ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen“; und hier ist es wieder, wo wir ihn gern, wo wir ihn zum Theil mit Vergnügen lesen. Erstens: der Schluss vom Zufälligen auf eine Ursache

[1]) a. a. O. S. 372 f. 441. 521.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 456.
[3]) a. a. O. S. 441.
[4]) a. a. O. S. 443.
[5]) a. a. O. S. 440.
[6]) a. a. O. S. 443.
[7]) a. a. O. S. 484.
[8]) Vgl. o. S. 243 ff.

ist nur in der Sinnenwelt von Bedeutung. Zweitens: Zu dem Schluss auf eine erste Ursache berechtigen uns die Principien des Vernunftsgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht: viel weniger können wir diesen Grundsatz über dieselbe ausdehnen [1]). Drittens: Es ist eine falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, alle Bedingung wegzuschaffen, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit stattfinden kann [2]). Unter No. 4 lässt er dann den ontologischen Paralogismus einmünden [3]): Und danach noch ein U. s. w. Später wird noch folgende, also fünfte, Bemerkung nachgebracht: Die zu dem Bedingten und Zufälligen, was in der Erfahrung gegeben wird, gehörige Bedingung „kann nicht als schlechthin nothwendig“ bezeichnet werden, „sondern dient nur als eine respectiv nothwendige . . . an sich selbst aber und a priori willkürliche Voraussetzung zum Vernunfterkenntniss des Bedingten“ [4]): was in unsere Anschauungs- und Ausdrucksweise übersetzt, lauten würde: dass es zwar Motive gibt, und, sagen wir, nicht willkürliche, sondern auch in den Bedürfnissen und der Entwickelungsgeschichte der Menschen

[1]) Vgl. o. S. 194 f.; 240 f.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 463: „Alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzusehen, vermittelst des Wortes unbedingt wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann . . . noch etwas oder vielleicht gar nichts denke“. Ich finde gegen diese Bemerkung erinnert (Natorp, Descartes' Erkenntnissth. S. 65): nicht alle Bedingungen, sondern nur die einschränkenden werfe der Begriff fort: „die positiven hingegen sind gerade als in ihrer Totalität gegeben angenommen“; nämlich, versteht sich, im ens realissimum des ontologischen Beweises, das — um mit Kant zu reden (a. a O. S. 457 ff.) — „im Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, selbst die zureichende Bedingung zu allem Andern“ ist, „die in aller Absicht vollständige Bedingung in sich enthält“ u. s. w. Indessen ist es nicht besser, wie bisher, alle Bedingungen ausserhalb zu finden, und wenn Etwas keine solchen Bedingungen hat und keiner bedarf, lieber doch zu sagen, es werfe alle Bedingungen fort, als durch so elastische und wenn nicht Verwirrung voraussetzende, so jedenfalls erzeugende Ausdrücke: wie Inbegriff aller positiven Bedingungen eine Art von Bedingung durch sich selbst heraufzuführen: „eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe“ (a. a. O. S. 464).
[3]) a. a. O. S. 474 f. 494.
[4]) S. 493.

tief begründete Motive, die zu dem Gedanken von einem Unbedingten führen; dass dasselbe aber nur „respective“ zu diesen Motiven Nothwendigkeit besitzt; und zweitens, dass das „Zufällige“ immer den letzten Beziehungspunkt bildet.

Die Hauptmomente des physicotheologischen Beweises sind nach Kant [1]) folgende: „Erstens: In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht mit grosser Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl als auch unbegrenzter Grösse des Umfanges [2]). Zweitens: Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd . . . zufällig . . .; d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst . . . zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip nach zum Grunde liegenden Ideen dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. Drittens: Es existirt also eine erhabene und weise Ursache . . . ., die nicht bloss als blindwirkende allvermögende Natur . . ., sondern als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt sein muss. Viertens: Die Einheit derselben lässt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt als Glieder von einem künstlichen Bauwerk . . . . schliessen“.

Erst dieser Beweis, bemerkt Kant, führe von dem deistischen Begriff einer Weltursache zu dem theistischen Begriff eines Welturhebers hinüber, der die Naturproducte nach Analogie menschlicher Kunst, wenn auch mit übermenschlicher hervorbringt. Dieser Beweis ist zugleich „der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene“ [3]).

Aber unstichhaltig ist auch er: Wir können die gesammte Natur nie als System befassen; und neben dem Zweck-

---

[1]) a. a. O. S. 486 f. Vgl. Kr. d. Ukr. § 80 ff.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 484: „. . . so dass sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muss“.

[3]) Vgl. Kr. S. 485. 491 f.

mässigen liegt überall das Zweckwidrige [1]). Und selbst wenn wir „vermögend wären, das ganze System“ der Natur „empirisch zu überschauen“ [2]) und nirgends uns dysteleologische Thatsachen den Text verwirrten: so würden doch die Data nicht zulangen, um auf denjenigen transcendenten Gegenstand zu kommen, den wir „Gott“ nennen. „Der Beweis könnte höchstens einen Weltbaumeister, aber nicht einen Weltschöpfer darthun: zu dem letzteren würde noch erfordert werden, dass bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung untauglich“. Ferner: Da der Schluss von der beobachtbaren Ordnung und Zweckmässigkeit als einer zufälligen Einrichtung auf das Dasein einer ihr proportionirten Ursache geht, so genügt dafür auch ein von der blossen Nothwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmter Verstand, nach der Analogie mit dem, was wir bei den Thieren den Kunstinstinct nennen: ein Gebilde, das völlig unzureichend ist, zu einem Princip der Theologie und zur Grundlage der Religion zu dienen [3]).

Hierher passt auch die Bemerkung, die beim kosmologischen Argument gemacht ward, dass der Schluss nur eine „respective“, keine absolute Nothwendigkeit erbringe [4]).

Es ist Kants Meinung, dass sowohl der kosmologische wie der physicotheologische Beweis der Hilfe des ontologischen bedürfe, um die Weltursache oder den Welturheber als absolut nothwendiges, höchstes Wesen von allbefassender, allgenugsamer Realität zu erweisen [5]). Es genügt hier, diese Ansicht für den kosmologischen Beweis zu entwickeln.

Nachdem derselbe den Schritt zum Dasein eines nothwendigen Wesens überhaupt gemacht habe, fehle es ihm, meint Kant, als einem empirisch angesponnenen Gedanken

---

[1]) Kr. S. 487; Kr. d. Ukr. § 84 (IV, 337 f.; 340).

[2]) Kr. d. Ukr., a. a. O. S. 337.

[3]) Kr. d. r. V. S. 488 f.; Kr. d. Ukr. S. 341.

[4]) o. S. 299.

[5]) Kr. d. r. V., S. 472 f. 488 f.

an allen weiteren Mitteln, zu bestimmen, „welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte“[1]). Selbst wenn man zugebe, dass das ens realissimum, die omnitudo aller Realität den höchsten Anspruch darauf habe, anders ausgedrückt: „dass ich ein Wesen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als schlechthin unbedingt ansehen müsse“, so kann doch daraus nicht geschlossen werden, „dass der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Nothwendigkeit widerspreche“; wie auch aus einem hypothetischen Urtheil nicht folgt, dass die Aufhebung der Bedingung die Aufhebung der Folge nach sich ziehe[2]).

Und woher weiss ich, dass aus dem Begriff des allerrealsten Wesens die absolute Nothwendigkeit seiner Existenz folgt? „Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält“[3]).

So wendet sich denn das ganze schwere Geschütz des Kritikers gegen diesen ontologischen Beweis, der aus dem Begriff des allerrealsten Wesens die absolute Nothwendigkeit seines Daseins zu schliessen sich vermisst.

Kritik des ontologischen Beweises: Zunächst wird der Begriff der unbedingten Nothwendigkeit selbst bemängelt. Eine Namenerklärung davon sei zwar ganz leicht: es ist so etwas, dessen Nichtsein unmöglich ist[4]). „Aber man

[1]) a. a. O. S. 457. 473.

[2]) a. a. O. S. 457 ff.

[3]) a. a. O. S. 473. Man darf vielleicht hinzufügen, dass aus dem Begriff eines unbedingt in sich selbst gegründeten Wesens doch auch wieder nicht folgt, dass dasselbe den Grund der Existenz noch für andere Dinge in sich enthalte.

[4]) Gegen welche — aristotelisirende — Erklärung Kants wir die Bemerkung zu richten haben, dass wir nicht die Nothwendigkeit auf die Unmöglichkeit, sondern umgekehrt die Unmöglichkeit auf die Nothwendigkeit gründen müssen. Wir können nicht sagen, was unmöglich sei, wenn wir nicht vorher einen unverrückbaren Bestand des Nothwendigen aufgerichtet haben. Wir

wird hierdurch um nichts klüger in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtsein eines Dinges als schlechthin undenklich anzusehen[1])... Alle vorgegebenen Beispiele, wie wenn man von der Nothwendigkeit spricht, „dass ein Triangel drei Winkel habe, sind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Dasein hergenommen“. Aber „die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit[2]) der Sache“, die als reale Bedingung vorausgesetzt wird. „Gleichwohl hat diese logische Nothwendigkeit eine so grosse Macht ihrer Illusion bewiesen“, dass man glaubte, aus dem beliebig „angenommenen Begriffe“ eines Objects, dem „das Dasein nothwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, dass ich dieses Ding als gegeben (existirend) setze, auch sein Dasein nothwendig (nach der Regel der Identität)“ folgern zu können[3]). Aber „wenn ich das Prädicat eines Urtheils zusammt dem Subjecte aufhebe, so kann niemals ein innerer Widerspruch entspringen, das Prädicat mag sein welches es wolle“. So ist es auch „mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. . . . Äusserlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äusserlich nothwendig sein; innerlich auch nichts, denn Ihr habt durch Aufhebung des Dinges selbst alles Innere zugleich aufgehoben“. Bleibt nur Eine Ausflucht, nämlich zu sagen: „Es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können . . . . schlechterdings nothwendige Subjecte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe . . . .“[4]).

Ich halte einen Augenblick inne. Es ist schwerlich ein Punkt, wo die Vertreter des ontologischen Beweises mehr

finden es unsererseits zum Theil in den Thatsachen selbst. Dass dies der richtige Zusammenhang sei, macht sich übrigens in Kants eigenen weiteren Entwickelungen sofort fühlbar. Er hat seine Emanzipation von den ontologischen Denknothwendigkeiten der Scholastik nicht weit genug entwickelt.

[1]) a. a. O. S. 462.

[2]) Vgl. o. S. 153 f., 299.

[3]) a. a. O. S. 463.

[4]) a. a. O. S. 464. Vgl. ebenda S. 134 f.

glauben werden, missverstanden und vergewaltigt zu sein, als in der Voraussetzung der Willkürlichkeit ihres grundlegenden Begriffs. Schon Mendelssohn remonstrirte dagegen [1]). Und noch erst kürzlich ward es als Gedanke Descartes' [2]), des modernen Autors des kritisirten Beweises, vorgetragen, dass jeder andere klare und deutliche Begriff nur die mögliche, nie die nothwendige Existenz einschliesse; Gott aber auch die letztere. Ein vollkommenster Körper brauche ausserhalb des Verstandes nicht zu existiren; handele es sich hingegen um die Sache, welche alle Vollkommenheit in sich schliesse, so sei in ihrem Begriff aller Grund des möglichen Daseins und folglich ihr wirkliches Dasein gesetzt. Es stehe mir allerdings frei, Gott überhaupt nicht zu denken; denke ich ihn aber, so müsste ich ihn nothwendig als existirend denken.

Da der nachdenkliche Verfasser dieses Berichts es unzweifelhaft findet, dass hiermit Kants Haupteinwand „richtig begegnet ist", darf wohl noch auf seiner weiteren Ausführung verweilt werden. Er sagt: „Wäre der Begriff willkürlich erdacht, so möchten wir in ihn hineinlegen und aus ihm ableiten, was wir wollten, unser Schluss würde immer daran scheitern, dass unser blosses Denken den Dingen keine Nothwendigkeit auflegt; allein wenn es die Nothwendigkeit der Sache selbst ist, die mein Denken bestimmt, so ist das Urtheil, das ich auf Grund meines klaren und deutlichen Denkens ausspreche, allerdings von der Sache selbst giltig. Ist es nothwendig, dass es einen einheitlichen Grund der Wahrheit und Realität unserer Vorstellungen gibt, wie Kant nicht leugnen kann, so ist es auch nothwendig, diesen als selbst wahr und real anzunehmen; und es gilt hier keine Berufung mehr darauf, dass die Nothwendigkeit unseres Denkens nichts für die Dinge beweise" [3]).

Was soll man dazu sagen? Zunächst wohl, was Kant bemerkt: er würde hoffen, „diese grüblerische Argutation"

[1]) Vgl. o. S. 215 f.
[2]) Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie S. 65 ff.
[3]) a. a. O.

bloss „durch eine genaue Bestimmung des Begriffs Existenz zu nichte zu machen", wenn er nicht gefunden hätte, „dass die Illusion in Verwechselung eines logischen Prädicats mit einem realen beinahe alle Belehrung ausschlage" [1]). Die Nothwendigkeit der Sache selbst soll dem Gegenstande, welcher alle Vollkommenheit und allen Grund des möglichen Daseins in sich schliesst, das wirkliche und nothwendige Dasein garantiren. Welcher Sache Nothwendigkeit? Die einzige „Sache", auf die gefusst werden kann, ist die Welt. Ganz abgesehen davon, dass sie die Relation zum „Bewusstsein überhaupt" in sich schliesst, so führt doch selbst die Nothwendigkeit, für sie den bedingenden Grund zu suchen, — wie gleichfalls schon Kant erinnert hat — nur zu einer respectiven Nothwendigkeit [2]). Unser Cartesianer sagt, dass die Nothwendigkeit eines einheitlichen Grundes der Wahrheit und Realität unserer Vorstellungen diesem Grunde selbst „Wahrheit und Realität" sichere. Es ist interessant, wie er zur Erhärtung dieser an sich etwas dunkeln These einige Bemerkungen Kants selbst (in dem Abschnitt: „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft") benutzt. Wir müssen nach Kant [3]) „Alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob .... der Inbegriff aller Erscheinungen .... einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund ausser ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche, schöpferische Vernunft". Zwar sei, bemerkt er selbst, solche Vernunft für Kant nur ein regulatives Princip, eine „Idee". Aber da diese Idee doch „relativ auf die Sinnenwelt unumgänglich nothwendig ist, so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genöthigt sein, sie zu realisiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen" [4]). Da nun, nach Kant selbst [5]), derjenige „der allgemeine und wahre Horizont" sei, der „aus dem Stand-

[1]) Kr. S. 466.
[2]) o. S. 299.
[3]) a. a. O. S. 521 f.
[4]) a. a. O. S. 525.
[5]) S. 511.

punkt des höchsten Begriffs bestimmt" werde, so sei jene Idee, in der die letzte Einheit alles Realen gedacht werde, in der That, wie Descartes sage, „der an sich wahrste und realste aller Begriffe", wenn er auch, nach Kants richtiger Bestimmung [1]), bloss als „Gesichtspunkt" unsers Denkens vorausgesetzt werde.

Wir leugnen unsererseits erstens das Kantische Müssen und seine unumgängliche Nothwendigkeit; und wir finden uns zweitens nicht veranlasst, gesetzt selbst wir liessen uns wie Kant regulativ bestimmen, diesen Grund in dem Sinne zu „realisiren", wie es der Cartesianer gern aus Kant herauslesen möchte. „Gesichtspunkt" bleibt Gesichtspunkt und wird nimmer ein reales göttliches Wesen.

Wir kehren nach dieser Digression zu dem verlassenen Tenor der Kantischen Gedanken zurück und stossen dort auf ähnliche Erwägungen.

Er lässt [2]) in Anknüpfung an das Obige die Gegner wider seine allgemeinen Schlüsse „einen Beweis durch die That" aufstellen: In dem Begriff des allerrealsten Wesens glauben sie den Gegenstand zu haben, dessen Aufhebung „in sich selbst widersprechend sei"; ein solches Wesen sei „möglich": unter aller Realität sei auch das Dasein mit begriffen: also liege das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. „Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist".

Kant entgegnet: Der sich nicht widersprechende Begriff beweist noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes. Ein sich nicht widersprechender, und insofern „möglicher" (vom nihil negativum unterschiedener) Begriff kann ein „leerer" sein; und ist es, „wenn die objective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird" [3]): oder wie wir — weniger transcendentalphilosophisch [4]) — sagen würden, wenn nicht der gesetzmässige Zusammenhang mit einer Warnehmung oder das Motiv ange-

[1]) a. a. O. S. 528.
[2]) a. a. O. S. 465.
[3]) a. a. O. Anm.
[4]) Vgl. u. § 14 ff.

geben wird, das über mögliche Warnehmungen fort zu ihm geführt hat. Ähnlich Kant selbst bald darauf: „Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede", so müsste zu dem Begriff, der nur „mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntniss einstimmig" zu sein braucht, um möglich zu sein, noch die Einordnung in den „Context der gesammten Erfahrung" als „mögliche Warnehmung" hinzukommen, um ihm „Existenz" zu verleihen. „Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, dass wir kein Merkmal angeben können, sie von der blossen Möglichkeit zu unterscheiden. Eine Existenz ausser der Einheit der Erfahrung „kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden; sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können" [1]). Wir können, sagen wir, für solche „Voraussetzung" nichts weiter als unsere speculativen oder praktischen Bedürfnisse anführen und kommen damit immer nur auf Analoga und Schattenbilder der empirischen Existenz hinaus. Auch Kant lehrt: „Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Causalität, selbst der Nothwendigkeit im Dasein haben ausser dem Gebrauche, da sie die empirische Erkenntniss eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Object bestimmte" [2]): was wir um so rückhaltsloser unterschreiben würden, wenn nicht diese Begriffe, als vorgebliche Kategorien, von gewissen andern, ebenso zur Ausgestaltung des Übersinnlichen benutzten Begriffen (wie z. B. Intelligenz), als blossen Anthropomorphismen, von Kant principiell getrennt würden. Für uns sind auch die Kategorien Extracte aus der Erfahrung [3]).

Übrigens bemerkt er noch folgendes Treffende gegen die Ontologisten: „Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn Ihr in den Begriff eines Dinges, welches Ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Exi-

[1]) a. a. O. S. 468 f.
[2]) a. a. O. S. 524 f.; vgl. 526.
[3]) Zu Realität vgl o. S. 142 ff.; zu Substanz o. S. 110 f.; 268.

stenz hineinbrachtet . . . Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus . . . Gesteht Ihr, wie es billigermassen jeder Vernünftige gestehen muss, dass ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wollt Ihr denn behaupten, dass das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charaker eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt" [1])?

Nach alle diesem müssen wir ihm im Grunde völlig Recht geben, wenn er seine Widerlegung mit dem Facit schliesst: „Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren" [2]). Das Dasein Gottes lässt sich weder beweisen noch eigentlich vorstellen. Anstatt objectiver Beweise und Argumente haben wir nur unsere subjectiven Bedürfnisse und Motive. Und die Meisten haben diese nicht einmal, sondern nur Auctoritäten und Traditionen. Und anstatt einer adaequaten Vorstellung, die unmöglich ist, haben wir nur Bilder, Gleichnisse, Analogien und Anthropomorphismen.

Man ist mit der positivistischen Verwerthung der Kantschen Kritik des dogmatischen Spiritualismus insofern übel daran, als immer bald ein Punkt kommt, wo seine eigenen rationalistischen Denkgewohnheiten, unterstützt von mancherlei persönlichen Liebhabereien und Tendenzen, den natürlichen Sachverhalt zu verfärben beginnen. Wir haben in diesem Paragraphen mehrere solcher Punkte schon berühren müssen. Zum Abschluss wollen wir auf den Grundgedanken des auch schon gestreiften Abschnitts, welcher den Titel führt: „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft" [3]), noch ein wenig näher eintreten. Kaum irgendwo findet der Positivismus stärkeren Grund,

[1]) a. a. O. S. 465 f.
[2]) a. a. O. S. 469.
[3]) a. a. O. S. 519 ff.

sich von den scheinbaren Verwandtschaften des Kriticismus loszumachen. Die hierüber nöthigen Bemerkungen stehen übrigens passend als Überleitung zu denjenigen Paragraphen, welche anstatt der Verwandtschaft geflissentlich den Gegensatz beider Richtungen zu behandeln haben.

Die ihrer anmasslichen Illusionen entkleideten metaphysischen Ideen sind dem Kritiker doch immerhin Ausgeburten der sogenannten „reinen Vernunft": sie müssen „im Mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte objective Gültigkeit haben: es muss durchaus eine Deduction derselben möglich sein" [1]).

Seine „Deduction" läuft darauf hinaus, dass diese Ideen „das Schema des regulativen Princips der systematischen Einheit aller Naturerkenntniss" [2]) enthalten sollen.

Die dritte kosmologische Antinomie soll uns zur Regel dienen, in der Erklärung gegebener Erscheinungen, so zu verfahren, „als ob die Reihe an sich unendlich wäre, aber bei praktischen Principien, als ob die Reihe der Zustände schlechthin (durch eine intelligible Ursache) angefangen würde" [3]). Die Idee der Seele „hat nichts anderes vor Augen", als alle psychischen „Bestimmungen als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden darzustellen" [4]). „Der Vernunftbegriff von Gott" endlich „gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesammt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären" [5]); und mit Rücksicht auf die Zweckmässigkeit, „die vornehmste"

[1]) S. 519.
[2]) a. a. O. S. 522. 526. 530 u. ö.
[3]) a. a. O. S. 531 f.
[4]) a. a. O. S. 529.
[5]) S. 531.

aller Einheiten, „als ob alle Anordnung in der Welt aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre“ [1]).

Aber erstens: weshalb sollten wir dergleichen regulative Principien wohl der Vernunft, und nicht den Anregungen der Erfahrung und unsern Ordnungsbedürfnissen verdanken? Zweitens wozu sollen wir, anstatt möglichste Einheit und Systematik in unsern Naturerkenntnissen herzustellen, und anstatt vorauszusetzen, dass wir sie immer noch vollkommener ausgestalten werden, dieselbe mit jenen „relativen Suppositionen“ von „Wesen“ in Verbindung bringen, die wir nicht verbürgen können, und die ihrerseits auch nicht mehr „systematische Einheit“ sicher stellen können, als — wie Kant selbst bemerkt [2]) — „sich davon auf dem empirischen Wege antreffen lässt“.

Zumal diese Fiction schon beträchtlichen Schaden gestiftet hat und (auch unter den Kantschen Restrictionen) noch weiter anzurichten droht.

„So erklärt der dogmatische Spiritualist, sagt Kant, die durch allen Wechsel der Zustände unverändert bestehende Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz, die er in dem Ich unmittelbar warzunehmen glaubt; das Interesse, was wir an Dingen nehmen, die sich allererst nach unserm Tode zutragen sollen, aus dem Bewusstsein der immateriellen Natur unseres denkenden Subjects u. s. w., und überhebt sich aller Naturuntersuchung der Ursache dieser unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen, indem er gleichsam durch den Machtspruch einer transcendenten Vernunft die immanenten Erkenntnissquellen der Erfahrung zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbusse aller Einsicht vorbeigeht“ [3]).

Aber auch die Kantsche Theorie, welche nur „relative Suppositionen“ mit dem vollen Bewusstsein der Unzulänglichkeit der zur Ausgestaltung derselben verwertheten Kategorien und Anthropomorphismen zulässt [4]), ist nicht ohne Gefahren. Die Freiheitsidee z. B. gibt keinen ausdenkbaren [1]) oder empirisch verwerthbaren Begriff [2]) und hemmt die Untersuchung, wie viel Mechanismus in jedem Falle und wie viel Freiheit [3]); die Zweckidee, auf die Unmöglichkeit trotzend, „zu beweisen, dass eine Natureinrichtung, es mag sein, welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe“ [4]), und insonderheit „ganz dreist“ voraussetzend, „es habe Alles an dem Thiere seinen Nutzen und gute Absicht“ muss zu sehr müssigen, phantastischen und irreleitenden Unternehmungen führen [5]).

Wir bleiben dabei stehen, auch regulative Maximen (wie Kategorien) aus der Erfahrung hervortreten zu lassen; und wir beschränken sie auf den Bereich des Warnehm- und Erlebbaren, ohne sie mit metaphysischen Fictionen in Zusammenhang zu bringen; welche, wenn auch noch so verclausulirt, in dem Überschritt, den sie denn doch enthalten, nur ablenkend, wenn nicht gar hindernd wirken müssen.

[1]) S. 532. 543.

[2]) S. 535.

[3]) S. 534. Vgl. Proll. S. 99. 127. 135.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 524 ff.; o. S. 308.

[1]) Vgl. die gewundenen, mysteriösen und schillernden Erörterungen II, 418 ff., VIII, 80 f.; 235 ff.

[2]) Vgl. Kants Stellung, S. 25 f. 59. Herbart W. W. I, 59. Schopenhauer II, 598. F. A. Lange, Gesch. des Mat. II, 60. Kant selbst II, 432 Anm.: „Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden“.

[3]) Unter dem Gesichtspunkt des empirischen Beobachters erscheint vielmehr bei Kant Alles als Mechanismus; und in praktischer Absicht wieder wird die Vernunft als immer gegenwärtig, immer sich selbst einerlei und allen sinnlichen Anreizen und selbst der Macht der vita ante acta absolut überlegen vorausgesetzt (W. W. II, 435). Vgl. 2. Bd. S. 168 f.

[4]) a. a. O. S. 533.

[5]) Vgl. Schopenhauer, W. W. II, 609.

Zweites Capitel.

Auseinandersetzung mit der Erkenntnisstheorie Kants und seiner Schule.

14. Erstens: Allgemeine Einleitung und transcendentale Aesthetik.

Derselbe Kant, welcher in der Kritik der reinen Vernunft (1781) die landläufigen Beweise für das Dasein Gottes so rettungslos zerpflückte, hatte 18 Jahre früher selbst einen — er sagte: den „einzig möglichen" — Beweisgrund für dieses Dasein zum Vortrag gebracht, der also anhebt: „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise" . . . .[1]).

Es ist nicht anzunehmen, dass ein Mann, der in seinem 40. Jahre noch auf solche Scholastik gerieth, der allen Ernstes den — tautologischen — Gedanken, dass, wenn man von Möglichkeit solle sprechen können, etwas da sein müsse, woran das Unmögliche zerschelle, dem imposanten Unternehmen eines Gottesbeweises zu Grunde legte, dass ein Mann dieser Art durch Naturanlage und Bildungsgang zu unbefangener Kritik und Selbstbesinnung gut vorbereitet gewesen sei. Nimmt man die früher mitgetheilten Pröbchen seiner rationalistischen Denkart hinzu[2]), so ist von vornherein nicht allzu viel Hoffnung, ihn zur genügsamen Anerkennung spröder Thatsächlichkeiten sich entwickeln zu sehen[1]).

[1]) W. W. I, 185 f Vgl. o. S. 193, 306 ff.
[2]) Vgl. o. S. 270 f.

Wie die Wolfianer[2]), war er vielmehr immer darauf aus, die „Möglichkeit" des Gegebenen zu verstehen und zu beweisen. 1763 suchte er z. B. „den obersten Grund zu finden, daraus sich die Möglichkeit des Raumes verstehen lässt"[3]). Und noch 1787 wird ihm „einen Gegenstand zu erkennen" überhaupt „erfordert, dass ich seine Möglichkeit beweisen könne"[4]).

Selbst auf der Höhe seiner Abneigung gegen den Schuldogmatismus, als er sich zu jener übermüthigen Vergleichung seiner metaphysicirenden Zeitgenossen mit den spiritistischen Swedenborgianern gereizt fand, die der Rationalisten Befremden, ja Unwillen erregte[5]), war er sehr weit davon entfernt, sich empiristischen (oder positivistischen) Anschauungsweisen zu überlassen. Er spottete vielmehr gleichzeitig über gewisse „Naturlehrer neuerer Zeiten", die vorgäben, man müsse die Erkenntniss *a posteriori* anfangen: sie „glauben den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen, indem sie sich grausamer Erfahrungskenntnisse versichern" . . . . Ihm schien dies Verfahren „nicht philosophisch genug. Denn man ist auf diese Art bald auf einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen gerade so viel Ehre macht, als einem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzusprechen"[6]).

Aber aus welchem unerschöpflichen Fonds gedachte denn Kant auf alle Warums Zahlung zu leisten?

Vom Empirismus schwebte ihm immer eine Gestalt vor, wie er sie sich aus Hume und gewissen (zum Theil wenig korrekten) Erinnerungen an Locke und Epicur zurecht gemacht hatte. Er fühlte sich von ihr ebenso erschreckt

[1]) Vgl Lange, Gesch. des Materialismus ² I, 125 Anm. 24.
[2]) Vgl. Wolff Log., Disc. prael. § 29 f.: Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. O. S. 159 f.
[3]) W. W. I, 116.
[4]) W. W. II, 676 Anm.
[5]) a. a. O. XI, 6 ff.; o. S. 275 f.
[6]) a. a. O. VII, 86 f.; vgl. ebenda S. 78. 104.

und abgestossen, wie Platon einst von seinem (grossentheils auch selbstgeschaffenen) Protagorasbilde[1]).

Das immer wiederkehrende Verdammungsurtheil, das er gegen ihn vorbringt, ist, dass er zur Skepsis führe[2]).

In diesem Ausdruck stecken ihm zwei Bedeutungen: nur die Eine hat uns hier zu beschäftigen. Er hat erstens Beziehung auf das, was Kant die Fundamente der Moral und Religion nennt; der Empirismus schien sie ihm zu untergraben; er suchte sie dem Glauben zu retten; wir sehen davon hier ab[3]). Zweitens meinte er aber auch, das, was er unter Wissen und Erkennen verstand, sei gefährdet. Nur diese Seite der vorgeblichen Skepsis interessirt uns hier.

Was verstand Kant unter Wissenschaft und Erkenntniss? „Eigentliche Wissenschaft, sagt er, kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist; Erkenntniss, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen. Dasjenige Ganze der Erkenntniss, was systematisch ist, kann schon darum Wissenschaft heissen; und wenn die Verknüpfung der Erkenntniss in diesem System ein Zusammenhang von Gründen und Folgen ist, sogar rationale Wissenschaft". Sind freilich „diese Gründe oder Principien, wie z. B. bei der Chemie, doch zuletzt bloss empirisch, und die Gesetze, aus denen die gegebenen Facta durch die Vernunft erklärt werden, bloss Erfahrungsgesetze, so führen sie kein Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit bei sich; und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft. Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Wissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zu Grunde liegen, *a priori* erkannt werden[4]). Nun heisst Etwas a priori

---

[1]) Vgl. Kr. d. r. V., a. a. O. S. 370 ff. (S. 374: „Das ist der Gegensatz des Epikureisms gegen den Platonism"), S. 657 ff; Fortschritte, W. W. I, 507 ff.; Kants Stellung, S. 7 ff.; Vaihinger, Commentar, S. 340 ff.

[2]) Vgl. Fortschritte, a. a. O. S. 492 ff.; Vaihinger S. 30 ff.

[3]) Vgl. Kants Stellung, S. 8. 11. 62 ff.

[4]) Vgl. Proll., W. W. III, 155, wo bemerkt wird, dass „Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen als ihren Kriterien" beruhe; und dass derjenige keine solche Kriterien habe haben könne, welcher den Erscheinungen „nichts a priori zum Grunde gelegt" habe.

erkennen, es aus seiner blossen Möglichkeit erkennen"[1]).

Wir sind begierig, wie es ihm gelingen konnte, jene „eigentliche Wissenschaft in strengem Sinne" zu begründen, welche die verächtlichen „blossen Erfahrungsgesetze" durch völlig reine, erfahrungsfreie Principien a priori zu ersetzen vermag.

Alles Denken und Erkennen geht in Urtheilen. Kant machte[2]) die „in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrliche, classische Eintheilung", die wir schon vielfach benutzen mussten, in analytische und synthetische Urtheile. Soll es Wissenschaft im angegebenen „strengen Sinne" geben, so muss sie über synthetische Urtheile a priori verfügen können, so müssen solche „möglich" sein. Analytische Urtheile, die „im Prädicate nichts sagen, als das, was im Begriffe des Subjects schon gedacht war, sind freilich nicht bloss, da sie „gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs beruhen", leicht als möglich zu begreifen, sondern auch „ihrer Natur nach a priori" gewiss[3]). Aber durch sie gewinnen wir keinen Erkenntnisszuwuchs. „Der Begriff, den ich schon habe", wird nur „auseinandergesetzt und verständlich gemacht"[4]). Was synthetische Sätze a posteriori betrifft, so bedarf ihre Möglichkeit, da sie „aus der Erfahrung geschöpft werden, auch keiner besonderen Erklärung"[5]). Sie erweitern unsere Erkenntniss; aber sie enthalten keine „wahre Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit, dergleichen die bloss empirische Er-

---

[1]) Metaph. Anfangsgr. der Naturw. (1786), W. W. V, 306—309. Entsprechend den im Text geäusserten Grundsätzen deducirte der Philosoph in dieser Schrift die „ursprüngliche Elasticität" (!) und die Schwere als „a priori einzusehende allgemeine Charaktere der Materie: denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst". (a. a. O. S. 372).

[2]) Vgl. Proll. a. a. O. S. 21; Kr., a. a. O. S. 21 ff.

[3]) Proll. §§ 2 und 5, a. a. O. S. 17. 28.

[4]) Kr. d. r. V., a. a. O. S. 22.

[5]) Proll. § 5, S. 28.

kenntniss nicht liefern kann [1]). Es bleiben also“ für höchsten oder eigentlichen wissenschaftlichen Gebrauch [2]) „nur synthetische Sätze a priori übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muss“ [3]).

In dem „gesucht oder untersucht“ liegt offenbar eine vorsichtige Abscheidung vorweggenommener Gewissheit über ihr Dasein. Aber allerdings: nur, wenn solche Urtheile aufgezeigt und ihre „Möglichkeit“ deducirt werden konnte, war die gefüchtete „Skepsis“ zu überwinden. Kant hoffte natürlich, dass es gelingen werde.

Er sah seine Aufgabe in engster Verknüpfung mit der Propaedeutik zur Metaphysik, von der oben die Rede war [4]). Sie trat damit unter den affectvollen Impuls, welchen seine Beziehung zu dieser ihm gab [5]).

Wir finden ihn in Folge dessen mit hartnäckigstem Eifer bemüht, „mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori aufzudecken“ und, wie er, das Problem entfaltend, hinzufügt: „die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen“ sowie „diese ganze Erkenntniss in einem System nach ihren ursprünglichen Quellen, Abtheilungen, Umfang und Grenzen vollständig und zu jedem Gebrauch hinreichend zu bestimmen“ [6]). Er bemerkt mit Genugthuung und im Vollgefühl der übernommenen Verpflichtung, dass dies ein Problem sei, „das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden“ [7]). In systematischer Abgeschlossenheit stellt die Lösung desselben das dar, was er als Transcendentalphilosophie bezeichnet. Dieselbe ist das „System unserer Begriffe a priori von Gegenständen

[1]) Kr., a. a. O. S. 18. 139 f. 697.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 633 f.

[3]) Proll. a. a. O. Vgl. ebenda S. 155 Anm., wo es als des Philosophen Absicht bezeichnet wird, „die Möglichkeit unserer Erkenntniss a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen . . . .“.

[4]) S. 276 ff.; vgl. Kr. 706. 687. 45; Proll. 29. 152.

[5]) Vgl. o. S. 271; Kr. 6 f. u. ö.

[6]) Kr., a. a. O. S. 24 ff.; vgl. 674. 668.

[7]) Proll. S. 155 Anm.

überhaupt“ [1]). Er hoffte, es noch vor Ablauf seines Jahrhunderts so ausgebaut zu sehen, um es „als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl“ der Nachwelt zum Gebrauche niederlegen zu können [2]). Er vindicirt ihm andererseits copernicanische Bedeutung [3]). Factisch ist es auch eine radicale Umgestaltung des bisherigen erkenntnisstheoretischen Rationalismus und zwar auf idealistischer Grundlage [4]).

Aber der Idealismus, den das System in sich schliesst, wird von dem Autor als „transcendentaler“ (später als kritischer oder formaler) dem Idealismus „in recipirter Bedeutung“ — wofür ihm die Eleaten, Platon, Descartes und Berkeley als Autoren vorschweben — gegenübergestellt. Auch er soll etwas absolut Neues sein, was sogar „den gewöhnlichen umstürzt“ [5]).

Wir haben allen Grund, diese Transcendentalphilosophie und den durch sie eingeführten Idealismus genau kennen zu lernen, um ihn demnächst einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen.

Beides ist angesichts der von Kant selbst gefühlten Darstellungsmängel, der vielfältigen Zweideutigkeiten, Dunkelheiten und Widersprüche und der massenhaften Litteratur, die sich über den Gegenstand ergossen hat, nicht besonders leicht: zumal wir auch der relevanteren Modificationen und Fortbildungen gedenken müssen.

Wir glauben, so am besten zum Ziele zu kommen, dass wir Kant durchweg das erste Wort lassen, an den Stellen aber, deren Sinn streitig oder dunkel ist, auch die Interpreten [6]), und an denjenigen, die, angegriffen, eine bemerkens-

[1]) Vgl. Kr. S. 25 ff.

[2]) Kr. 659. 675.

[3]) Vorrede zur 2. Aufl. d. Kr. (II, 670).

[4]) Die Bemerkung (Proll. 154), dass der Idealismus nicht „die Seele“ desselben ausmache, ist irrelevant.

[5]) Vgl. Kr. (1. Aufl.), a. a. O. S. 46, 295 ff., 388 f.; Proll. 45 f., 50 ff., 106 f., 154 ff.; Kr. (2. Aufl.), a. a. O. S. 719, 806, 772 ff., 684 ff. Anm.

[6]) Der vornehmste Interpret ist Kant selbst. Es gilt, auf die instructiven Parallelstellen aufmerksam zu sein. So weit nöthig, müssen in dieser Beziehung auch die bis jetzt (in der Altpreuss. Monatsschrift 1882 ff.) edirten

werthe Vertheidigung erfahren haben, sogleich auch die Apologeten heranziehen, die Fort- und Umbildner aber als vergleichsweise selbständigere Theoretiker besonders behandeln. Auf diese Weise hoffen wir uns nicht bloss mit Kant, sondern mit dem Kantianismus überhaupt — versteht sich, soweit die Erkenntnisstheorie in Betracht kommt, — am gründlichsten und ordentlichsten auseinanderzusetzen.

In jeder Beziehung wird Auswahl und Beschränkung nothwendig sein.

Was zunächst die Erklärer (und Vertheidiger) angeht, so erachten wir es aus Gründen, die zu entwickeln unverhältnissmässige Weitläufigkeiten hervorrufen würde, für angemessen, wenn wir vor allem H. Cohen[1]), A. Stadler[2]), K. Fischer[3]), A. Krause[4]) und H. Vaihinger[5]) berücksichtigen[6]). Gewiss eine unparteiische Zusammenstellung. Wir haben uns dabei bemüht, die zum Theil animosen oder suffisanten persönlichen Angriffe, mit denen einzelne dieser Kantphilologen einander behandeln, mit Gleichmuth anzusehen. Und sollte Einer oder der Andere von ihnen das Gefühl haben, eben-

Abschnitte des senilen Opus posth. „Vom Übergang von der Metaphysik zur Physik“ benutzt werden.

[1]) Kants Theorie der Erfahrung, 1871; die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften 1873; Kants Begründung der Ethik 1877 (1. Theil: die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältniss zur Möglichkeit der Ethik). Das Princip der Infinitesimalmethode, 1883. Vgl. F. A. Lange, Gesch. d. Mat. ² II, 115. 130, Anm. 35. 444, Anm. 43; F. A. Müller, das Axiom der Psychophysik 1882, S. V, 43; A. Auffahrt, die platonische Ideenlehre, 1883 Vorrede.

[2]) Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung, 1874; Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie, 1876; Kants Theorie der Materie, 1883.

[3]) Geschichte der neueren Philosophie III u. IV ² 1869, ³ 1882. Kritik der Kantischen Philosophie, 1883.

[4]) Populäre Darstellung von Immanuel Kants Kr. d. r. V. ² 1882; Die Gesetze des menschlichen Herzens, 1876; Kant und Helmholtz, 1878; Immanuel Kant wider Kuno Fischer, 1884 (besonders interessant durch die Berücksichtigung des vor. S. Anm. 6 erwähnten Op. posth. Kants).

[5]) Commentar zu Kants Kr. d. r. V. I, 1881.

[6]) Betreffs der Citationsweise bemerke ich, dass bei jedem Autor, wo nichts Weiteres bemerkt ist, dessen durch den Druck hervorgehobenes Hauptwerk gemeint ist. Die Kantstellen sind nach der Rosenkranzschen Ausgabe citirt.

sogut, wie die unten (§ 23 ff.) Ausgewählten, es zu verdienen, zu den selbständigeren Kantianern gerechnet zu werden, so gebe ich die Subjectivität meiner Classificirung gern zu. Aber ich war von meiner Aufgabe abhängig. Und meine Anordnung implicirt keine weitere Werthschätzung.

Die Kritik schoben wir im Allgemeinen für besondere Paragraphen auf. Doch hielten wir es für anregend und instructiv, hie und da schon die Darstellung mit kürzeren Bemerkungen kritisch-bedenklicher Art zu begleiten. Wir bitten den Leser, der nicht gestört sein will, sie zu übersehen. Übrigens wird er vielleicht selbst bemerken, dass es auch uns an erster Stelle zunächst auf correktes Verständniss ankam.

Die erste Frage, die nach den vorläufigen Bemerkungen über Kants neuen Idealismus (oder Rationalismus) uns auf Grund unser früheren Erörterungen kommen muss, ist natürlich die: Gibt es denn ganz „reine“ Erkenntnisse, schlechterdings von aller Erfahrung unabhängige Urtheile a priori von synthetischem Charakter?

Nach Kant sind sichere, übrigens unzertrennlich zu einander gehörige Kennzeichen einer Erkenntniss a priori: Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit[1]). Wir fragen also: Gibt es synthetische Urtheile, die diese Kennzeichen des Apriori an sich tragen? gibt es solche von unzweifelhafter Gültigkeit? Und worauf beruht sie?

Kant: „Wir können mit Zuversicht sagen[2]), dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse a priori wirklich und gegeben sind[3]), nämlich reine Mathematik[4]) und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die theils apodiktisch gewiss durch blosse Vernunft, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und

[1]) Kr., S. 697. 633 f. Vgl. aber auch o. S. 314 f. das Citat aus der Met. Anfangsgr. der Naturw.

[2]) So? „können“ wir?

[3]) Wirklich „gegeben“?

[4]) Der synthetische Charakter mathematischer Urtheile ist im Keime schon in der Preisschrift vom Jahre 1763 gedacht (W. W. I, 79). Vgl. o. S. 272 Anm. 5.

dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige wenigstens unbestrittene synthetische Erkenntniss apriori“ [1]). Cohen: „Das Ziel ist: die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori . . . Dieser in der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft gegebene Inhalt, welcher Hume als ein apriorischer Besitz entgegengehalten wird, soll nach seiner Möglichkeit erklärt werden“ [2]).

Beispiele synthetischer Urtheile mathematischen Charakters, in denen „apodiktisch d. i. mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit“ [3]) apriori etwas behauptet wird, sind bei Kant sehr zahlreich. Ich hebe hier Illustrations halber nur folgende heraus: „Der Raum hat nur drei Abmessungen: die gerade Linie ist zwischen zwei Punkten die kürzeste: es ist nur Eine gerade Linie zwischen zwei Punkten möglich: durch zwei gerade Linien lässt sich kein Raum einschliessen: aus drei geraden Linien ist eine Figur möglich“ [4]).

Zur reinen Naturwissenschaft werden an den Stellen, wo Kant auf terminologische Correctheit hält [5]), vor Allem

---

[1]) Proll. § 4, S. 27; § 5, S. 28. 32 f.; Kr. 588. 706 f. 728.

[2]) Th. d. Erf., S. 206; vgl. S. 208; Vaihinger, Comm. S. 388 ff. — Krause, Pop. Darst. S. 23: „Diese Grundsätze liegen uns vor“, d. h wir haben sie nicht anzuzweifeln oder zu prüfen (!); widrigenfalls beurtheilen wir als unbefugte Richter grundlose Behauptungen Anderer durch unsere eigenen, welche eben so grundlos sind“ (wozu die dem Wortlaut nach identische, aber auf ganz etwas Anderes gehende Stelle Kant, Kr. 710 citirt wird). Krause rechnet zu diesen aller Discussion enthobenen Sätzen alle, die in den einzelnen Wissenschaften „a priori angewendet“ werden, „ohne bewiesen zu sein“ (S. 22), so dass die Kantsche Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auch die Gestalt annehmen könne: Wie sind diese einzelnen Wissenschaften selbst möglich? oder: Wie ist reine Mathematik, reine Naturwissenschaft, reine Jurisprudenz, reine Theologie, reine Metaphysik, reine Aesthetik u. s. w. möglich? Vgl. auch I. Kant wider K. Fischer, S. 127.

[3]) Kr. S. 713; vgl. zu dem „Bewusstsein der Nothwendigkeit“ Kr. 17: „. . . Charakter der innern Nothwendigkeit . . . für sich selbst klar und gewiss“; 699: „. . . Nothwendigkeit, womit sich dieser Begriff (von „Substanz“ ist die Rede) Euch aufdrängt“. S. 139 f.

[4]) a. a. O., ferner S. 53. 143. 703 vgl. o. S. 174 f. 256.

[5]) Über die auf den Gegenstand von dem Philosophen selbst gewälzte Verwirrung vgl. Vaihinger a a. O. S. 304 ff.; über eine ähnliche, die Mathe-

zwei Sätze gerechnet: nämlich 1) dass die Substanz bleibt und beharrt, 2) dass Alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei [1]).

„Ja in dem letzteren enthält selbst der Begriff einer Ursache [2]) so offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit (der Verknüpfung mit einer Wirkung) und einer strengen Allgemeinheit (der Regel) [3]), dass er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öfteren Beigesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloss subjectiven Nothwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte“ [4]).

Der nahe liegende und oben schon berührte Zweifel, ob es denn mit der Wirklichkeit dieser „reinen“ Erkenntnisse auch so ganz sicher sei, wird glücklicherweise von Kant so weit [5]) respectirt, dass er seinen Rationalismus nicht gleich am Anfang zu untergraben braucht. Ganz abgesehen davon, dass Kant auf der Höhe seiner Entwickelungen sich vermögend glaubte, „ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori zu bedürfen,

---

matik betreffende Verwechselung ebenda S. 316. 329 f. 388 Anm. 2. 390 Anm. 2.

[1]) So Proll. § 15, a. a. O. S. 56 f.; vgl. Kr. S. 707 Anm., wo demjenigen, der an der Wirklichkeit der reinen Naturwissenschaft — wie Hume gewiss gethan hätte — „noch“ zweifeln möchte, diejenigen Sätze entgegengehalten werden, welche „im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen“: dieselben sind indessen auch nach Kant nur relativ „rein“, insofern sie den empirischen Begriff der Materie voraussetzen; vgl. vor. Anm.

[2]) Im Verlauf derselben Stelle werden als weitere Beispiele von Begriffen apriori (der Autor sagt hier apriorischen „Ursprungs“) Raum und Substanz hervorgehoben.

[3]) Über eine auch hier spielende Verwirrung Kants vgl. Vaihinger, S. 348 ff.

[4]) Kr. S. 698. Übrigens wird das Causalitätsaxiom nicht zur „reinen Naturwissenschaft“, sondern zum „gemeinen Verstandesgebrauch“ gerechnet; vgl. vor. S. Anm. 5.

[5]) Weit genug freilich nicht; eine gewisse fixe Voreingenommenheit für die Wirklichkeit und wissenschaftliche Nothwendigkeit reiner Erkenntnisse bleibt. Vgl. o. S. 314 f.

dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin *a priori* darzuthun“ [1]).

Für ihn waren gewisse Sätze freilich unzweifelhaft a priori. Aber um Humescher Zweifel willen gab er ihnen eine Deduction der Möglichkeit und Gültigkeit, deren sie, wie er wenigstens meinte, „zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewissheit nicht bedurft hätten“ [2]). Er wollte ihnen jeden Schimmer blosser Willkür und Subjectivität, blossen Meinens und blosser Begründung durch Zustimmung seitens des common sense möglichst abstreifen [3]). Er durfte wirklich auch nicht selbst in den von ihm gerügten Fehler der schottischen Gegner Hume's verfallen, die immer das als zugestanden annahmen, was jener eben bezweifelte, und sich des bequemen Mittels bedienten, „über das“, wie Kant sagt, „der Philosoph erröthet“, nämlich der Berufung auf den gemeinen Menschenverstand [4]). War ihre, der reinen Grundsätze, „Möglichkeit“, war gar „ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst“, der sie vorgeblich entspringen sollten, zu erweisen, so musste, dachte Kant, jeder Verdacht gegen ihre Apriorität, d. h. gegen ihre Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Unabhängigkeit von der Erfahrung verschwinden. Dass etwas als Einfall, Hypothese, überhaupt als anticipatio mentis aus oder bei Gelegenheit der Erfahrung aufsteigen und unter ausnahmsloser Bewährung seitens derselben mit Rücksicht auf vielfältigen Nutzen zu der Dignität einer regulativen Maxime oder eines Postulats sich entwickeln kann, das von denen, die nicht weit genug sehen, — übrigens oft unschädlicher

---

[1]) Kr. 698.

[2]) Proll. § 40, S. 94, Kritik Eberhards, I, 403.

[3]) Kr. d. r. V. S. 18: „. . . dass man mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als blosse Erfahrung lehren würde“; 590: „. . . wir glauben auch a priori . . . unsere Erkenntniss erweitern zu können“: Proll. § 5, S. 30: „. . . die du so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinst . . . Anmassungen“. S. 33: „. . . wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntniss“. Kr. (2. Aufl.), S. 707 Anm.: „Von der reinen Naturwissenschaft könnte man . . . noch bezweifeln“.

[4]) Proll. Einl. S. 7 ff. 147 f.

Weise — als Axiom verwerthet wird: diese Erwägung kam ihm nicht; und jede damit verwandte Meinung wies er als „alle reine Philosophie zerstörend“ von sich [1]).

In Beziehung auf die Mathematik fand er übrigens seine Position doch anders als der sogenannten reinen Naturwissenschaft gegenüber. Die Nothwendigkeit und Rationalität mathematischer Lehrsätze hatte selbst Hume nicht bezweifelt [2]). Diese Wissenschaft, betonte Kant, „stützt sich auf ihre eigene Evidenz“; sie „trotzt, ein Koloss, den Angriffen des kühnsten Zweiflers“ [3]).

Hier stand nur erstens die Frage, „die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit, als den Beweis von der Existenz der Sache selbst“ betrifft, nämlich „wie“ solche Wissenschaft „möglich sei und wie die Vernunft es anfange, dazu zu gelangen“ [4]). Und zweitens war noch zu erhärten, dass die in sich selbst gegründete Evidenz nicht etwa die leere analytischer Urtheile sei; es war nachzuweisen, dass mathematische Sätze ebenso synthetisch seien, wie z. B. das von Hume befehdete Causalitätsaxiom. —

Alles in Allem erfährt Hume von Kant dreifachen Tadel. Erstens: Er „setzte sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (des Skepticism), da es dann liegen und verfaulen mag“. Kant will ihm „einen Piloten“ geben, der es sicher führen könne, „wohin es ihm gut dünkt“ [5]). Zweitens hat er sich seinen Einwurf nicht allgemein genug vorgestellt. Es gibt nach Kant mehr synthetische Urtheile mit aprioristischem Anspruch als das Causalitätsprincip [6]). Kant suchte sich ihrer Zahl zu versichern, und das „Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft“

---

[1]) Vgl. Kr. S. 706.

[2]) Vgl. Kr. d. pr. V., Vorrede, VIII, 117 f.; Kr., S. 132, 645; Fortschr. I, 566 f. Nur, wenn man, bemerkt er Kr. d. pr. V., S. 117 „den Empirism der Principien allgemein annähme, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten“.

[3]) Proll. § 40.

[4]) Vgl. Proll. § 4, S. 22; Kr. S. 84.

[5]) Vgl. o. S. 2 Anm. 1, 314, Anm. 2.

[6]) Vgl. u. A. Kr., S. 591 f. 706.

nicht bloss vollständig zu machen, sondern auch systematisch zu ordnen [1]). Drittens hielt Hume die mathematischen Sätze für analytisch [2]). Hätte er sie, meint Kant, wie er, für synthetisch gehalten, so würde sofort auch die von ihm verurtheilte Metaphysik — wir sahen, dass Kant letztlich sie im Auge hat [3]) — in eine Gesellschaft gekommen sein, die sie wider die Gefahr „einer schnöden Misshandlung“ hätte sichern müssen [4]).

Indem wir nach diesen einleitenden und allgemeinen Bemerkungen zur näheren Betrachtung des ersten Hauptheils der Kritik der reinen Vernunft, transcendentale Aesthetik betitelt [5]), übergehen, haben wir an erster Stelle [6]) Kants Philosophie der Mathematik genauer in's Auge zu fassen.

Zuerst muss hervorgehoben werden, dass es doch auch in Beziehung auf diese Wissenschaft eine Stelle gibt, wo der Zweifel hat ansetzen können: „Es hat eine Zeit gegeben“, sagt Kant [7]), „da selbst Mathematiker . . . zwar nicht an der

[1]) Kr. 587. 706. Proll. S. 9 f. 24. Es ist gerathen, die an diesem Punkt sichtbare Voraussetzung des Theoretikers sich recht genau einzuprägen, da er im weiteren Fortgang zwar abgeklärtere Vorstellungen gewinnt, es aber nicht verhüten kann, dass ihm die Gesichtspunkte seiner Anfänge fortwährend dazwischen fahren. Hier setzt er voraus, dass wir im Besitze einer reinen Wissenschaft sind, welche ein in sich abgeschlossenes System von Erkenntnissen aus blosser Vernunft darstellt; und er sieht seine nächste Aufgabe darin, diese „reine Philosophie“ in systematischer Vollständigkeit und Ordnung bloss zu legen. Vgl. Vaihinger a. a. O. S. 224 f; o. S. 316 f.

[2]) Kr. d. pr. V., a. a. O., Proll. § 4, S. 24: „. . . ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht so förmlich . . . gemacht hatte . . .“.

[3]) Vgl. o. S. 316.

[4]) Ein vierter Vorwurf, an dem wir hier vorbeigehen können, ist Kr. 590 zu lesen.

[5]) Die parallelen Partien der Prolegomena und anderer Schriften natürlich mit einbegriffen. Vgl. o. S. 317 Anm. 6. Über den Ausdruck „transcendental“ vgl. Vaihinger, S. 467 ff.

[6]) Es sind nämlich mit derselben unter jenem Titel eine Menge anderer, zum Theil höchst fremdartiger Bestandtheile zusammengebracht, die, obwohl für uns fast noch interessanter, doch zunächst abgeschieden werden müssen.

[7]) Proll. § 13, Anm. 1. S. 44.

Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, soferne sie bloss den Raum beträfen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen“. Die Mathematik als einen Inbegriff von Aussagen über imaginative Verhältnisse bestritt Niemand: auch Hume nicht, wie wir sahen. Da man aber die Übertragbarkeit dieser Aussagen auf die Welt der Dinge bestritt oder bezweifelte, so fühlte sich Kant genöthigt, das absolut Unbestrittene auf Principien zu begründen, welche zulangten, auch das Bestreitbare, die Anwendbarkeit desselben „auf Natur“, in Sicherheit zu bringen.

Er unterscheidet Arithmetik, Geometrie und allgemeine (reine) Bewegungslehre. Wir können von der letzteren hier absehen; die Äusserungen über die beiden ersten Disciplinen markiren den Standpunkt hinlänglich [1]). Es kommt vorerst auf nichts weiter an, als den Sinn klar zu legen, in dem Kant die mathematischen Urtheile synthetisch und apriori findet.

„Arithmetik“, sagt er, „bringt ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande“. Man muss über die Begriffe 7 und 5 hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, und so nach und nach die Einheiten „hinzuthun“, um „die Zahl 12 entspringen“ zu sehen. „Vermittelst der blossen Zergliederung unserer Begriffe könnten wir die Summe niemals finden“: was bei grösseren Zahlen noch deutlicher werde [2]).

„Um irgend etwas im Raume zu erkennen“, bemerkt er weiter, „z. B. eine Linie, muss ich sie ziehen. Die Mathematik ist der Axiome fähig, weil sie vermittelst der Construction der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben unmittelbar ver-

[1]) Vgl. indessen Proll. § 10. S. 38; Kr. S. 715; 48 (hier wird für die Bewegung „etwas Empirisches, die Warnehmung von etwas Beweglichem vorausgesetzt“; an die reine Kinematik oder Phoronomie, die ohne diese „Warnehmung“ mit bloss vorgestellten Punkten oder Systemen solcher auskommt, wird also nicht gedacht. Vgl. aber ebenda S. 749 Anm.).

[2]) Kr., S. 126. 143. 199. 555. 703. Vaihinger, S. 295 ff.

knüpfen kann, z. B. dass 3 Punkte jederzeit in Einer Ebene liegen. Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Anschauung muss zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist. Die philosophische Erkenntniss ist die Vernunfterkenntniss aus Begriffen, die mathematische aus der Construction der Begriffe. Wir erkennen an den Dingen nur das *a priori*, was wir selbst in sie legen, was das denkende Subject aus sich selbst hernimmt. Dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, muss auch von dem Objecte des construirten Begriffs allgemein gelten. Man gebe einem Philosophen den Begriff eines Triangels und lasse ihn ausfindig machen, wie sich wohl die Summe seiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er kann den Begriff der geraden Linie oder eines Winkels oder der Zahl 3 deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesen Begriffen gar nicht liegen. Der Geometer fängt sofort davon an, einen Triangel zu construiren", zieht die vermittelnden Hülfslinien und „gelangt auf solche Weise, immer von der Anschauung geleitet, zur Auflösung der Frage. Dem Ersten, der den gleichschenkligen Triangel demonstrirte" (construirte?), „ging ein Licht auf: denn er fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem blossen Begriff derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst *a priori* hineindachte und darstellte (durch Construction), hervorbringen müsse . . ." [1]).

Wenn man von dem übertriebenen Gewicht absieht, welches diese Beschreibung der Entstehung mathematischer Urtheile auf das Mittel legt, das Giltige dem Subject in's Bewusstsein zu heben. — Kant findet, wunderlicher Weise, für die arithmetischen Gleichungen sogar die Zeit nöthig [2])

[1]) Vgl. Kr. 36. 53. 142. 552. 554 f. 566. 667. 671. 674. 703 f. 736. 748 f. Brief an Schütz, W. W. XI, 80.

[2]) Schon von Hegel abgelehnt; vgl. Phaenomenol., Vorrede W. W. II, 35 f.

— so enthält sie kaum Etwas, was ein Empirist zu bemängeln ernstlichen Grund hätte: zumal der Philosoph selbst gar die grundlegenden Constructionen mit den Experimenten der Physiker in Parallele stellt [1]). Auch wir setzen voraus, dass der Arithmetiker muss zählen und der Geometer Linien ziehen und die Verhältnisse des Raumes combiniren können.

Aber unser Erkenntnisskritiker hat auch sehr viel weitergehende Absichten. Das Gespenst des Zweifels, ob die mathematischen Axiome und Lehrsätze wohl auch auf die „Natur" anwendbar seien, beunruhigt ihn. Um seinetwillen findet er für den Raum und die Zeit, worin er seine Zahlen, geometrischen Gestalten (und phoronomischen Bewegungen) construirt, eine besondere Theorie nöthig.

„Das einzige Mittel, die Anwendung der Erkenntnisse, welche Mathematik a priori vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern" und zu verhüten, dass sie nicht für „selbstgemachte Hirngespinnste" gehalten werden, ist seiner Meinung nach die „Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit" [2]).

Was ist es mit dieser Kantschen Lehre?

In völlig correspondenter Weise behandelt sie Zeit und Raum als „subjective" Anschauungsformen. Sie sind, sagt sie, 1) keine durch Abstraction gewonnenen, empirischen Begriffe: sondern 2) „nothwendige" Vorstellungen [3]) a priori,

[1]) Vgl. Kr. S. 668: „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli . . . oder in noch späterer Zeit Stahl . . .".

[2]) Proll. § 13 Anm. 3. S. 49 f.; vgl. Anm. 1 S. 43 ff. S. 155 f.: „Die objective Realität der Geometrie könnte ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst gar nicht behauptet werden". Kr. 86. 89. 137 f. 140. 144. Schon in der Inauguraldiss. (1770) hiess es (I, 323 f.): „Quanquam conceptus spatii . . . sit *imaginarius*, nihilo tamen secius respective ad sensibilia quaecumque, ... est verissimus . . . . Certe nisi conceptus spatii *per mentis naturam originarie* datus esset . . . geometriae in philosophia naturali *usus* parum tutus foret: dubitari enim posset, an ipsa notio haec . . . satis cum natura consentiat . . . "

[3]) Kr. S. 35: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden". (Wo das „Denken" doch wohl als reines

„Bedingungen der Möglichkeit“ unserer Anschauungen, jener der „äusseren“, diese aller: sie „liegen ihnen zum Grunde“; 3) [1]) keine „discursiven“ Begriffe, welche Arten und Individualfälle unter sich hätten; sie sind selbst „alleinige“ Unica; 4) unendlich, d. h. grenzenlos im Fortgange der Anschauung [2]).

Nur diese Theorie also soll die reale Anwendbarkeit der Mathematik gegen „alle Chicanen einer seichten Metaphysik“ zu sichern im Stande sein [3]).

Die Bezweifler der physischen Gültigkeit der Geometrie bedachten nicht, „dass dieser Raum in Gedanken den physischen, d. h. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache: dass dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sei; dass alle Gegenstände im Raume blosse Vorstellungskraft sei; dass alle Gegenstände im Raume blosse Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauungen seien; und da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir a priori in uns finden und die den Grund der Möglichkeit aller äussern Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese nothwendig und auf das präciseste mit den Sätzen des Geometers .... zusammenstimmen müssen“ [4]).

„Die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistirend oder nur inhaerirend annehmen“, gerathen in Verlegenheiten. „Denn entschliessen sie sich zum Ersteren (welches gemeiniglich die

Synonymon von „Vorstellung machen“ steht). Vgl. o. S. 320 Anm. 3; Proll. 155.

[1]) Die No. 3 der 1. Aufl. ist durch die „analytische Lehrart“ der Prolegomena hindurch (vgl. dieselben S. 14) später in die „transcendentale Erörterung“ des § 3 der 2. Aufl. hinübergebildet (vgl. besonders S. 712 f.: „Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntniss“ — die Geometrie — „von ihm möglich sei“? dazu oben S. 321 f.); wir übergehen sie im Text.

[2]) Kr. 32 ff. 712 ff.

[3]) Proll. S. 44. Vgl. Kr. 138. 140. 144 f.

[4]) Proll. S. 44 ff. Vgl. Kr. 53: „Läge in euch nicht ein Vermögen a priori anzuschauen“ ....; Proll. 155.

Partei der mathematischen Naturforscher ist) [1]), so müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge [2]) ... annehmen, welche da sind ohne dass doch etwas Wirkliches ist. ... Nehmen sie die zweite Partei, von der einige metaphysische Naturlehrer sind [3]), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahirte, ob zwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Erscheinungen [4]) ..., so müssen sie den mathematischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge ... ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewissheit streiten, indem diese a posteriori gar nicht stattfindet“. Die Kantsche Theorie soll „beiden Schwierigkeiten“ abgeholfen haben [5]).

Diese Theorie vindicirt den beiden „Formen“ ausser andern Attributen, die kaum bedenklich erscheinen können, wie Einzigkeit, Unendlichkeit, Anschaulichkeit, auch zwei entschieden auffällige und vielleicht mehr als bedenkliche, nämlich die Subjectivität und die Apriorität.

Was die erstere angeht, so sieht man den Autor deutlich folgende Scala emporsteigen: Raum und Zeit liegen allen unsern Erfahrungen (Anschauungen) zum Grunde — was in gewissem Sinne Niemand leugnen wird —; sie sind also „Bedingungen“ derselben; sie können also nur „subjective“ Bedingungen derselben sein: sie sind „subjective Beschaffenheiten unsers Gemüths, können nur in uns existiren“, sind „nur in uns anzutreffen“ u. s. w. [6]). Sie müssen in dieser Weise „subjectiv“ sein, weil sonst keine synthetischen Sätze a priori über sie und ihre immanenten Verhältnisse ausgesagt werden könnten.

Und sie selbst sind „apriori“: „apriori dem Gemüth

[1]) Vgl. Leibniz' Briefw. mit Clarke, Opp. Erdm. 751b, 759b; Kant, W. W. V, 294.

[2]) Vgl. Kr. 719.

[3]) Vgl Leibniz, a. a. O. 751b f.

[4]) Vgl. Proll. S. 154: „... diese, und unter ihnen vornehmlich Berkeley“ (der seit der Göttinger Recension Garve-Feders taliter qualiter in den Gesichtskreis Kants getreten war) „sahen den Raum für eine blosse empirische Vorstellung an, die ... uns nur vermittelst der Erfahrung ... bekannt würde“.

[5]) Kr. 47 f.

[6]) Kr. 32. 34. 37. 43. 49. 53. 298.

gegeben“, sie „liegen apriori im Gemüthe bereit. gehen vor allen Anschauungen der Objecte vorher“ u. s. w. [1]).

Diese Apriorität erweitert offenbar den oben [2]) herausgehobenen Sinn des Ausdrucks, drückt mehr aus, als dass Raum und Zeit allgemeine und nothwendige Formen oder Bedingungen aller Anschauung sind; Etwas, was, wie wir vermuthen, mehr als diese (in gewissem Sinne wieder unverfänglichen) Prädicate das Bedenken wach ruft.

Cohen sagt[3]): „Durch den blossen Werthausdruck der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bleibt der Begriff leer. Erst dadurch, dass die Möglichkeit . . . nachgewiesen wird, gelangt derselbe zu Inhalt und Gestalt“. Die weiteren Bedeutungen des Apriori haben mit diesem Möglichkeitserweis den engsten Zusammenhang. Apriori heisst 2) was vor allen Erfahrungen vorhergeht [4]) und 3) was im Subject begründet liegt [5]). Die knappste Stelle aus Kant, welche diese beiden Bedeutungen zuführt, und zugleich gut in den vorliegenden Zusammenhang passt, dürfte folgende sein: „Die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) geht vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor . . . allen Datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich“ [6]).

Die Philosophie der Geometrie Kants könnte man danach so ausdrücken: Die geometrischen Urtheile sind apriori, d. h.

---

[1]) a. a. O.

[2]) S. 319.

[3]) a. a. O. S. 10.

[4]) Vgl. o. S. 322.

[5]) Vgl. zu der „dreifachen Apriorität“ Cohens R. Lehmann, Die psychol. Grundanschauung der Kant. Kategorienlehre, Philosophische Monatshefte 1884, S. 102 Anm..

[6]) Kr. S. 219f. Vgl. Proll. 155: „dass der Raum (und . . . die Zeit . . .) sammt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er . . . . uns vor aller Warnehmung . . . . als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt . . . .“. Cohen a. a. O. S. 57: „Die Bestimmung, unter welcher erscheinen kann, was erscheint, ist das Prius“; 64: „Ich kann nur a priori auf die Weise erkennen, dass ich den Grund in mir selbst finde“. 206: „Der Grund kann nur in uns erkannt werden“. Stadler, R. Erkth. S. 34 f.: „Was vor den Gegenständen vorhanden sein muss, ist eine Bedingung der Function des Bewusstseins“. O. S. 313 ff.

allgemein für alle Erfahrungen, die wir im Raume machen können, gültig, weil der Raum selbst a priori ist, d. h. vor aller Erfahrung im Subject (als formale Bedingung aller Anschauungen) bereit liegt.

Schon hier liessen sich einige bedenkliche Fragen dazwischenwerfen, wie: Kann die Beziehung des Raumes zu einem „Subject“ den geometrischen Urtheilen eine Garantie gewähren, die über das, was seine innere Qualität, seine in sich gleichförmige Natur verbürgt, hinausreichte [1])? Und was ist das für ein Subject vor aller Erfahrung, auf dessen Beschaffenheit der Raum überhaupt und auf dessen Construction alle Bestimmungen desselben beruhen sollen? Doch wohl nicht gar des Descartes substantia cogitans, mit dem „Vermögen“ ausgestattet, auf Empfindungsreize hin im Raume anzuschauen [2])? Und wie mag überhaupt der Raum in uns sein?

Wir sehen hier davon ab, auf diese Bedenklichkeiten näher einzutreten, notiren vielmehr für jetzt in Beziehung auf das Verhältniss von Raum (und Zeit) zum „Subject“ nur, dass in der Kantschen Schule sehr energisch die Meinung vertreten wird, dass alle „Subjecte“ in denselben Raum hinein schauen, hinein tasten u. s. w.; was auch sehr schön zur Kantschen Lehre von der Einzigkeit des Raumes stimmt. Krause sagt: „Es giebt nicht viele Welträume, sondern nur einen einzigen Weltraum, in welchem alle Dinge sind. Nimmt man an, dass jeder Sinn einen eigenen Raum erzeuge, so würde es einen Sehraum, Tastraum, Hörraum u. s. w. geben; dann würde auch jedes Individuum seinen eigenen Sehraum, Tastraum, Hörraum haben; und es gäbe so viele Räume in der Welt, als es Sinne des Menschen gäbe.

---

[1]) Vgl. Kant selbst Proll. 49: „ob ich den Raum . . . . oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe“; Kr. 47: „. . . Sicherheit der Erfahrungserkenntniss . . . wir sind derselben ebenso gewiss, ob . . . oder nur unsrer Anschauung dieser Dinge nothwendiger Weise anhängen“.

[2]) Kants Anhänger führen für das schattenhafte „Subject“ vielfach derbere Potenzen ein, z. B. unsere Organisation, unsern Erkenntnissapparat, unser Gehirn oder gar den Webstuhl des menschlichen Geistes. Vgl. Krause, Kant und Helmholtz, S. 3 ff. 92. 130. Pop. Darstellung, S. 25. 27. 29. 35. 43. 50. 52 f. 59. 62. 81. 94. 100 u. ö.

multiplicirt mit der Anzahl der Individuen. Die Räume sind verschieden durch die Individuen, welche sie entwerfen, aber nicht verschieden als Raum oder Räume. Ich sehe den Gegenstand nicht in meinem oder deinem Raume, sondern in dem Raume Aller, in dem allgemeinen Raume, in dem Raume, welcher dem Subjecte *zur Anschauung aufgezwungen*[1]) wird. Es ist eine Täuschung, als ob, weil der äussere Sinn einem Subjecte eigen ist, nicht der Raum der Welt, sondern der Raum des Subjectes wargenommen wird" [2]).

Man darf aber doch vielleicht bezweifeln, ob Kant sich seine Lehre so ausführlich vorgestellt hat, und ob er in jeder Beziehung mit dieser Ausführung seines Anhängers übereingestimmt haben würde. Freilich wenn derselbe im weiteren Verlauf den Raum als einen „nicht *in ihnen* (den Subjecten), sondern *ausser* jedem Entwerfenden gleichmässig liegenden" bezeichnet, so finden sich *dazu* auch bei Kant Parallelstellen. Auch er konnte der Lehre, dass der Raum *in uns* sei, die Bemerkung an die Seite setzen: Äusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so *wenig wie der Raum als etwas in uns*" [3]). Was allerdings die Frage zu erneuern reizt: wer sind in jenem, und wer in diesem Falle die „*Wir*".

Kant sagt uns darüber zunächst nur so viel, dass wir nur an uns „*Menschen*" zu denken haben: das „*Urwesen*" ist auf alle Fälle ausgenommen. „Wir können nur aus dem Standpunkt eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen u. s. w. reden. Wir kennen nichts als unsere Art warzunehmen, die nicht nothwendig jedem Wesen ob zwar *jedem Menschen* zukommen muss. Es mag sein, dass *alle endlichen denkenden Wesen* hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müssen (wiewohl wir dies nicht

[1]) Vgl. o. S. 320 Anm. 3, 327 Anm. 3.

[2]) Pop. Darst. S. 55. 57 f. 60. 102; vgl. Kant und Helmholtz, S. 9. 23; ferner seines Anhängers A. Classen, Physiologie des Gesichtssinnes S. 173 und Wie orientiren wir uns im Raum, S. 12. 14

[3]) Kr. S. 34; ebenda wird den Orten meiner Empfindungen derjenige gegenübergestellt, „darin ich mich befinde", so dass nicht der Raum in mir ist, sondern ich im Raume.

entscheiden können)" [1]). Cohen [2]): „So fällt zwar der Schein des *Subjectiven* auf das Apriori: aber desjenigen Subjectiven, welches allen menschlichen Subjecten allgemein und nothwendig ist". Hiernach wären also der Eine Raum und die Eine Zeit sicher nur Anschauungsbedingungen, aber gemeinschaftliche, unabstreifbare, für *Menschen*: die Thiere, scheint es, müssen ausser Acht bleiben [3]).

Aber wie sind diese Anschauungsbedingungen der Menschen näher zu denken? wie sind sie „in ihnen"? indem sie ihnen etwa „*angeboren*" sind? Cohen [4]): „Kant vermeidet den Ausdruck angeborne Vorstellungen keineswegs, sondern überwindet dieses ganze durch Descartes aufgestellte Problem". Wie denn? Man verweist uns an die bekannte Stelle gegen Eberhard [5]): „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesammt nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung . . . . Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit: . . . . *unser Erkenntnissvermögen bringt sie aus sich selbst a priori*" — d. h. also wohl allgemeingültig und unabhängig von aller Erfahrung und Warnehmung? oder nur das Erste? — „*zu Stande*. Es muss aber doch *ein Grund* dazu im Subject sein; *dieser Grund ist angeboren*" [6]).

Was Kant behauptet, ist formelhaft ausgedrückt: die

[1]) Kr. 37. 49. 720. 744. Vgl. auch S. 43: „Die Zeit ist lediglich eine subjective Bedingung unserer (*menschlichen*) Anschauung."

[2]) a. a. O. S. 28. Vgl. K. Fischer, Kritik der kantischen Ph. S. 16.

[3]) a. a. O. S. 186; vgl. ebenda S. 87 ff.; 102 f.

[4]) Doch schliessen Schopenhauer, F. A. Lange und andere Kantianer auch die Thiere ein. Vgl. u. A. des Ersteren W. W. II, 520, des Zweiten Gesch. der Mat. ^{2} II 46 f.; ferner O. Schneider, Die psychologische Entwickelung des Apriori, 1883, S. 22. 44. 80. 97.

[5]) W. W. I, 444 f. Vgl. Krause a. a. O. S. 32 ff.

[6]) Vgl. Kr. 713: „Wie kann eine äussere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht . . .? Offenbar nicht anders als soferne sie bloss im Subjecte als *die formale Beschaffenheit desselben*, von Objecten afficirt zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben . . . zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt". Dazu Cohen S. 37.

„empirische Realität“ und „transcendentale Idealität“ des Raumes und der Zeit: d. h. „dass sie nichts seien, sobald wir sie als etwas, was den Dingen an sich selbst zu Grunde liegt, annehmen“ [1]. Krause erläutert: „Die Fähigkeit, etwas Räumliches zu sehen, ist vor jeder Empfindung vorhanden und stammt nicht aus der Empfindung selbst“ [2].

Der Raum des Mathematikers ist nach Kant nun kein erdichteter Begriff, sondern die subjective Grundlage aller äusseren Erscheinungen [3]. Ohne „diese Nothwendigkeit a priori — vor aller Erfahrung im Subject selbst gelegen — würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Warnehmungen sein. Es wäre eben nicht nothwendig, dass zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie sei. Man würde nur sagen können, so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte [4]. Eine den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung könnte nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und *a priori*“ — vor aller Erfahrung — „durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden“ [5].

Kant hat für die imaginative Geometrie die Construction in Anspruch genommen, weil wir nur das a priori — mit allgemeingültigem Anspruch — erkennen, was wir selbst in die Dinge legen [6]. Verdanken wir denn, fragen wir im Anschluss an diese Lehre, die Gestalten der concreten Dinge, ganz abgesehen davon, dass sie immer nur approximativ den Erzeugnissen der mathematischen Phantasie entsprechen, gleicher Weise der selbsteigenen Construction? Kant ist an dieser Frage nicht vorbeigegangen. Und er war allerdings dieser Meinung: „Hierauf kommt man bald, wenn man sich

[1]) Kr. 38. 44.
[2]) Pop. Darst. S. 44.
[3]) Proll. S. 44.
[4]) Et spes est, hiess es in der Inauguraldissertation (W. W. I, 323), spatium aliquod detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum . . . (Vgl. W. W. V, 24 ff.).
[5]) Kr. S. 35. 42. 713; Proll. 49.
[6]) o. S. 325 f.

besinnt, dass Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen sind“ [1]. Die weitere Ausführung des Gedankens ist indessen so sehr mit späteren Partien seiner Erkenntnisslehre verflochten, dass hier ein paar vorläufige, aphoristische Auszüge genügen müssen: mehr nur die Art zu characterisiren, wie Kant das Thema behandelt hat, als um schon jetzt es erschöpfend zu erledigen.

„Bewegung als Beschreibung eines Raumes ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äussern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transcendentalphilosophie [2]. Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingrediens der Warnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psycholog gedacht. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft. Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äusseren Erscheinung zu Stande kommen kann. Die Synthesis der Räume und der Zeiten ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniss der Gegenstände derselben möglich macht“. Der frei construirte Triangel „würde doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben. Dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Alle Erscheinungen können nicht anders apprehendirt, d. i. in's empirische Bewusstsein aufgenommen werden, als durch

[1]) Kr. S. 83.
[2]) Vgl. o. S. 316 f.; 325 Anm. 1.

die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden . . ." [1]).

Also, weil wir den Grund zum Raum als Bedingung aller äusseren Anschauung, der imaginativen, wie der concreten, in uns haben, und alle Bestimmungen desselben, die abstracten, wie die concreten, durch Constructionen unserer Einbildungskraft erfolgen; darum kann die Geometrie in synthetischen Urtheilen a priori sprechen, mit dem Anspruch der Anwendbarkeit dieser Urtheile auf das Wirkliche.

Als was haben wir diese Lehre zu nehmen? als Hypothese oder Theorie? Kant erklärt es für eine „wichtige Angelegenheit der transcendentalen Aesthetik", dass seine Lehre „nicht bloss als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiss und ungezweifelt sei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll" [2]). „Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori und mit apodiktischer Gewissheit erkannt werden, so frage ich: woher nehmt Ihr dergleichen Sätze und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin nothwendigen und allgemeingültigen Wahrheiten zu gelangen?" Auf nichts anderes, als darauf, dass wir uns „einen Gegenstand in der reinen Anschauung a priori geben. Läge nun, fährt er fort, in Euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen, wäre diese subjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieser (äusseren) Anschauung, z. B. der Triangel, selbst möglich ist, wie könntet Ihr sagen, dass, was in Euren subjectiven Bedingungen, einen Triangel zu construiren, nothwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst nothwendig zukommen müsse . . . . Wäre also

[1]) Kr. S. 109 Anm. 136 ff. 143 f. (wozu vgl. Krause, Kant und Helmholtz S. 32), 187. 748 f. 761. Bemerkt werden mag auch, dass zwar Kant darüber nichts sagt, dass aber die Erklärer zum Theil „unbewusste" Wirksamkeit der Einbildungskraft annehmen. Vgl. z. B. K. Fischer, Kr. der kantischen Ph. S. 6; Cohen, S. 237.

[2]) Kr. S. 52. Vgl. o. S. 327 Anm. 2: „. . . meine bewiesene Idealität . . ."; Kr. S. 674 Anm., wo der Anspruch erhoben wird, die neue „Denkart apodiktisch bewiesen" zu haben.

nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine blosse Form Eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für Euch äussere Gegenstände sein können, die ohne diese objectiven Bedingungen an sich nichts sind, so könntet Ihr a priori ganz und gar nichts über äussere Objecte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiss und nicht bloss möglich oder wahrscheinlich, dass Raum und Zeit als die nothwendigen Bedingungen aller äussern und innern Erfahrung bloss subjective Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältniss auf welche daher alle Gegenstände blosse Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, Vieles a priori sagen lässt" [1]).

Zur „Bestätigung" der Theorie werden in den Prolegomena [2]) und in der 2. Auflage der Kritik [3]) noch zwei Bemerkungen nachgebracht. Die erste reizt „diejenigen, welche von dem Begriffe, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, nicht loskommen können", ihre „Scharfsinnigkeit" an dem „Paradoxon" zu üben, dass zwei Dinge, die in allen zur Grösse und Qualität gehörigen Bestimmungen völlig einerlei sind, wie zwei sphärische Triangel, die einen Bogen des Äquators gemeinsam haben, oder wie widersinnig gewundene Schnecken, doch nicht congruent sind und in ihrem Unterschied nur durch das Verhältniss zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht, können verständlich gemacht werden [4]). Die zweite hebt hervor, „dass Alles, was in unserer Erkenntniss zur Anschauung gehört (also Gefühl der Lust und Unlust und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen) nichts als blosse Verhältnisse enthalte, der Örter in einer An-

[1]) Kr. S. 52 ff.

[2]) S. 41 ff.

[3]) S. 716 f.; wozu zu vergl. ebenda S. 232 u. Zu Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, W. W. I, 395 ff.

[4]) Vgl. über diese symmetrischen Gebilde die frühere Ansicht, W. W. V, 297 ff.

schauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte) . . .“. Mit der inneren Anschauung sei es ebenso bewandt [1]).

Unterscheidet man einmal mit Kant zwischen reiner und angewandter Mathematik, so liegt, genau gesagt, die Sache nach unserm Idealisten also so: Die absolut unbezweifelte Apodicticität der ersteren erklärt sich aus der Apriorität und Subjectivität von Raum und Zeit, welche nun ihrerseits jeden Zweifel an die Übertragbarkeit der mathematischen Erkenntnisse auf concrete Erfahrunsgegenstände niederschlagen, sowie andererseits letztere zu „Erscheinungen“ degradiren [2]).

Der letzte Theil der Lehre macht noch weitere Erörterungen nöthig, die über das Interesse einer Deduction der mathematischen Synthesen a priori weit hinausragen.

Erstens: Wenn der Warnehmungswelt bloss Erscheinungscharakter zugebilligt wird, so soll damit der Unterschied zwischen physischen Objecten und blossen Erscheinungen (resp. Schein), sowie zwischen dem, was (empirisch) objectiv ist und was nur subjectiv empfunden wird, nicht aufgehoben sein: „Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. . . . Der Unterschied zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht . . ., sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche

[1]) Eine dritte nachträgliche (jedoch schon 1770 vorschwebende) Bestätigung kann in der Kr. S. 719 f. hervorgehobenen Unfähigkeit der „natürlichen Theologie“ gesehen werden, eine Berechtigung der Abstreifung von Raum und Zeit für ihren übersinnlichen Gegenstand anzugeben, wenn man sie nicht „zu subjectiven Formen unserer Anschauungen macht“. Vgl. auch Kr. 47 f.

[2]) Vgl. Vaihinger, Commentar S. 132 f.; 390 ff.; Proll. 49 f., 46, wo ähnlich wie bei Berkeley, über die Behauptung Locke's, dass die sogenannten secundären Qualitäten, wie Wärme, Farbe, Geschmack, keine eigene Existenz ausser unserer Vorstellung haben, zu der weiteren übergegangen wird, dass auch „die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt“, bloss zu ihrer „Erscheinung gehören“.

den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen [1]), und wie ferne sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht . . . Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, dass dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objective Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, dass diese subjective Vorstellungsart für objectiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urtheil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen [2]). Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte“ [3]).

Zweitens: „Es gibt ausser dem Raume keine andere subjective und auf etwas Äusseres [4]) bezogene Vorstellung, die a priori objectiv heissen könnte“. Geschmack und Farben [5]) „sind nicht Beschaffenheiten, objective Bestimmungen der Körper, deren Anschauung sie anhängen“, sondern nur „Modificationen“ des afficirten Sinnes, „nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Organisation mit der Erscheinung verbunden [6]), daher auch keine Vorstellungen a priori, sondern nur auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl als einer Wirkung der Empfindung gegründet“ [7]). Das

[1]) Eine Wendung, die erst durch die Mittheilungen des folgenden Paragraphen deutlich werden kann.

[2]) Proll. § 13, Anm. 3, S. 47 f.; vgl. o. S. 27 ff.

[3]) Kr. S. 718. Im Übrigen stimmt diese Stelle mit der vorigen nicht überein, insofern sie nicht sowohl auf den Zusammenhang in Einer Erfahrung, als auf die Beziehung zu „etwas wirklich Gegebenem“, zu „Objecten an sich“ hinaussieht. Vgl. auch Kr. 388 f. 775.

[4]) Vgl. S. 332 Anm. 3.

[5]) Vgl. S. 338, Anm. 2.

[6]) Vgl. auch weiter unten: „bloss als Veränderungen unseres Subjects, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können . . .“.

[7]) Kr. 38 f. Die Parallelstelle der 2. Aufl. (S. 714) gründet darauf die merkwürdige Folgerung: „Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt“. (Soll wohl „Realität“ oder „Objectivität“ heissen? Vgl. Kr. 302: „Idealität aller Erscheinungen“).

Gefühl „erkennt Jedermann als bloss subjectiv“: es „darf also dem Object niemals beigelegt werden“ [1]). Aber auch die Empfindung [2]) ist nur subjectiv: „man kann doch ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst“ [3]).

Von Empfindungen und Gefühlen unterscheiden sich die geometrischen Eigenschaften der Körper durch empirische Objectivität. Von dieser Seite „gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann [4]). So werden wir zwar den Regenbogen eine blosse Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letztern Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist“ [5]).

Aber im Grunde ist alles „Empirische überhaupt“ nur Erscheinung: „bis zu der tiefsten Erforschung der Sinnenwelt [6]) und ihrer Gegenstände haben wir es mit nichts als Erscheinungen zu thun“; d. h. „wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, würden . . . alle Verhältnisse der Objecte im Raum, ja selbst Raum und Zeit verschwinden und können als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren“ [7]).

---

[1]) Proll., 59 Anm.

[2]) Zur Unterscheidung von Empfindung und Gefühl vgl. Kr. d. Ukr. § 3 (IV, 49).

[3]) Kr. 302.

[4]) Kr. 39. Vgl. o. S. 336 den „Triangel an sich selbst“.

[5]) S. 51. Aus dem ersten und zweiten im Text hervorgehobenen Punkt muss auch die sehr verkniffene Anm. zu S. 718, die Rose und den Saturn betreffend, erklärt werden. Der Grundgedanke ist, dass wenn man einem Dinge Erscheinungsprädikate beilegt, ohne die Restriction auf die Beziehung zum Subject in Gedanken zu behalten, daraus „Schein entspringt“.

[6]) Vgl. o. S. 133 Anm. 3.

[7]) Kr. 48 ff. Vgl. Cohen a. a. O. S. 53 f. 61. 93. Stadler R. Ekth. 37 f. Die Theorie ist im bewussten Gegensatz gegen die Leibnizsche Voraussetzung

Wer etwa sich versucht fühlen möchte, den Ausdruck „Erscheinung“ für harmlos und unverfänglich zu halten [1]) und wohl gar die Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit des Subjects für alle Objecte zu der andern von der correlativen Unauflöslichkeit beider von einander zu ergänzen, der muss sich, wenn nicht durch die Erinnerung an die wiederholte Incorporirung des Raumes in das „Subject“, so gewiss durch die weittragenden Consequenzen, die an den Begriff Erscheinung geknüpft werden, recht unsanft aufgerüttelt finden.

Es ist nach Kant „das Resultat der ganzen transcendentalen Aesthetik und es folgt auch natürlicher Weise (!) aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil . . . . wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt . . ., was . . . an sich selbst . . . etwas . . . sein muss [2]). Sonst würde“, sagt die Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik, „der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ [3]). Ein Weiteres schliesst sich an die oben [4]) citirte Bemerkung über die Herrschaft der Relation in unsern Anschauungen an: durch blosse Verhältnisse werde „doch nicht eine Sache an sich erkannt; das Innere, dass dem Objecte an sich zukommt“, müsse also hinter den Gegebenheiten des äusseren Sinnes liegen.

---

gedacht, dass wir mit fortschreitender „Deutlichkeit“ unserer Anschauung der „Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst“ immer näher kommen würden. Vgl. z. B. Kr. 49, 211 ff. Es liegt hier der „Begriff“, von dem Kant 2. Sept. 1770 in dem Briefe an Lambert sagt, dass er ihn „seit etwa einem Jahre“ besitze, und dass er nicht besorge, ihn je zu ändern. Hier ist der „Platz“, wo er seinen „Glauben“ ansiedelte. Vgl. o. S. 276 Anm. 3.

[1]) Als ob er etwa nichts weiter besage, als dass alles, was wir warnehmen, nur dadurch, dass es zu uns, den Warnehmenden, in Beziehung stehe und uns erscheine, real sei.

[2]) Kr. 208; vgl. 126. 206. 391. 421 f. 538.

[3]) S. 677, 716; vgl. ferner S. 37. 39 f. 55. 234 f. 298 f. 783; Proll. S. 78 f. 124. 128 f. 136; ferner W. W. I, 396. 429; oben S. 284, Anm. 3; Kants Stellung S. 13; und die Erklärung Kants gegen Fichte vom 7. August 1799 (W. W. ed. Hartenstein 1868, VIII, 600).

[4]) S. 337 f.

Die *Erkenntniss* dieses „An sich“, was hinter der Erscheinung postulirt wird, ist uns versagt. Ihm gegenüber sind unsere Anschauungsformen Raum und Zeit nicht bloss Bedingungen [1]), sondern zugleich *Beschränkungen* unserer Auffassung [2]). Aber ein „purer“ (von diesen Restrictionen befreiter) „Verstand“ könnte die Dinge an sich erkennen: sie sind in dieser Hinsicht „Noumena“ [3]).

In engsten Zusammenhang mit der Lehre von Dingen an sich tritt so der Entwurf anderer *Erkenntnissarten* als der menschlichen (in Raum und Zeit). Zunächst ist „von den Anschauungen anderer denkender Wesen“ die Rede, von denen wir „gar nicht urtheilen können, ob sie an die nämlichen *Bedingungen* gebunden seien, welche unsere Anschauung *einschränken*“; es wäre vielleicht möglich, dass auch sie von sinnlichen Affectionen abhängig wären, die sie aber in andere „Formen“ auseinanderlegten [4]).

Und dann wird die Möglichkeit von denkenden Wesen aufgerollt, die in ihren Erkenntnissen gar nicht von äusseren Affectionen abhängig sind, sondern ihre Objecte selbstthätig aus sich herausschauen. Es ist zur Signatur des Kantischen Geistes unbedingt nöthig, in diese *Mystik* ein wenig einzutauchen. Nach den Principien der Transcendentalphilosophie erkennen wir auch uns selbst nur, wie wir uns erscheinen; nicht wie das Subject „von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung blosse Selbstthätigkeit, d. i. intellektuell wäre“ [5]). Überhaupt „muss eine Erkenntniss möglich sein,

1) Vgl. o. S. 328 f.

2) Die obige „Scala“ wird um diese neue Sprosse vermehrt. Vgl. Kr. 124. 156. 751. 756 Anm.

3) Proll. S. 42: Die empirischen „Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, und wie sie der pure Verstand erkennen würde“; Kr. 206: „. . . . . . dass der durch die transcendentale Aesthetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objective Realität der Noumenorum an die Hand gebe und die Eintheilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena berechtige . . . .“ 296: „. . . die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen *ausser uns* wären“.

4) Kr. 37, vgl. S. 313 f. 737. 744 f.

5) Kr. 717; ebenda: „nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde“. Vgl. auch S. 747. 749 ff.

darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird . . . . dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, dahingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, wie sie erscheinen“ [1]). Die Objecte solcher intellectualen, schöpferischen Anschauung [2]) heissen ganz allgemein Noumena [3]); die Objecte andersartiger, (aber ähnlich wie bei Menschen abhängiger und sinnlicher) Anschauungen könnten natürlich auch nur Phaenomena heissen.

In weitem Umfange sind diese Gedanken nur Spiele mit „problematischen“ Möglichkeiten, bloss zu dem Zwecke vorgeführt, um die Eigenart unserer Erkenntniss, wie sie Kant auffasst, in ihrer *Einschränkung* zu charakterisiren [4]). Aber es bleibt innerhalb dieser bloss gedachten Möglichkeiten doch ein Kern von sicherer Wirklichkeit. Erstens: Es gibt Dinge an sich; es muss sie geben [5]). Zweitens: Es gibt ein „Ur-

1) Kr. 207.

2) Vgl. zu derselben noch Kr. 37 f. 211. 233. 685. 720. 741 f. 744. 749. 751. 775. 784. Kr. d. Ukr. IV, 293. 296 f. 300 f.

3) Die Dinge an sich sind nur eine Art derselben; man muss beide nicht gleich setzen; dieser Irrthum findet sich immer noch; vgl. z. B. neuerdings wieder Staudinger, S. 68 ff.

4) Vgl. Kr. 208 f.: „Der Begriff von einem Noumenon ist gar nicht *positiv* und . . . . . bedeutet nur das Denken von etwas überhaupt, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahire. Damit aber ein Noumenon einen . . . . Gegenstand bedeute . . . . muss ich noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung . . . *anzunehmen* . . . .; denn sonst ist mein Gedanke *leer* . . . . .; obgleich unser Denken von jener Sinnlichkeit abstrahiren kann, so bleibt doch *die Frage*, ob es alsdann nicht eine blosse Form eines Begriffs sei . . . .“; S. 210 f.: „Am Ende ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen; und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist für uns *leer*, d. i. wir haben einen Verstand, der sich *problematisch* weiter erstreckt, als jener . . . . Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein *Grenzbegriff*, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken und also nur von *negativem* Gebrauch . . . Der Begriff eines Noumenon, bloss *problematisch* genommen, bleibt . . . zulässig . . . . Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, vor den es gehörete, ist selbst ein *Problema* . . . .“. Kr. 37, 69; Proll. 124 ff. 136 ff. 233 f.

5) Vgl. o. S. 341. Nur selten spricht Kant auch über sie so problematisch wie Kr. d. Ukr., a. a. O. S. 301.

wesen", dem ursprüngliche, schöpferische, intellektuale Anschauung zukommt[1]). Und mag das letztere selbst nur ein Residuum oder Postulat des Glaubens sein: das Erste ist für Kant ein nothwendiges Ergebniss der Erkenntnisskritik, selbst die nothwendige Voraussetzung für alle übersinnlichen Glaubensausflüge, die „kritisch" bleiben wollen.

Erkannt kann freilich von uns in Beziehung auf beide nichts werden. Unsere Verstandesbegriffe sind an unsere sinnlichen Daten und Formen gebunden. Die Frage, ob ausser dem empirischen Gebrauche unsers Verstandes „noch ein transcendentaler möglich sei, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe", ist verneinend zu beantworten[2]). Alle unsere Aussagen vom Übersinnlichen sind Nothbehelfe, Metaphern, Symbole, Analogien, Anthropomorphismen; und sie können nichts weiter sein[3]).

Hiernach ist zu ermessen, was von den Ausdrücken Ding an sich, Urwesen u. s. w. und den in ihnen spielenden „Kategorien" Substanz, Ursache und Realität zu halten ist[4]).

Interessant ist es, auf Grund dieser Aufstellungen weiter Kants Mittheilungen über den Warnehmungsprocess, soweit sie in die transcendentale Aesthetik fallen[5]), ins Auge zu fassen:

In der Anschauung, heisst es, „wird uns der Gegenstand gegeben", indem „er das Gemüth auf gewisse Weise afficirt": wir besitzen dazu „Receptivität"[6]). Fragen wir, welcher Gegenstand uns afficire, der transcendente, das Ding an sich, oder der empirische, der uns in der Warnehmung

---

[1]) Kr. 720. Vgl. o. S. 332 f.

[2]) Kr. 212 f. 233, Proll., 79. 124. 153 Anm. Vgl. die von Krause in seinem J. Kant wider K. Fischer S. 83 f. angeführten Stellen aus dem Op. posth. Kants, wo die Unerkennbarkeit und empirisch-theoretische Irrelevanz des Dinges an sich noch kräftiger betont wird.

[3]) Vgl. Proll. 131 ff.; o. S. 308.

[4]) Vgl. Kr. 803, wo für das nicht empirische Sein anstatt der Termini Substanz und Ursache die unbestimmteren Subject und Grund vorgezogen werden; Proll. S. 106 „Wesen an sich"; Kr. d. Ukr. a. a. O. S. 301: „Substrat, Realgrund".

[5]) Vgl. o. S. 335 f.

[6]) Kr. 31. 730. 762.

„gegeben" wird, so erhalten wir darauf in zahlreichen Stellen nur zweideutige Antworten[1]). Methodische Hermeneutik erfordert, von eindeutigen Stellen auszugehen. Und da sind einzelne so ausdrücklich nur von empirischen Gegenständen zu verstehen, dass man es mit dieser Deutung auch bei den schillernden Sätzen versuchen muss; was innerhalb gewisser Grenzen auch gelingt. So heisst es von den Farben[2]), dass es nur „Modificationen" des Gesichtssinnes seien, der „vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird": das Licht ist ja doch kein Ding an sich. Und unser Anschauungsvermögen wird als eine „Receptivität" bezeichnet, „auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden"[3]), wo das Afficiren fast ganz auf das „Setzen" und „Besetzen" (Kr. 716) hinauskommt[4]). Und dieser Sinn, wie gesagt, ist an vielen Stellen durchführbar[5]). Aber freilich nicht an folgenden, die eben so eindeutig nur von der Einwirkung transcendenter Wesenheiten zu verstehen sind: Von dem, was die räumlichen Gegenstände „an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur . . . die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren"[6]). Von dem Ding an sich kennen wir „nur seine Erscheinung, d. i. die Art,

---

[1]) Vgl. z. B. Kr. 37. 42. 146. 718. 720; besonders S. 50: „Die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung enthält .... bloss die Erscheinung von etwas und die Art, wie wir dadurch afficirt werden"; worauf geht „dadurch"? Ganz ausnehmend schwierig sind die Stellen, wo das Gemüth durch sich selbst afficirt gedacht wird, ohne dass es doch „selbstthätig" wäre (vgl. Kr. 716 ff. 747 f. 750). — Eine ähnliche Zweideutigkeit, wie auf dem Afficiren, liegt übrigens auf dem Ausdruck correspondiren und seinen Synonymis. Es kann hier aber davon abgesehen werden.

[2]) Kr. 38; vgl. o. S. 339 f.; und Proll. 47 die Stelle vom Zinnober.

[3]) Kr. 390. Vgl. Kants Op. posth., Altpr. Monatsschr. 1882, 78, 125, 455 u. ö. und Vaihinger, Strassburger Abhandlungen, S. 150 ff.; dort auch die interessante Stelle aus der Vorrede der metaph. Anfangsgr. der Naturw., V, 317.

[4]) „Die Vorstellungen äusserer Sinne machen den eigentlichen Stoff aus, womit wir unser Gemüth besetzen; sofern etwas im Gemüthe gesetzt wird".

[5]) Hiernach würde also das „dadurch" u. s. w. (Kr. 50; o. Anm. 1) auf Erscheinung gehen!

[6]) Proll. S. 45; vgl. S. 46: „die Art, wie sie unsere Sinne afficiren".

wie unsre Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden“ [1]).

Jedenfalls kann danach kein Zweifel sein, dass Kant in den Warnehmungsdaten letzten Grundes eine „Affection“ eines transcendenten Subjects durch transcendente Objecte angenommen habe, dass ihm auch das Transcendente in diese radicalen Unterschiede zerfiel. „Im Raume und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äusseren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths beides vor, sowie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint“ [2]).

Aber freilich: „wenn man äussere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich ausser uns befindlichen Dingen in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muss, ob die letztere in uns oder ausser uns sei“ [3]). Und: „das transcendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist .... ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen“ [4]). —

Dass die Kantische Ansicht von dem Realitätscharakter der Sinnenwelt auf das Prädicat „idealistisch“ stossen musste, ist höchst natürlich. Was konnte idealistischer sein, als die Bezeichnung aller empirischen Gegenstände als „Vorstellungen“ und „Bestimmungen des Gemüths“? als die Aussage, dass der Raum in uns sei? dass auch die Materie nur Erscheinung sei? dass die primären Qualitäten von gleicher Irrealität seien, wie die secundären? dass wir uns selbst nur vorstellen, wie wir uns erscheinen, nicht wie wir sind [5])?

Kant nimmt die Bezeichnung an, wendet aber eine beträchtliche Mühe auf, um seinen Idealismus als eine besondere Art von andern Formen, namentlich von dem gewöhnlichen der Schulen zu unterscheiden, ja den letzteren zu „widerlegen“. Von den bezüglichen, in mancherlei Wandlungen eingegangenen, zum Theil höchst verkniffenen und von irrigen historischen Voraussetzungen abhängigen Auslassungen [1]), sind folgende hierhergehörig und schon hier verständlich:

[1]) a. a. O. S. 79. Wie soll nun das „dadurch“ vor. S. Anm. 1 gedacht werden?
[2]) Kr. 718.
[3]) Kr. 298; vgl. S. 774.
[4]) Kr. 302.
[5]) Vgl. Kr. 43, 45 f., 49, 295 f., 751.

Erstens: „Ich verstehe unter dem transcendentalen Idealism aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als blosse Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäss Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte an sich selbst sind [2]). Die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben“ [3]).

Zweitens: Gegen die idealistische Überordnung des Subjects über die sinnlichen Objecte [4]) und in Zusammenhang damit gegen die Bezweiflung der Idealität der Zeit [5]) (wo doch die des Raumes zugestanden wird), sowie gegen die Möglichkeit, als könnte die äussere Welt nur „Schein“, nur „eingebildet“ sein, während die innere Welt Wirklichkeit ist: wird geltend gemacht, dass beide, äussere Gegenstände und empirisches Subject, gleich sehr Erscheinungs-Wirklichkeit haben; und dass der Inhalt der Objecte insofern noch vor dem begleitenden Subject einen Vorrang hat, als — wie fast sensualistisch bemerkt wird — die Empfindungen, die ihn constituiren, den ganzen „Stoff“ unsers innern Lebens überhaupt und unserer etwaigen „Einbildungen“ im Besonderen ausmachen [6]).

[1]) Vgl. o. S 317 Anm. 4; Staudinger, Noumena, S. 77 ff.; Vaihinger, Strassburger Abhandlungen, S. 115 ff.
[2]) Kr. 295 f.
[3]) Proll. S. 46; vgl. S. 51: „Dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen . . .; denn die zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloss die sinnliche Vorstellung der Sachen . . .“.
[4]) Vgl. o. S. 56 ff.
[5]) Vgl. Kr. 46: wo sie doch „gegen die Lehre der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen . . .“; die äusseren Gegenstände konnten nun „ein blosser Schein sein“, während ich selbst und mein Zustand „ihrer Meinung nach unläugbar etwas Wirkliches ist“.
[6]) Kr. 299: „. . . . Ist Empfindung einmal gegeben, ... so kann

Weitere apologetische und polemische Bemühungen werden als Corollar zu dem Substanzaxiom von dem Philosophen vorgetragen und können auch von uns erst im Zusammenhang damit reproducirt werden. —

Es ist übrigens Zeit, von den mystischen und sonstigen Ausläufern transcendentaler Aesthetik zu dem fallengelassenen Faden der erkenntnisstheoretischen Untersuchung über die synthetischen Urtheile a priori zurückzukehren.

Urtheile dieser Art, wird gelehrt, sind in der Mathematik darum „möglich“ und lassen sich auf die empirische Realität anwenden, weil Raum und Zeit ursprüngliche Anschauungsformen des Menschen sind, und weil wir gegebene Empfindungsmaterialien nach selbsteigenen Constructionen in ihnen anschauen, welche Constructionen durchaus dieselben sind, wie diejenigen, durch welche der Geometer seine imaginativen Gestalten entwirft.

15. Zweitens: Die transcendentale Analytik. A. Die Analytik der Begriffe.

Mit der „reinen Naturwissenschaft“ oder, um unzweideutiger zu sprechen, mit Sätzen, wie dem Causalitäts- und Substanzaxiom, liess sich, selbst wenn Kants Theorie von der „Idealität der Zeit und des Raumes“ zugestanden wurde, nicht völlig nach demselben Schema operiren, wie mit den mathematischen Axiomen. Erstens waren sie nicht von derselben Unbestrittenheit; den Causalsatz hatte Hume ja

---

durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden, der ausser der Einbildung im Raume oder der Zeit keine empirische Stelle hat. . . . . Warnehmung ist dasjenige, wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, zuerst gegeben werden muss“; S. 716: „Die Vorstellungen äusserer Sinne machen den eigentlichen Stoff aus, womit wir unser Gemüth besetzen“; 685 Anm.: „Scandal . . . ., das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern innern Sinn her haben) bloss auf Glauben annehmen zu müssen . . . .“. — Nebenbei bemerkt mag werden, dass also die „Einbildungskraft“, von der o. S. 335 f. die Rede, Etwas sui generis ist.

gerade zur Zielscheibe seiner skeptischen Anläufe gemacht [1]). Zweitens waren Axiome dieser Art im Gegensatz zu dem anschaulichen Charakter der mathematischen nach Kant sogenannte „discursive Grundsätze aus Begriffen“, unvermögend, wie es schien, durch „Construction“ evident gemacht zu werden [2]). Wie soll man aber ohne reine Anschauungen a priori über gegebene Begriffe hinaus zu synthetischen Urtheilen gelangen?

Wie sollen wir von dem Begriffe Substanz [3]) zu dem Prädicat Beharrlichkeit, von dem Begriffe Veränderung zur Verursachung, oder, wie Hume fragte, von einem Ereigniss zur Nothwendigkeit eines bestimmten Consequens gelangen? da die hinzugefügten Prädicatsbegriffe weder in den Subjecten implicite enthalten liegen, noch durch reine Anschauung nothwendig mit ihnen verknüpft sich darstellen.

Die Deduction hatte nicht wie bei der Mathematik aus einer vorher festgegründeten Thatsache der Evidenz die nothwendigen Voraussetzungen, auf die sie zu führen schien, abzuleiten, sondern sie musste vorerst die Voraussetzung festlegen, um daraus Mittel der Befestigung des vorher Zweifelhaften zu gewinnen.

Man kann nicht behaupten, dass Kant die Schwierigkeit der Sache nicht gefühlt habe; im Gegentheil er empfand sie sehr peinlich und intensiv und hat ein Jahrzehnt gebraucht, um sie zu überwinden [4]). Es lässt sich aber, da er sie in

---

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 137 f.

[2]) Vgl. Proll. § 4, S. 23; § 15, S. 54; Kr. S. 84 f., 176 f., 182. 556 f., 720 f.; o. S. 323.

[3]) Proll. § 4, S. 25: „Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt“; Kr. S. 129: „Etwas, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas Anderem zu sein), gedacht werden kann“; ähnlich S. 745.

[4]) Dies freilich hat er entweder nie ganz eingesehen oder hinlänglich beachtet, dass angesichts des für ihn ja besonders lästigen Humeschen Zweifels und bei der Tiefe, zu der erkenntnisstheoretische Untersuchungen hinabzusteigen haben, die Unbedenklichkeiten der Laien und Physiker, jene synthetischen Urtheile als Axiome und ähnlich wie die mathematischen zu behandeln (vgl. o. S. 321 f. und Fortschritte I, 560), nicht verfangen durften. Vgl. Vaihinger, Commentar, S. 389 ff. Glücklicher Weise war es für den Fall, dass es Kant gelang, die Gültigkeit der fraglichen Axiome zu deduciren, irrelevant,

der eigenthümlichen Verflochtenheit sah, die seine historische Stellung und seine individuelle Entwickelung mit sich brachte, nicht sehr bequem über sein inneres Verhältniss zu ihr Aufschluss geben.

Von vornherein fährt nämlich störend dazwischen die Jahre lang verfolgte Bemühung, der Metaphysik im Sinne der Lehre vom Übersinnlichen, von einem höchsten Wesen und einer künftigen Welt, einen neuen kritisch gesäuberten Unterbau zu geben [1], und die von der Wolffschen Schule überkommene Gewohnheit, die reine Naturwissenschaft selbst als Theil der Metaphysik im allgemeineren Sinne zu denken.

So stellte sich ihm das Problem, auf das wir stiessen, als er es in seinem ebenso befangenen, wie tiefbohrenden Verstande zu begreifen begann, in folgender Fassung dar [2].

„Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? ... Die ... sinnliche(n) Vorstellungen (als auf Affectionen des Subjects von dem Gegenstande beruhend) haben eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände (nämlich als der Wirkung auf die Ursache) und die Grundsätze, welche aus der Natur unserer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit für alle Dinge, insofern sie Gegenstände der Sinne sein sollten“ [3]. Anders ist es mit den reinen Verstandesbegriffen [4], die „in der Natur der Seele zwar ihre

ob er von ihnen wie von einem räthselhaften Factum, das „erklärt“, oder von einer bestrittenen Behauptung, die „bewiesen“ werden wollte, ausging. Eine apodiktische Deduction, welche jene vorausgesetzte Gültigkeit nie als „Argumentationsmittel“, sondern immer nur als „Ziel der Erklärung und des Beweises“ (Vaihinger, S. 414) benutzte, leistete nicht bloss jenes, sondern auch dieses. Man irrt wohl nicht, wenn man Kants Intention auf dieses verwegene Ziel gerichtet denkt. Fortschr., a. a. O S. 439: „Die Ausdehnung der Zweifellehre sogar auf die Principien der Erkenntniss des Sinnlichen .... kann man nicht füglich für eine ernstliche Meinung halten“, aber wohl für eine „Aufforderung, diejenigen Principien a priori, auf welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweisen“. Vgl. o. S. 322.

[1]) Vgl. o. S. 316.

[2]) Brief an M. Herz, 21. Februar 1772, W. W. XI, 26 f.

[3]) Es folgt ein Passus über schöpferischen Intellect. Vgl. o. S. 342 ff.

[4]) Die mit dem Correspondenten $1\frac{1}{2}$ Jahre vorher abdisputirte Dissertation

Quelle haben, aber doch weder, insofern sie vom Object gewirkt werden, noch das Object selbst hervorbringen. .... Wenn solche intellectuale Vorstellungen auf unserer inneren Thätigkeit beruhen [1], woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen ..... und die Axiomata der reinen Vernunft über diese Gegenstände [2], woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hülfe entlehnen? In der Mathematik geht dieses an, weil die Objecte vor uns nur dadurch Grössen sind und als Grössen können vorgestellt werden, dass wir ihre Vorstellungen erzeugen können, indem wir Eines etliche mal nehmen [3]. ... Allein ... wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muss, und die doch von ihr unabhängig sind, diese Frage hinterlässt immer eine Dunkelheit“.

Neun Jahre später finden wir den Scrupel so ausgedrückt: „Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden können. Dieses Bewusstsein aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch immer Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältniss. Wie kommen wir nun dazu: dass wir diesen Vorstellungen ein Object setzen oder über ihre subjective Realität, als Modificationen, ihnen noch, ich weiss nicht, was für eine objective beilegen? ...“ [4]).

Indem für Kant selbst in Beziehung auf Naturgesetze

hatte (§ 8, a. a. O. I, 313) gesagt: Hujus generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis.

[1]) Vgl. o. S. 156.

[2]) Wie z. B. also das Causalitäts- und Substanzaxiom.

[3]) Vgl. die später etwas abweichende Begründung o. S. 327 ff.: Kr. 144 f.

[4]) Kr. S. 167; vgl. ebenda 86: „Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antreffen. ... S. 88: „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen ...“.

a priori das „Dass“ völlig feststand [1]), und er nur noch nach dem „Wie“ fragen zu müssen glaubte, warf er sein Auge zunächst auf die „Begriffe a priori“. Mindestens die Causalität musste ein solcher sein: wegen der „nothwendigen“ Verknüpfung, die zwischen Ursache und Wirkung gedacht wird, konnte dieser Begriff der Erfahrung nicht verdankt sein [2]). Kant suchte zunächst „alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen, aber nicht wie Aristoteles“ [3]) — der habe sie „auf's blosse Ungefähr“ neben einander gesetzt —, sondern „wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Classen eintheilen“; kurz: er suchte zunächst die bei Hume so vermisste [4]) principiell [5]) begründete, systematische Vollzähligkeit der Kategorien. Er konnte schon 1772 sagen, dass ihm diese seine Absicht im Wesentlichen gelungen sei [6]).

Elf Jahre später gibt er über den Verlauf dieser seiner Arbeit folgenden Bericht [7]): „Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe [8]) . . . . zusammengetragen. Diesen . . . . sah er sich genöthigt, noch fünf Postpraedicamenta beizufügen; allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher, als für eine regelmässig ausgeführte Idee gelten. . . . Bei einer Untersuchung der reinen . . . Elemente der menschlichen Erkenntniss gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern [9]). Dadurch wurde nun aus

---

1) Vgl. u. A. Kr. 131 f.; o. S. 322.

2) Vgl. o. S. 321. Kr. S. 86 ff. 103. 107 f. 124 f. 139 f. 683.

3) Ob dieser überhaupt seine Kategorien so gefasst habe, wie er, fragte er nicht; aber schon der Name wies nach einer andern Richtung.

4) Vgl. o. S. 323 f.

5) Vgl. Kr. 68. 79.

6) XI, 27 f.

7) Proll. § 39, S. 89 f. Vgl. Kr. S. 80 f.

8) a. a. O. S. 88: „welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen“. Vgl. Anm. 4.

9) Geschehen in der Inauguraldissertation vom Jahre 1770; vgl. o. S. 276

jenem Register die siebente, achte, neunte Kategorie ausgeschlossen [1]). Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen [2]), vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten. Um aber ein solches Princip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält und sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen; und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen [3]). Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen . . . darzustellen. Ich bezog endlich diese Functionen . . . auf die Bedingung, Urtheile als objectiv gültig zu bestimmen; und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich ausser Zweifel sein konnte, dass gerade nur diese und ihrer nur so viel, nicht mehr und nicht weniger, unsre ganze Erkenntniss der Dinge aus blossem Verstande ausmachen können“.

Nachdem es ihm so, wie er mit sichtlicher Zufriedenheit bemerkt, „in Absicht auf das ganze Vermögen der Vernunft gelungen war“, konnte er, berichtet er, „sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft in seinen Grenzen sowohl als seinem Inhalt vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen“ [4]).

Wem etwa das ganze Verfahren befremdlich, man möchte fast sagen altmodisch vorkommen sollte, indem er es viel-

---

Anm. 3 und in der Diss. selbst § 24. Er hatte in Raum und Zeit den „lapis Lydius“ entdeckt, der alles „Sinnliche“ als solches kennzeichnet.

1) Quando, Ubi, Situs nach der von Kant adoptirten Übersetzung und Aufzählung der Schule; Proll. S. 89; vgl. Kr. S. 80.

2) Vgl. o. S. 155 f.; 350. Anm. 4.

3) Vgl. Kr. S. 79 f.

4) a. a. O. S. 9 f.; vgl. o. S. 276.

leicht für angezeigt halten möchte, das Urtheilen vorerst (etwa an der Hand der Sprachgeschichte) psychogenetisch zu beleuchten und jedenfalls die vorgeblich fertige Arbeit der Logiker ebenso kritisch zu mustern, zu säubern oder auch zu ergänzen wie die Kategorienliste [1]): der würde die historische Lage Kants und seine constitutionelle Befangenheit unbillig ausser Acht lassen. Um dem Philosophen gerecht zu werden, dürfte es nicht unangemessen sein, darauf hinzuweisen, dass das scheinbar Befremdliche seines Thuns seinen Anhängern noch bis auf die Gegenwart Gefallen, ja Beifall erweckt. Auch für Schopenhauer hat z. B. „die Tafel der Urtheile im Ganzen ihre Richtigkeit“ [2]). Und im Einzelnen besserte ja auch Kant daran herum. Und Stadler [3]) bemerkt, dass nun „die Aufgabe von dem schwankenden Boden der Metaphysik auf den unerschütterlichen Boden der formalen Logik hinübergespielt wurde“: und er nennt es eine Entdeckung von bleibendem Werth, dass Kant „den dunkeln Charakter jener Grundbegriffe der alten Metaphysik aufgeklärt und sie als Einheitsfunctionen des Urtheilens enthüllt hat“ [4]).

Obwohl Kant, wie er gelegentlich gesteht [5]), sich „niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urtheile überhaupt geben“, befriedigt fühlte, wenn sie es nämlich als die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen definiren, ohne zu sagen, worin dieses Verhältniss bestehe; obwohl er seinerseits den tiefgreifenden Unterschied zwischen bloss subjectiv, für mich, und objectiv, für Jedermann, nothwendig gültigen Urtheilen einführte — er nannte die ersten Warnehmungs-, die zweiten Erfahrungsurtheile — [6]); obwohl er nur die letzteren für seine Frage, wodurch subjectiv erzeugte Begriffe eine Beziehung

---

1) Vgl. A. Riehl, Der philos. Kriticismus I, 362.

2) W. W. II, 536.

3) Vgl. R. Ekth. S. 51. 55.

4) Wir müssen aber wiederholen, dass „Kategorien“ dort und hier sehr verschiedene Dinge sind.

5) Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 738 f.

6) Proll., § 18 ff.; vgl Kr. 739 f.

auf das „Object“ erlangen könnten, entscheidend fand und entscheidend finden konnte; und obwohl ihm die Kategorien „für sich selbst nichts als logische Functionen“ waren, die „als solche nicht den mindesten Begriff von einem Objecte ausmachen“ [1]): hat er zunächst doch ruhig und unbedenklich die gethane Arbeit der Logiker benutzt. Um die sogenannten Verstandesbegriffe erst einmal vollzählig abzuleiten, hat er sich ohne eingreifende Kritik und Unterscheidung der traditionellen Denk- und Urtheilslehre bemächtigt [2]). (Er nennt die bezügliche Ableitung „metaphysische Deduction“).

„Wenn wir auf die blosse Verstandesform“ im Urtheil „Acht haben, so finden wir“ — nämlich unter Zugrundelegung der „gewohnten Technik der Logiker“ —, „dass die Function des Denkens unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält“ [3]). Danach werden aus der hergebrachten Eintheilung der Urtheile nach der Quantität [4]), Qualität, Relation und Modalität unter geringfügiger Modification der „gewohnten Technik“ ein wohlabgezähltes Dutzend von „Kategorien“ herauspräparirt: 1) Einheit, 2) Vielheit, 3) Allheit; 4) Realität, 5) Negation, 6) Limitation; 7) Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens), 8) Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), 9) Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden); 10) Möglichkeit — Unmöglichkeit, 11) Dasein — Nichtsein, 12) Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Alle diese Begriffe sind also [5]) „apriori, unabhängig von der Erfahrung, selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntniss; die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von generatio aequivoca; von ihnen eine empirische Deduction versuchen wollen, würde ganz vergebliche

---

1) Proll. S. 90; vgl, Kr. S. 87. 234; 2. Aufl., § 22; § 24 (S. 745). S. 782.

2) Dies gegen Cohen, a. a. O S. 206. 209 f., Stadler, R. Ekth. S. 54. 70. 89 f. 92. 112. 121. Vgl. A. Krause, Logik des menschlichen Herzens, S. 187 ff. Pop. Darstellung, S. 78 ff.

3) Kr. S. 71.

4) Aber diese bezieht sich doch wohl gar nicht auf die „Function des Denkens“.

5) Kr. 83 f.; 89; 757 f.; vgl. o. S. 352.

Arbeit sein, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat. Ihrem Begriffe gehört die Nothwendigkeit wesentlich an“ u. s. w. Als Beispiel dieses Merkmals dient immer wieder die Causalität.

Von den erläuternden Bemerkungen und nöthig gefundenen Modificationen der Überlieferung finde ich folgende erwähnenswerth: Die Vielheit ist nach den Prolegomena aus den *judicia plurativa* gewonnen, die Kant an die Stelle der judicia particularia der Logik setzt: der letztere Ausdruck enthalte schon den Gedanken der Nichtallgemeinheit; „wenn ich aber von der Einheit anhebe und so zur Allheit fortgehe, so denke ich nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben“ [1]). Die „Limitation“ ist aus den „unendlichen“ Urtheilen (mit „verneinendem Prädicat“) abgeleitet, die freilich „in der allgemeinen Logik den bejahenden beigezählt werden und kein besonderes Glied der Eintheilung ausmachen“. An dem Beispiel: Die Seele ist nichtsterblich, wird klar gemacht, dass diese unendlichen Urtheile das Subject in die „unendliche Menge“ setzen, die übrig bleibt, wenn ich das positive Oppositum des Prädicats total wegnehme: „insoferne müssen sie in der transcendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntniss a priori wichtig sein kann“ [2]). Die Correlation Subsistenz und Inhaerenz tritt aus dem „kategorischen“ Urtheil des Schemas: der Stein ist hart, hervor; (Urtheile, wie: Blei ist ein Metall, scheint Kant nicht zu den kategorischen zu rechnen) [3]). Später [4]) wird von Kant ein inter-

[1]) Proll. § 20, S. 63 Anm.; auf dem Übergang zu dieser Fassung liegt die von Kr. S. 72 (1. Aufl.), wo das „wenigstens einige“ der Schullogik durch ein „bloss einiges“ ersetzt wird.

[2]) Kr. S. 72 f. Vgl. Kants Logik § 22.

[3]) Vgl. aber Kr. S. 70 das Beispiel: ein jedes Metall ist ein Körper (entsprechend dem in der 1. Aufl. aufgestellten Begriff vom Denken und Urtheilen, dass es nämlich Erkenntniss durch Prädicatsbegriffe sei).

[4]) Metaph. Anfangsgr. der Naturw., V, 315 Anm.

essanter Unterschied zwischen bloss logischer Function und Anwendung auf's „Object“ gemacht: Dort kann das Urtheil (particular) umgekehrt werden, hier nicht; der Stein muss als Subject, und die Härte muss als Prädicat gedacht werden. Der Begriff der Ursache wird aus dem hypothetischen Satze entwickelt: es sei, meint Kant, „nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil gedacht wird“ [1]). Gemeinschaft, Wechselwirkung (zwischen dem Handelnden und Leidenden) sind dem disjunctiven Urtheil abgewonnen. In demselben schliesse zwar „die Sphäre des einen Satzes die des andern aus“; aber doch enthalte das Ganze „zugleich Gemeinschaft, insofern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen [2]) Erkenntniss ausfüllen ... da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsstück der Sphäre des andern zu dem Inbegriff der eingetheilten Erkenntniss ist ... sie schliessen sich wechselseitig einander aus, aber bestimmen dadurch doch im Ganzen die wahre [3]) Erkenntniss“ [4]). Zu den modalen Urtheilen und Kategorien merkt Kant Folgendes an: Die Modalität trägt nichts zum Inhalte des Urtheils bei, sondern geht nur den Werth der Copula für das Denken an. Problematische Urtheile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloss möglich (beliebig) annimmt. Assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodiktische, in denen man es als nothwendig ansieht. Gleich als wenn das Denken im ersten Fall eine Function des Verstandes, im zweiten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre. ... Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objectiv ist) ausdrückt, d. i. eine freie Wahl, einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloss willkürliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit ... und zeigt

[1]) Kr. S. 73.

[2]) Der Ausdruck ist nicht recht verständlich; verständlicher ist der der Parallelstelle: „Sphäre des möglichen Erkentnisses“ (Kr. 74); vgl. vor. S. Anm. 3.

[3]) Vgl. vor. Anm.

[4]) Kr. 74, 723 f.

an, dass der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei; der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt und daher a priori behauptend und drückt auf solche Weise logische Nothwendigkeit aus. Weil nun hier Alles sich gradweise dem Verstande einverleibt . . . . so kann man diese drei Functionen der Modalität auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen" [1]).

Kant hat auf diese seine (vermeintlich) principiell deducirte und systematisch erschöpfende Liste aller reinen Verstandesbegriffe immer mit grosser Genugthuung zurückgeblickt. In diesem Gefühl ist es auch, dass er [2]) zu seinen Ableitungen und Ausführungen noch einige „artige Anmerkungen" macht. Wir wollen zwei davon hervorheben. Die erste ist die, „dass allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, da sonst alle Eintheilung a priori Dichotomie sein muss", sowie „dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt. So ist die Allheit nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet (!) [3]), die Einschränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Causalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Nothwendigkeit nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist". Wir haben hiermit den Keim der trichotomischen Methode Fichte's und Hegels vor uns [4]).

Die zweite Bemerkung, die wir ausziehen möchten, bezeichnet die Kategorientafel als „ungemein dienlich, ja unentbehrlich, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft,

[1]) a. a. O. S. 75 f.

[2]) Kr. S.. 722 ff.; Proll. S. 92 Anm.; vgl. auch Kr. d. Ukr. IV, 39 Anm. u. dazu Herbart, W. W. I, 119.

[3]) Früher war ihm Gemeingültigkeit oder Allheit gleich Unendlichkeit; vgl. Kr. S. 72.

[4]) Kant findet nebenbei, dass auch der „Unterschied einen Grund in der Natur des Verstandes haben muss", dass die beiden ersten Klassen keine „Correlata" wie die beiden letzten aufzeigen (Kr. 722 f.).

soferne sie auf Principien *a priori* beruht, vollständig zu entwerfen" [1]).

Kant hat selbst von dieser Überzeugung den ausgiebigsten Gebrauch gemacht [2]), sodass das Kategorienschema treffend „die Topik" seiner Philosophie genannt werden konnte [3]). Es ist hier der Ort nicht, zu zeigen, wie willkürlich und gewaltthätig er dabei oft verfahren ist [4]). Auch heute noch finden indessen Kantianer, „dass die Kategorientafel in der That eine systematische Topik begründet für alle Untersuchungen, deren Stoff von den verschiedenen Functionen des Bewusstseins wesentlich abhängig ist" [5]).

Kant war von der systematischen Vollzähligkeit seiner Tafel innerlichst überzeugt [6]). Aber freilich: „Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes . . . warum wir gerade diese und keine andern Functionen zu Urtheilen haben", konnte er keinen weiteren „Grund angeben"; das schien ihm eben so unmöglich, wie „warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen (reinen) Anschauung sind" [7]).

---

[1]) a. a. O.; vgl. Proll. S. 91: „Dieses System der Kategorien . . . giebt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden . . .; selbst in der Eintheilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen, ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselben festen, im menschlichen Verstande a priori bestimmten Punkte geführt werden muss, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet. . . .". Vgl. o. S. 314 f.

[2]) Vgl. u. A. in der Kr. d. r. V., S. 236 f. die „Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er Etwas oder Nichts sei nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien"; S. 277 (321) die „Topik der rationalen Seelenlehre"; S. 325 ff. die Gruppirung der kosmologischen Antinomien; ferner in den Metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft die aprioristische Behandlung der Materie; in der Kr. d. pr. Vern. die Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen (VIII, 188), in der Kr. d. Ukr. die vier „Momente" des Geschmacksurtheils (IV, 45 Anm.).

[3]) K. Fischer, Gesch. der neueren Ph. [2] III, 364. Vgl. Kr. 81: „eine systematische Topik, wie die gegenwärtige" . . . .

[4]) Vgl. Schopenhauer, II, 509. 557 f. 583 ff.

[5]) Stadler, a. a. O. S. 52.

[6]) Vgl. Kr. 79.

[7]) Kr. S. 742; vgl. Proll. S. 83.

Nachdem der vermeintliche Besitzstand des Verstandes an ursprünglichen, reinen Begriffen aufgezeigt worden ist, wird an die Frage nach der „Rechtmässigkeit“ ihrer Anwendung auf Gegenstände herangetreten [1]. An sich wäre es ja möglich, setzt Kant auseinander, dass die empirischen Thatsachen den Bedingungen jener Verstandesfunctionen nicht gemäss wären, „und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen“ der Causalgesetzlichkeit nichts entspräche und „dieser Begriff also ganz leer, und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichts destoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten . . .“ [2].

Über diese Angelegenheit spann der Philosoph unter dem Titel „transcendentale Deduction“ [3]) Reflexionen ab, die er selbst als ganz besonders schwierig bezeichnet und für die zweite Auflage der Kritik einer gründlichen Umarbeitung unterzogen hat. Wir glauben der hier gebotenen Ökonomie zu entsprechen, wenn wir die Hauptgedanken der 1. Auflage zu Grunde legen, die bloss parallelen Stellen der 2. Auflage als Erläuterung heranziehen und die bedeutsamsten neuen Gesichtspunkte der letzteren nachträglich vorführen [4].

Eine Vorstellung ist, sagt Kant einleitend, „in Ansehung des Gegenstandes alsdann apriori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen“ [5]: oder, wie es an einer andern Stelle heisst: es wäre „eine hinreichende Deduction“ der Kategorien „und Rechtfertigung ihrer objectiven Gültigkeit“, wenn bewiesen

[1] Kr. S. 82.

[2] Kr. S. 87 f.

[3] Nach Kr. 83: „Die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen“.

[4] Den Prolegomena ist, abgesehen von dem oben S. 47 Anm. 1 angezogenen und (in abweichendem Sinne) verwertheten Terminus „Bewusstsein überhaupt“, der Gedanke eigenthümlich, dass das Hinzukommen eines Verstandesbegriffes aus subjectiven Warnehmungsurtheilen objectiv gültige Erfahrungsurtheile mache. Vgl. III, 58, 62; o. S. 354 Anm. 6; und über die dabei spielende „Subsumtion“ R. Lehmann a. a. O. S. 108 ff. Ich verfolge diesen Gedanken hier nicht weiter.

[5] Kr. S. 88. Vgl. o. S. 350 f., 353.

werden könnte, „dass vermittelst ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann“ [1]. Wir sagen aber nach Kant „alsdann: Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben“ [2]. Diese Äusserungen bedürfen der Erklärung.

Es sind, lehrt Kant, „drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung [3]) enthalten, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperception“; von der „Synopsis“ des ersteren sei in der transcendentalen Aesthetik die Rede gewesen, von der Synthesis der zweiten und ihrer Einheit durch die dritte wolle er nunmehr handeln [4]. Factisch werden in der Folge Synthesis der Apprehension in der Anschauung, Synthesis der Reproduction in der Einbildung und Synthesis der Recognition im Begriffe nach einander in gesonderten Abschnitten behandelt. Es dreht sich um das sozusagen transcendentalpsychologische Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand [5]. Das Schwergewicht der Deduction fällt in der 1. Auflage der Kritik auf die Reproduction [6]: Dieselbe erfolgt, so wird entwickelt, nach der Regel der Association. Diese setzt voraus, „dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien. . . . . Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene thierische Gestalt verändert werden . . . . . so könnte keine empirische Synthesis der Reproduction statt-

[1] S. 92. Über den Kantischen Unterschied von erkennen und denken s. unten.

[2] S. 98.

[3] Vgl. zu diesem von nun ab fortwährend in's Spiel tretenden „neuen“ Begriff von Erfahrung Cohen, S. 3; Kr. 137 ff.: „. . . . Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen überhaupt . . . .“. S. 167: „synthetische Einheit der Erscheinungen in der Zeit“; Proll. S. 72: „Die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen, unter denen sie allein objectiv gültig ist“. Weiteres unten.

[4] S. 89 ff. Vgl. o. S. 335 f.

[5] Vgl. Kr. 77 f. 106 ff; 745 ff. (2. Aufl.).

[6] In der zweiten auf die Apprehension; davon unten; die Recognition tritt gegen beide zurück.

finden. Es muss also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht, dadurch dass es der Grund *apriori* [1]) einer nothwendigen synthetischen Einheit derselben ist . . . .; so ist diese Synthesis der Einbildungskraft . . . . auf Principien apriori gegründet; und man muss eine reine transcendentale Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung (als welche die Reproducibilität der Erscheinungen nothwendig voraussetzt) zum Grunde liegt" [2]). Die Einheit der Association muss einen objectiven, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft *apriori* einzusehenden (sic) Grund" haben: Die Data der Warnehmung müssen „associabel" sein und in einer „transcendentalen Affinität" stehen, „woraus die empirische die blosse Folge ist" [3]).

Dasjenige, „was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht auf's Gerathewohl oder beliebig, sondern apriori auf gewisse Weise bestimmt seien", dass nicht „ein Gewühle von Erscheinungen, gedankenlose Anschauung, ein blindes Spiel der Vorstellungen unsere Seele" anfüllt, woraus niemals Erfahrung werden könnte, der höchste Grund von Regel und Gesetz in allen Erscheinungen ist „die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen [4]), die transcendentale Apperception" [5]).

---

[1]) Falls in diesem apriori irgend eine subjective Beziehung liegen soll (vgl o. S. 329 f.), und sie liegt darin und wird sogleich hervortreten, so kommt es gewiss unerwartet und unvorbereitet.

[2]) S. 94 f.; vgl. S. 100: „nothwendig reproducibel".

[3]) Kr. 104. 110; vgl. (2. Aufl.) S. 733 Anm., 737 f. (§ 18), 739 f. (§ 19), 746 f.

[4]) Kr. 97 f.; 102; 137: „Rhapsodie von Warnehmungen"; 734: „sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe"; 731 (2. Aufl.) wird erinnert, dass „diese Einheit . . . nicht etwa jene Kategorie der Einheit ist".

[5]) Kr. 99 f.: „keine Erkenntnisse können in uns stattfinden . . . . ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht. . . . . Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die tr. A. nennen". Es ist „unwandelbar" im Gegensatz zu Allem, was der innere Sinn darbietet: „in diesem Flusse kann es kein stehendes und bleibendes Ich geben".

Sie ist es, „welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Function intellectuell zu machen [1]). Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer Selbst [2]) in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntniss jemals gehören können, bewusst, als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, dass sie mit allem Andern zu einem Bewusstsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können" [3]).

Dieses transcendentale Bewusstsein, auf welches alle gegenständlichen Vorstellungen nothwendige Beziehung haben müssen, kann „klar oder dunkel sein, daran liegt hier gar nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruhet nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als einem Vermögen" [4]).

Die „Kategorien" werden als die Begriffe gedacht, in denen die transcendentale Apperception sich auseinanderlegt: sie sind also „nichts Anderes als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten" [5]). Eine eingehendere Erörterung des Verhältnisses der Kategorien zur transcendentalen Apperception wird nicht beliebt.

---

[1]) Kr. 111; vgl. S. 115 f.: „Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewusstsein gehört, vor aller Erkenntniss des Gegenstandes als die intellectuelle Form derselben vorher . . ."; S. 745 (2. Aufl. § 24).

[2]) Vgl. „durchgängige Identität der Apperception" oder „des Selbstbewusstseins" (2. Aufl. S. 733 f.).

[3]) Kr. 106. Vgl. zu dieser „problematisch-apodiktischen Enunciation" (Schopenhauer W. W. II, 535) 2. Aufl. S. 732 (§ 16): „Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können"; S. 735 (§ 17): „sofern sie in einem Bewusstsein müssen verbunden werden können"; Cohen, S. 140.

[4]) S. 107 Anm.; vgl. S. 137: „nach Regeln eines durchgängig verknüpften möglichen Bewusstseins"; (2. Aufl.) S. 730: „wir mögen uns ihrer bewusst werden oder nicht"; 732: „ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewusst bin".

[5]) S. 102; vgl. S. 740 (2. Aufl. § 20).

„Es ist nur Eine Erfahrung, in welcher alle Warnehmungen als im durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhange vorgestellt werden; ebenso wie nur Ein Raum und Eine Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung .... stattfinden“. Nur die Beziehung auf die transcendentale Apperception schafft denjenigen „nothwendigen Zusammenhang, den man meint, wenn man Natur nennt“ und von „Natureinheit“ spricht [1]).

Die zweite Auflage der Kritik unterscheidet sich von dieser Darstellung der ersten 1) durch eine kräftigere und sorgfältigere Herausarbeitung und terminologisch abweichende Fassung dessen, was in der ersten Auflage „transcendentale Apperception“ (und in den Prolegomena „Bewusstsein überhaupt“) [2]) genannt war [3]); 2) durch die sachgemässe Bevor-

---

[1]) S. 101 f.; 104 f. Zwischendurch werden Kategorien und transcendentale Apperception auch für Gebilde der geometrischen Imagination, die doch wohl ausserhalb des Zusammenhanges der Warnehmungen stehen, den „man Natur nennt“, in Anspruch genommen. Z. B. S. 98: „So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand .....“: S. 736 (2. Aufl.): „Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie ....“. Vgl. dazu S. 743: „Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; ausser so ferne man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen ....“; auch S. 138. 140.

[2]) Vgl. o. S. 360 Anm. 4.

[3]) Vgl. besonders § 16: Von der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception; § 17: Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception ist das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs. Die markantesten Stellen überhaupt sind folgende: „Alles Mannigfaltige der Anschauung hat eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität .... Ich nenne sie die reine Apperception ... oder auch die ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können (vgl. vor. S. Anm. 3) und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transcendentale Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntniss a priori aus ihr zu bezeichnen (S. 732) .... Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst (S. 733 Anm.) .... Die transcendentale

zugung der „Apprehension“ vor der „Reproduktion“: „Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen .... ist a priori als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit in diesen Anschauungen zugleich gegeben .... Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen desselben zur Warnehmung mache, so .... zeichne ich gleichsam seine Gestalt dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäss. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahire, hat im Verstande ihren Sitz, und ist die Kategorie .... der Grösse, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Warnehmung, durchaus gemäss sein muss. Wenn ich .... das Gefrieren des Wassers warnehme, so apprehendire ich zwei Zustände (der Flüssigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegen einander stehen. Aber in der Zeit ... stelle ich mir nothwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht ... bestimmt .... gegeben werden könnte. Nun ist aber diese synthetische Einheit als Bedingung a priori .... die Kategorie der Ursache ... Also steht die Apprehension in einer solchen Begebenheit, mithin diese selbst, der möglichen Warnehmung nach unter dem Begriffe des Verhältnisses der Wirkungen und Ursachen ....“ [1]).

Kant bemerkt zu dem (wie er findet, copernicanischen) [2])

Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. Sie heisst darum objectiv und muss von der subjectiven Einheit des Bewusstseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige .... empirisch gegeben wird. Vgl. o. S. 362 Anm. 5. .... Jene Einheit ist allein objectiv gültig ... (S 737 f.). Ein Urtheil ist nichts Anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. (Vgl. o. S. 354 Anm. 6). Darauf zielt das Verhältnisswörtchen ist in denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden (S. 733)“. Vgl. über den Unterschied zwischen transcendentaler Apperception und synthetischer Einheit der Apperception E. Wille, Philosoph. Monatshefte, 1882, October.

[1]) S. 753 f.

[2]) Kr. 670, wo die Annahme, „die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten, mit dem ersten Gedanken des Copernicus“ verglichen wird.

Grundgedanken seiner Theorie selbst [1]), dass es „wohl sehr widersinnisch und befremdlich laute, dass die Natur sich nach unserem subjectiven Grunde [2]) der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhängen solle“ [3]).

Er versucht den neuen Gedanken dadurch annehmbarer zu machen, dass er daran erinnert, dass wir es ja in aller empirischen Wirklichkeit nur mit Erscheinungen [4]) zu thun haben: „Es ist um nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form apriori, d. i. seinem Vermögen, das Mannigfaltige zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung apriori übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existiren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat“ [5]).

Ferner wird urgirt, dass Vorstellungen ohne kategoriale Verbindung und nothwendige Beziehung auf die transcendentale Einheit der Apperception, das Ich denke, für mich (uns) überhaupt nichts wären: „Ohne das Verhältniss zu einem wenigstens möglichen Bewusstsein [6]) würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntniss werden können und also für uns nichts sein, und weil sie an sich selbst keine objective Realität hat und nur im Erkenntnisse existirt, überall nichts sein“ [7]). Wonach denn also Nichts in unser

[1]) Kr. 104.

[2]) Vgl. o. S. 362 Anm. 1.

[3]) Vgl. S. 111, 114, Proll. § 37 (S. 85).

[4]) Vgl. o. S. 328 f., 337, 340, 343, 347.

[5]) S. 755 (2. Aufl.); S. 104, 114 (1. Aufl.) Proll. S. 73.

[6]) Vgl. o. S. 363 Anm. 4.

[7]) Kr. S. 108. Vgl. 2. Aufl. S. 732 ff. (§ 16): „sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein . . . . würden nicht insgesammt meine Vorstellungen sein . . . . weil ich sie insgesammt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen“; (§ 17, S. 736): „dass alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen

vorausgesetzter Massen ursprünglich denkendes und verständiges Bewusstsein hinein kommen kann, was nicht von vornherein Beziehung auf Einheit hat. Es ist kein Wunder mehr, dass es so etwas wie „Natureinheit“ und Gesetzmässigkeit der Natur gibt, da nur eine solche für uns möglich ist. —

Als Correlat [1]) der transcendentalen Einheit des Bewusstseins und als nothwendige Voraussetzung alles Erkennens führt unser Philosoph den Begriff des „transcendentalen Objects“, des „Dinges überhaupt“ u. s. w. ein [2]). Darunter ist nicht etwa ein absolutes, ein Ding an sich, ein Noumenon [3]) verstanden; die Beziehung zum Subject, das Erscheinungsverhältniss bleibt; aber innerhalb der Erscheinung wird in diesem „Object“ oder „Gegenstand“ [4]) die inhaltlich unbestimmt gelassene [5]), aber immer gleiche allgemeine Marke angesetzt, welche die gesetzmässig verknüpfte Welt der empirischen Realität kennzeichnet: „Der reine Begriff von diesem transcendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = x ist) ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann . . . . . nichts anders, als diejenige Einheit, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntniss angetroffen werden muss, soferne es

Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen und . . . . durch . . . . Ich denke zusammenfassen kann“; (§ 21, S. 740 f.): „Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur nothwendigen Einheit des Selbstbewusstseins gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie“.

[1]) Vgl. Kr., 207: „Correlatum der Einheit der Apperception“.

[2]) Kr. S. 97 f. 100 f. 126 f. 132. 137 ff. 163. 207 ff. 557 f. 762. Vgl. S. 89, 729, 742, wo die Kategorien, als Begriffe von Gegenständen (einem Gegenstande) überhaupt bezeichnet werden; dazu R. Lehmann, Die psychol. Grundanschauung der Kant. Kategorienlehre, Philos. Monatshefte, 1884, 107 ff.

[3]) Vgl. Kr. S. 209: „Dieser (transcendentale Gegenstand) kann nicht das Noumenon heissen“; 234: „Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen . . . .“.

[4]) Vgl. o. S. 350 f.

[5]) Kant sagt: „= x“; vgl. S. 97 f. 101. 207 u. ö.

in Beziehung auf einen Gegenstand steht . . . Da nun diese Einheit als a priori nothwendig angesehen werden muss (weil die Erkenntniss sonst ohne Gegenstand sein würde), so wird die Beziehung auf einen transcendentalen Gegenstand . . . . auf dem transcendentalen Gesetze beruhen, dass alle Erscheinungen . . . . ebenso wohl in der Erfahrung unter Bedingungen der nothwendigen Einheit der Apperception, als in der blossen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen . . . ." [1]).

Dem transcendentalen Gegenstande [2]) steht gelegentlich die Einheit der Apperception (oder etwas derselben Verwandtes) als transcendentales *Subject*, auch ein blosses „Etwas überhaupt", gegenüber: es ist „die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nichts weiter als ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x . . . . [3]). Das subjective Ich setzen wir bei allem Denken voraus . . . . Es ist aber offenbar, dass das Subject der Inhaerenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transcendental bezeichnet werde, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken . . . . . Es bedeutet ein Etwas überhaupt (*transcendentales Subject*), dessen Vorstellung

[1]) Kr. S. 101. Wie unterscheidet sich das transcendentale Object von der Materie? (Vgl. Kr. 699; Op. posth., Altpr. Monatsschr. 1882, 598) und was soll man mit der „transcendentalen Materie . . . . Sachheit, Realität" (Kr. 126) anfangen?

[2]) Mit dem Ausdruck „Gegenstand" wird andererseits auch für die sinnliche Darstellung und Verwirklichung der an sich bloss formalen Kategorien operirt; „die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, ist die Modification unserer Sinnlichkeit" (Kr. 124); „die Schemata der reinen Verstandesbegriffe (vgl. folg. §) sind die einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen" (Kr. 128); „die Kategorien ohne Schemata stellen keinen Gegenstand vor" (Kr. 130) u. ö.; vgl. o. 344 Anm. 2.

[3]) Kr. S. 278; vgl. o. S. 288, 362 Anm. 4, 363 Anm. 1 f. 4; und zu der Gleichgültigkeit gegen die grammatische Personenunterscheidung Kr. S. 285 f., wo bemerkt wird, dass durch die untheilbare Vorstellung: „Ich denke" das Verbum in Ansehung der Person „dirigirt" werde.

allerdings einfach sein muss [1]), eben darum weil man gar nichts an ihm bestimmt . . . ." [2]).

Von beiden „Vorstellungen" sind zwei transcendente Unbekanntheiten zu scheiden: Erstens, was den äusseren Erscheinungen als intelligible Ursache derselben zum Grunde liegt, das Ding an sich, von dem oben die Rede war; missleitender Weise öfter [3]) auch als transcendentaler Gegenstand u. dgl. bezeichnet [4]).

Zweitens: „was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, das Selbst an sich, das eigentliche Selbst", auch als *transcendentales Subject* bezeichnet [5]).

Es ist nach Kant leicht möglich, dass diese beiden Transcendenzen sich gar nicht „irgend wie innerlich unterscheiden [6]): Das transcendentale — er meint: transcendente — Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter *Grund* der Erscheinungen . . ." [7]).

Kant hat in diesen Lehrartikeln über transcendentales und transcendentes Object und Subject nicht bloss durch schwankende Terminologie, sondern auch durch schillernde Gedankenführung [8]) so viel Verwirrung angerichtet, dass selbst seine unterrichtetsten Anhänger zum Theil ihn ungerecht beurtheilt haben, zum Theil zu keiner klaren und scharfen Wiedergabe haben gelangen können [9]).

[1]) Wie gegen die Paralogistik der rationalen Seelenlehre bemerkt wird.

[2]) Kr. S. 285 f.; vgl. noch ebenda S. 304 ff.

[3]) Jedoch fast ausschliesslich in der transcendentalen Dialektik; sonst vgl. Kr. 163.

[4]) Vgl. Kr. 288. 293. 298. 303. 306. 311 ff. 391. 423 f. 428. 436. 539; dazu Ed. v. Hartmann, „Grundlegung des transcendentalen Realismus", S. XVII, Schopenhauer, W. W. II, 526.

[5]) Kr. S. 303. 305 f. 389. 428 f. 718; Proll. S. 103. 107; IV, 365.

[6]) Kr. 289.

[7]) S. 303; o. S. 346.

[8]) Vgl. z. B. Kr. S. 100 f.; 207 ff.; 391.

[9]) Vgl. Schopenhauer, W. W. II, 524; Cohen, S. 155. 163. 177; 132. 134. 175. 240; Krause, Pop. Darst. S. 105 ff.; Immanuel Kant wider Kuno Fischer, S. 32 ff.; Staudinger, Noumena, S. 12. 49 f.; 68 f., 83.

Um so „sorgfältiger“ ist er in der Unterscheidung des inneren Sinnes von der transcendentalen Apperception. Ich hebe ausser dem oben [1]) Mitgetheilten noch folgendes Hierhergehörige heraus: „Die Apperception und deren synthetische Einheit geht als der Quell aller Verbindung vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt; dagegen der innere Sinn die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung . . . . mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur . . . . . durch die transcendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn) . . . . möglich ist . . . Der Verstand findet in ihm“ — dem innern Sinn — „nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt [2]). Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist soferne jederzeit Erscheinung“; auch „das Subject, welches der Gegenstand des inneren Sinnes ist“, wird „durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt: nicht, wie wir an uns selbst oder für den Verstand [3]) sind: weil wir nämlich (auch) uns nur anschauen, wie wir innerlich von uns selbst“ — d. h. also nach dem Obigen durch den Verstand — „afficirt werden. Der Verstand bestimmt den inneren Sinn, der Verbindung, die er denkt, gemäss zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondirt“ [4]).

So stehen sowohl die physischen wie die psychologischen Thatsachen unter der Einheitsfunction des Verstandes und seiner Kategorien. All' unsere Erfahrung steht unter Nothwendigkeiten, welche Beziehung haben zu der synthetischen Einheit der Apperception, dem höchsten Punkte, „an den man die Transcendentalphilosophie heften muss“ [5]). All' unsere Erfahrung, insonderheit „die Natur“ [6]), richtet sich

---

[1]) S. 362 Anm. 5; 365 Anm.

[2]) Kr. 747 ff. Wegen der Affection vgl. o. S. 344 ff.

[3]) Vgl. o. S. 342 Anm. 3.

[4]) S. 717. 747. 749 f. 750 Anm.

[5]) Vgl. o. S. 364 Anm. 3.

[6]) Kant verliert nämlich die innere Seite der Erfahrung bei seiner transcendentalen Theorie oft ganz aus dem Gesicht; vgl. z. B. o. S. 364; die

„nach unserm subjectiven Grunde der Apperception“ [1]), bezieht ihre Einheit und Gesetzmässigkeit aus diesem „Radicalvermögen aller unserer Erkenntniss“ [2]).

Aber nur die gesetzmässige „Form“ der Natur, die natura formaliter spectata, ist von unserem Verstande abhängig: „Das Mannigfaltige muss vor der Synthesis des Verstandes und unabhängig von ihr gegeben sein: die Kategorien sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, der also für sich gar nichts erkennt. Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist nicht einerlei. Zum Erkenntnisse gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird [3]). Folglich haben die Kategorien keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als nur soferne diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden“ [4]).

Am interessantesten ist es zu sehen, wie sich Denken und Erkennen in Beziehung auf mich selbst verhalten. „Ich bin mir meiner selbst in der transcendentalen Synthesis des Mannigfaltigen . . . . . bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin [5]). Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen. Da zum Erkenntniss unserer Selbst noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch das Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist [6]), so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung; aber die Bestimmung meines Daseins kann

---

Causalität beherrscht freilich beide Sphären; die Substanz aber gilt nur von der materiellen Welt.

[1]) Vgl. o. S. 366 Anm. 3.

[2]) Kr. S. 104.

[3]) Vgl. o. S. 368 Anm. 2.

[4]) Kr. S. 741 ff.; 756 Anm.; vgl. o. S. 342 ff.

[5]) Wo denn aber doch wohl dieses mein Sein ebensowenig unter die Kategorien der „Realität“ und des „Daseins“ fällt, wie die synthetische Einheit der Apperception unter die der Einheit; vgl. o. S. 362 Anm. 4.

[6]) Wie stimmt dazu die Anmerkung auf derselben Seite: „Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch (sic) also schon gegeben . . . .“?

nur der Form des inneren Sinnes gemäss nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen: und ich habe also demnach keine Erkenntniss von mir, wie ich bin, sondern bloss, wie ich mir erscheine" [1]).

16. B.: Die Analytik der Grundsätze.

Der Leser der Entwickelungen, welche der vorige Paragraph reproducirte, kann sich über das erkenntnisstheoretische Grundthema der Kritik der reinen Vernunft, die Möglichkeit synthetischer Urtheile apriori, schwerlich ausreichend belehrt fühlen. Wie mögen, fragt er gewiss, Kategorien, Begriffe und der letzte subjective Einheitspunkt derselben, die transcendentale Apperception, oder wie man ihn sonst nennen mag, die Gesetzmässigkeit der Natur gewährleisten, welche sich nach Kantischer Voraussetzung in Urtheilen a priori soll aussagen lassen? Kant selbst hat ausserdem noch einen andern Scrupel. Wie mögen, fragt er, reine Verstandesbegriffe auf sinnliche Erscheinungen angewandt werden, da beide doch „ganz ungleichartig, heterogen" sind [2])?

Wir beginnen mit der zweiten Frage. Es muss, das ist Kants Antwort darauf, „ein Drittes geben", was einerseits intellectuell, wie die Kategorie, andererseits sinnlich, wie die Erscheinung, „die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht". Diese Vermittelung ist „das transcendentale Schema". Es „realisirt" den Verstand, indem es „ihn zugleich restringirt" [3]). Mit einer nicht völlig stringent gemachten Ausschliesslichkeit wird für diese Einkleidung der Begriffe in sinnliche Form die Zeit verwerthet [4]): was um

---

[1]) Kr. S. 750 f. Vgl. ebenda S. 686, 774.

[2]) Kr. S. 122 f.

[3]) S. 123, 130; vgl. oben S. 342 Anm. 2.

[4]) Vgl. S. 124: „reine Begriffe apriori . . . . müssen noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) enthalten, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenstand (vgl. o. S. 368 Anm. 2) angewandt werden kann".

so auffallender ist, als wir nach Kant selbst „die Bestimmung der Zeitstellen für alle innere Warnehmungen immer von dem hernehmen müssen, was uns äussere Dinge Veränderliches darstellen" [1]).

Der „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" wird — sehr anreizend zu psychologischer Auffassungsweise [2]) — als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele" bezeichnet, „deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen werden" [3]).

Schemata sind Producte der Einbildungskraft: mehr die Vorstellung einer Methode, eines Verfahrens, „einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, als dieses Bild selbst". Das Schema des Triangels z. B. „bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume" [4]). Das Schema einer Kategorie ist „etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern nur die reine Synthesis gemäss einer Regel der Einheit, ein transcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, soferne diese der Einheit der Apperception gemäss a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten" [5]).

Cohen bemerkt [6]): „Genetisch betrachtet, sieht man erst aus den Grundsätzen, was die Schemata ausrichten sollen". Die zweite unserer obigen Fragen erhält so Zusammenhang mit der ersten. Es entsteht aber auch der Verdacht, ob nicht in dieser Beziehung etwas von dem Kant selbst so verächtlichen „Clinamen" [7]) liegen möchte.

Indem anstatt der unter dem Titel der Quantität aufgezählten drei Kategorien die Quantität selbst in's Auge gefasst wird, erklärt Kant: „Das reine Schema der Grösse ist die Zahl, eine Vorstellung, die die successive Addition" von

---

[1]) Kr., S. 749; vgl. auch o. S. 370 Anm. 6.

[2]) Vgl. dagegen Cohen S. 188.

[3]) Kr. S. 125

[4]) S. 125.

[5]) S. 126; vgl. S. 128; 155 f.

[6]) a. a. O. S. 209.

[7]) Vgl. o. S. 275.

gleichartigen Einheiten „zusammenfasst. . . . . die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“ [1]).

Die Entgegensetzung von Realität und Negation [2]) stellt sich schematisirt als der Unterschied der durch Empfindung erfüllten und empfindungsleeren Zeit dar [3]).

„Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit. Der Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist, sich nicht verläuft [4]), correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz“ [5]).

„Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in soferne sie einer Regel unterworfen ist“ [6]).

„Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung)

---

[1]) Kr. S. 126. Der Leser merkt gewiss selbst an, dass die beiden Hälften der Erklärung nicht harmoniren; die erste bezeichnet discrete, die zweite continuirliche Grössen. Von Neuem zeigt sich, dass es ein Fehlgriff war, die Zahl mit der Zeit in Zusammenhang zu bringen. Vgl. o. S. 326 Anm. 2.

[2]) Von Limitation ist trotz des „vielleicht“ (Kr. S. 73; o. S. 356) die Rede nicht.

[3]) Kr. S. 126 f. Der vergleichsweise einfache Gedanke ist mit mancherlei Sonderbarkeiten, ja Unverständlichkeiten verbrämt. Ich hebe davon hier (vgl. o. S. 368 Anm. 1) die Einführung der „continuirlichen und gleichförmigen Erzeugung“ des Empfindungsgrades in der Zeit hervor, welche „jede Realität als ein Quantum vorstellig macht“. (a. a. O.; vgl. auch S. 146 ff. 175 ff.). Verwunderlich: denn es ist von den Kategorien der Qualität die Rede; und „die Apprehension bloss vermittelst der Empfindung erfüllet nur einen Augenblick . . . .“ (S. 146). Um die latenten Motive dieser Gedankenarabeske zu erkennen, vgl. man Inauguraldissertation (1770), § 14. 4 (W. W. I, 317 f.) und Kr. 147 ff.; 175 f. Dazu o. S. 272, Anm. 5 u. vor. S. Cohens Bemerkung.

[4]) Vgl. Kr. S. 172, wo von dem Zeitverhältniss von Ursache und Wirkung die Rede ist: „das Verhältniss bleibt, wenngleich keine Zeit verlaufen ist“.

[5]) Kr. S. 127, 766. Der weitere Zusatz (S. 127), dass nur an der Substanz „die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden kann“, irrt schon in den Weg des Beweises für das in Aussicht stehende Substanzaxiom ab. Vgl. vor. S. die Bemerkung Cohens.

[6]) Kr. S. 127.

oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der anderen nach einer allgemeinen Regel“ [1]).

„Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander sein kann) [2]), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit“ [3]).

„Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit“ [4]).

„Das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit“ [5]).

Aus den schematisirten Kategorien treten „Grundsätze“, synthetische Urtheile apriori von fundamentaler Bedeutung, hervor. „Die Tafel der Kategorien gibt uns die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese doch nichts anders als Regeln des objectiven Gebrauchs der ersteren sind“ [6]).

---

[1]) a. a. O., Dass es Substanzen gebe, erfuhren wir bisher nicht; dass Causalität, eben auf Succession gedeutet, zum Zugleichsein nicht stimmt, scheint den Philosophen nicht zu irritiren. Vgl. zur persönlichen Geschichte des Lehrartikels W. W. I, 40 ff.; V, 409 ff.

[2]) Vgl. zu diesem Beispiel W. W. I, 320. Kr. S. 134 f. Dass das „Schema“ übrigens hier in ein Urtheil ausgeht, bemerkt der Leser gewiss selbst; in Beziehung auf das Urtheil selbst, das nach Kant synthetisch und apriori ist, dürfte die Frage nach seinem Rechtsgrunde und seiner systematischen Stelle entstehen. Das verwandte Axiom: dass zwei Körper nicht an Einer Raumstelle sein können, passte erst recht nicht in die Systematik.

[3]) Kr. S. 127 f.

[4]) Kr. S. 128. Der Unterschied von schematisirter Wirklichkeit und Realität ist schwer zu fassen; und er würde sich noch schwerer angeben lassen, läge nicht in dem „Bestimmen“ und seinen Derivatis wieder ein Urtheil eingewickelt.

[5]) Unterschied von Beharrlichkeit der Substanz? Vgl. Kr. S. 159: „Wir können einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen“.

[6]) Kr. S. 141. Vgl. S. 131; 183; o. S. 353.

Kant hat den Grundsätzen zum Theil „Beweise" beigegeben: es ist gerathen, sie zunächst ohne dieselben, nur mit den nöthigsten Erläuterungen in's Auge zu fassen [1]).

„Dass man bloss empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr sein: denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letzteren auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wargenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten" [2]).

Die Mathematik ist reich an synthetischen Sätzen apriori [3]), auch solchen von grundlegendem Charakter [4]) („Axiomen der Anschauung"): sie werden unter den Grundsätzen hier nicht mitgezählt; „aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principium dieser Grundsätze anzusehen sind" [5]).

Das Princip der „Axiome der Anschauung" ist: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen" [6]).

„Dieser transcendentale Grundsatz ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Praecision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht" und wider die „Chicanen einer falsch belehrten Vernunft" sicher stellt, „die

[1]) Ich sehe deshalb zunächst auch von dem „Principium aller synthetischen Urtheile (Kr. S. 138 f.), wie von dem „Princip" der „Analogien der Erfahrung" (S. 764) ab, weil sie mir Beweismomente zu enthalten scheinen.

[2]) S. 139 f.: vgl. o. S. 355 f.

[3]) Am häufigsten wird der angeführt, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten sei. Vgl. Proll. S. 62, Kr. 736; o. S. 320. 364 Anm. 1.

[4]) Vgl. Kr. 143.

[5]) Kr. S. 140; vgl. Cohen, S. 210 f.; Stadler, R. Ekth. S. 147, Anm. 87.

[6]) So nach der 2. Aufl. (Kr. S. 142 Anm.). Extensiv wird diejenige Grösse genannt, „in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht und also nothwendig vor dieser vorhergeht (Kr. S. 142); wie wenn wir eine Linie ziehen", um sie zu erkennen. Vgl. Cohen, S. 143 f.; 114. 155. 178. Des Grössenschema's, der Zahl, scheint sich der Autor, welcher nun auch gar nicht mehr ausschliesslich discrete Grössen vor Augen hat, kaum noch zu erinnern. Ja es heisst (Kr. S. 152), „dass wir an Grössen überhaupt apriori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, erkennen können".

irriger Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt" [1]).

Auf die Axiome der Anschauung lässt Kant die „Anticipationen der Wahrnehmung" folgen, indem er unter Anschluss an die vermeintliche Bedeutung der πρόληψις bei Epicur Anticipation eine Erkenntniss apriori in Beziehung auf dasjenige nennt, „was zur empirischen Erkenntniss gehört" [2]). Das Empirische an unserer Erkenntniss ist die Empfindung; das eigentlich Qualitative an ihr, „z. B. Farben, Geschmack" kann niemals anticipirt oder a priori vorgestellt werden [3]); „aber die Eigenschaft derselben, dass sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden" [4]).

Demgemäss heisst „das Princip" der Anticipationen: In allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad [5]). Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist; und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere u. s. w. überall

[1]) Kr. S. 144 f., vgl. o. S. 324 ff.; Cohen, S. 211 ff.; Stadler, S. 76 f., S. 147 Anm. 86; Krause, S. 128: „So rettet uns Kant vor den Thorheiten der Mathematiker selbst . . . .".

[2]) Kr. S. 145.

[3]) Kr. S. 152.

[4]) ebenda.

[5]) So nach der 2. Aufl. der Kr. (S. 762); 1. Aufl. (S. 145): „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phaenomenon), eine intensive Grösse, d. i. einen Grad". Vgl. o. S. 367 f. Nach Cohen (S. 216) ist die Absicht der Änderung der 2. Aufl. „die Abhängigkeit des Realen von der Empfindung so schroff als möglich hinzustellen"; was man wohl bezweifeln darf. Über das etwaige Gesetz der Corresponsion zwischen subjectiven (und variablen) Empfindungen und dem Intensitätsgrade des objectiv Realen fehlt es jedenfalls an Aufschluss. — Intensiv wird die Grösse genannt, „die nur als Einheit, nicht durch successive Synthesis apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = o vorgestellt werden kann". (Kr. S. 146; vgl. o. S. 271, 272 Anm. 5, 290 f. 374 Anm. 3, Cohen, S. 214). Was die zu Grunde liegende psychologische Theorie der Empfindung anbetrifft, so darf vielleicht daran erinnert werden, dass Leibniz entgegengesetzter Ansicht war. (Vgl. Nouv. Ess. 272[a]: . . . simples en apparence . . . . notre apperception ne les divise pas; 358: . . . . simultanéité apparente). Vgl. aber auch Kr. 177.

bewandt [1]). Zwischen einem gegebenen Grade Licht und der Finsterniss, zwischen einem gegebenen Grade der Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grade der Schwere und der absoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume können immer noch kleinere Grade gedacht werden, so wie selbst zwischen einem Bewusstsein und dem völligen Unbewusstsein (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden" [2]).

Womit dann eine „zweite Anwendung der Mathematik (mathesis intensorum) auf Naturwissenschaft" eröffnet ist [3]).

Das Princip hat übrigens eine sehr sichtbare ontologische Spitze oder Tendenz. Es wendet sich nämlich gegen die atomistische Naturerklärung, welche zwischen den allerwärts gleichen Materientheilchen verschieden vertheilte Vacua annimmt, um die Verschiedenheit des materiellen Quantums gleicher Volumina begreiflich zu machen. Das Princip der Anticipationen soll dem Verstande die „Freiheit" geben, die Thatsache der verschiedenen specifischen Schwere der Körper „auch auf andere Art zu denken, ohne im Mindesten den kleinsten Theil des Raumes leer zu lassen" [4]); d. h. also im Grunde: das Princip gibt dem Verstande die Freiheit, die zweite Kategorie, welche auf Leere führt, ebenso verschwinden zu lassen, wie beim Schematismus die dritte verschwunden war.

Der Philosoph selbst will übrigens nicht behaupten, „dass dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien ihrer specifischen Schwere nach so bewandt sei" [5]). Sehr viel weiter

[1]) Kr. 147. Moment nennt man nach Kant (a. a. O.) „den Grad der Realität als Ursache"; vgl. ebenda S. 176.

[2]) Proll., S. 68 f.; in welcher Stelle die „gänzliche Kälte" und die „absolute Leichtigkeit" einen durchaus scholastischen Eindruck machen (vgl. Aristoteles, de part. an. 649ª 18). Vgl. übrigens Kr. S. 151 f.: „So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme . . . . in ihren Graden in's Unendliche abnehmen . . . . so dass eben dieselbe extensive Grösse der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so grosse Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem Andern (minder Erleuchteten) zusammen"; S. 762: „. . . . ein bloss formales Bewusstsein . . . "; Cohen, S. 216.

[3]) Proll., a. a. O ; vgl. W. W. V, 308; Krause, S. 128 ff.

[4]) Kr. S. 150 f.; vgl. ebenda S. 178; 180; W. W. V, 352 ff.

[5]) Kr. S. 151.

gehen einige Anhänger, indem sie geradezu die atomistische Erklärungsart als falsch oder unerlaubt bezeichnen [1]). Um so interessanter ist es, dass wieder andere Kantianer in dem Atomismus die nothwendige Consequenz der Kantischen Erkenntnisstheorie sehen [2]).

Kant bezeichnet diese erste Gruppe von Grundsätzen als bloss mathematische, als bloss auf die Anschauung und die Möglichkeit des Daseins gehend; sie sind in dieser Beziehung constitutiv, unbedingt nothwendig, von intuitiver Gewissheit und begründen die Anwendbarkeit der Mathematik des Extensiven und Intensiven; über wirkliche Ausdehnungen und Eigenschaftsgrade bestimmen sie nichts [3]).

Wichtiger daher als diese Gruppe sind die der zweiten, die sogenannten dynamischen Grundsätze, welche, aus den Kategorien der Relation und Modalität hervortretend, auf das Dasein selbst gehen, obwohl sie „diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, die jenen eigen ist" [4]).

Und unter diesen haben wieder die der dritten Klasse, die, welche unter dem Titel „Analogien der Erfahrung" vorgeführt werden, die höhere Bedeutung. Sie enthalten den eigentlichen Kern oder die Spitze der ganzen transcendentalen Analytik [5]). Sie bestimmen apriori das Dasein der Er-

[1]) Vgl. Krause, S. 128; Stadler S. 77.

[2]) Vgl. F. A. Lange, Gesch. des Mat. ² II, 211. K. Lasswitz, Atomistik und Kriticismus, 1878; die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit, 1883, S. 182 ff. —

Höchst interessant sind auch die Ausdeutungen Cohens, S. 215 f., welche weiter seinen Anhänger F. A. Müller zur principiellen Verwerfung aller psychophysischen Untersuchungen über das Verhältniss von Reiz und Empfindung veranlasst haben. (Vgl. dessen Schrift: das Axiom der Psychophysik; und Cohen selbst in der Schrift: das Princip der Infinitesimalmethode S. 154 ff.).

[3]) Kr. 140 f.; 153 ff.

[4]) Kr. S. 140 f.: „Die Bedingungen des Daseins der Objecte einer möglichen empirischen Anschauung sind an sich nur zufällig" (vgl. o. S. 297 f.); sie haben „den Charakter einer Nothwendigkeit a priori nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect"; sind „einer bloss discursiven Gewissheit fähig"; „bloss regulative Principien" (S. 154).

[5]) Zu Namen und Bedeutung vgl. Kants Analogien, S. 9 ff., 15 ff.; Proll.

scheinungen in der Zeit nach den drei modis derselben: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein [1]).

Die „Erfahrung", auf welche die Analogien in Titel und Gehalt Beziehung haben, ist als die bestimmte, gesetzmässige Einordnung aller Erscheinungen in die Stellen der objectiven Zeit gedacht [2]). Und in hervorragendem Maasse wird die Erfahrung auf die äussere, auf „die Natur" beschränkt. Die Analogien, heisst es, „stellen die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten [3]) dar, welche nichts Anders ausdrücken, als das Verhältniss der Zeit . . . zur Einheit der Apperception . . . . Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen" [4]).

Die drei Analogien selbst lauten:

Die erste: „In allen Erscheinungen ist etwas Beharrliches, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseins ist" [5]).

S. 72 ff.: „am meisten aber muss der Leser auf die Beweisart . . . . der Analogien der Erfahrung . . . . aufmerksam sein".

[1]) Kr. S. 153, 181. Man möchte nach Kr. 153 fast vermuthen, dass sie aus diesen 3 Zeitmodis eher als aus den Urtheilsfunctionen der Relation zu deduciren waren.

[2]) Vgl. Kr. S. 764 (2. Aufl.): „Erfahrung ist . . . das Verhältniss im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zufälliger Weise" zusammengeräth, „sondern wie es objectiv in der Zeit ist"; S. 170 f.: „dass etwas geschieht, ist eine Warnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung ihrer Stelle nach in der Zeit als bestimmt, mithin als Object ansehe . . . ."; sonst „würde ich sie nur für ein subjectives Spiel meiner Einbildungen halten müssen". Vgl. o. S. 361 Anm. 3, S. 350 f. Die parallele Seite der Erfahrung (in diesem Sinne), die Einordnung in die objectiven Raumstellen, war durch die Anlage (vgl. o. S. 372 f.) des Gedankengangs präcludirt. Nur die dritte Analogie enthält einen leisen Ansatz dazu.

[3]) Vgl. zu diesem Ausdruck Kr. S. 139, wo von den „höheren Grundsätzen des Verstandes", unter denen „alle Gesetze der Natur" stehen, gesagt wird, dass sie „den Begriff geben, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält"; ferner S. 154 f., (204) u. Mellin, Wörterb. II, 469 ff.

[4]) Kr. S. 181 f.; vgl. Cohen, S. 218 f.; Krause, S. 128 f.

[5]) So Kr. S. 158; über die verschiedenen Fassungen des Satzes bei Kant vgl. Kants Analogien, S. 65 ff.; besondere Beachtung verdient die Formel

Die zweite: „Alles, was geschieht, ist jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt" [1]).

Die dritte: „Alle Substanzen, soferne sie im Raume [2]) als zugleich wargenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung" [3]).

Der ersten Analogie wird als „Folgesatz" beigegeben das Axiom, dass es kein Entstehen und Vergehen von Substanzen geben könne [4]). Mehrfach wird ferner auf den Gedanken eingetreten, der in der Inauguraldissertation (§ 14. 4) so ausgedrückt war: Mutationes omnes sunt *continuae* sive fluunt . . . . per seriem statuum diversorum: „das Gesetz der Continuität aller Veränderung" [5]). Endlich figurirt „die Einheit des Weltganzen" als „eine blosse Folgerung des Grundsatzes der Gemeinschaft der Substanzen" [6]).

(der 2. Aufl.) S. 766, wonach „das Quantum" der bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrenden Substanz „in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird". Ferner ist beachtenswerth die an den Satz geknüpfte „Berichtigung des Begriffs von Veränderung" (S. 160): „. . . nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel . . .". Vgl. ferner Cohen, S. 220, Stadler, S. 149 Anm. 102, Krause, S. 129 f., Sigwart, Logik, II, 123.

[1]) So Proll. § 15 (S. 54). Zwei andere Fassungen Kr. 162 u. 768. Nach Kr. S. 169 „bestimmen die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden", und nach S. 418 f. ist „Causalität in der Sinnenwelt die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen, worauf jener nach einer Regel folgt": und „die Causalität der Ursache dessen, was geschieht oder entsteht, ist auch entstanden und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum einer Ursache". Übrigens ist die zweite Analogie die einzige, bei welcher Kant gelegentlich die Geltung auch auf psychischem Gebiete ausdrücklich in Anspruch nimmt. Auch unsere Handlungen stehen unter der nothwendigen Abhängigkeit von den in der Vergangenheit gegebenen Bedingungen; auch sie sind prädeterminirt. Vgl. Kr. d. pr. V. VIII, 224; Kants Analogien S. 172; vor. S. Anm. 3 u. 5; Stadler, S. 85.

[2]) Vgl. den Schluss der vorigen Anmerkung und vor. S. Anm. 2.

[3]) So Kr. S. 770 (2. Aufl.); vgl. o. S. 271, 375 Anm. 1; Krause, S. 132; Stadler, S. 124 (derselbe substituirt: „dass in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sei").

[4]) Kr. S. 159. 161; S. 173 wird ferner „das empirische Kriterium einer Substanz, sofern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint", erörtert.

[5]) Vgl. Kr. S. 127; 147 ff.; 175 ff.; o. S. 272 Anm. 5.

[6]) Kr. S. 183, Anm.; vgl auch oben S. 375 Anm. 2.

Die drei Kategorien der Modalität leiten auf die drei „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ [1]).

Sie lauten:

Erstes: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich“ [2]).

Zweites: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich“ [3]).

Drittes: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig“ [4]).

Eine hinzugefügte „Erläuterung“ bezeichnet diese „Postulate“ ganz angemessen als blosse „Erklärungen der Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem em-

[1]) Kr. 183. Zu dem Namen vgl. Cohen S. 232 f.; Krause, S. 135 f.

[2]) Kr. S. 185: „Dass in einem Begriff, der eine Synthesis in sich fasst, kein Widerspruch enthalten sein müsse, ist eine nothwendige logische Bedingung; aber zur objectiven Realität bei Weitem noch nicht genug. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch: sondern die Unmöglichkeit beruht auf der Construction desselben im Raume . . . .“. Vgl. Krause 136 f.: „Bestimmen wir zuerst die Gesetze der Unmöglichkeit . . . .“. Ferner o. S. 193. Stimmt übrigens wohl die obige Definition der Möglichkeit mit der Bemerkung (Kr. 154), dass zwar die „mathematischen“ Grundsätze „auf Erscheinungen ihrer blossen Möglichkeit nach gehen“, die dogmatischen aber auf „das Dasein“? (o. S. 367); vgl. auch das Schema der Möglichkeit o. S. 375. Die in den „Begriffen“ liegende Möglichkeit oder Nichtunmöglichkeit ist nicht durch ein Beispiel erläutert.

[3]) Vgl. Kr. S. 390: „Alles ist wirklich, was mit einer Warnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context steht“; vgl. o. S. 59. 283. 296. 379 Anm. 2; Krause, S. 137 f.

[4]) Die Schwierigkeiten, welche diese Worte dem Verständniss darbieten, (denn wenn das Wirkliche der Inbegriff dessen ist, was mit einer Warnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, was kann mit diesem weiter noch zusammenhängen? und wie unterscheiden sich die allgemeinen Bedingungen von den materialen mitsammt den formalen?) sind durch Cohens dunkle Bemerkung (S. 237) schwerlich als erledigt zu betrachten: „Das Wirkliche ist das Nothwendige, insofern ich die Apprehensionen nicht bloss auf ein einheitliches Bewusstsein beziehe unter der unbewussten Wirksamkeit der allgemeinen Bedingungen der Erfahrung, sondern dieselben lediglich im Verhältniss auf diese Bedingungen zur Apperception verbinde“. Vgl. übrigens oben das Schema der Nothwendigkeit, S. 375; und S. 379 Anm. 4.

pirischen Gebrauche [1]). Sie fügen, heisst es ferner, nur zu dem Begriffe eines Dinges (Realen) die Erkenntnisskraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat“ [2]).

Den drei ersten Gruppen von „Grundsätzen“ werden „Beweise“ beigegeben; wozu demjenigen, welcher sich von dem Kantischen Satze, dass das „Ich denke alle unsere Vorstellungen muss begleiten können“ [3]), und von der Herleitung dieser Axiome hat überzeugen lassen, vermuthlich keine Veranlassung mehr vorzuliegen scheinen wird, welche aber dem Fernerstehenden eine gewisse Unsicherheit des Autors selbst verrathen. Er sagt: Die vorgeführten Sätze seien als „Grundsätze a priori nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet“; aber „diese Eigenschaft überhebe sie doch nicht allemal eines Beweises“; zwar könne „dieser nicht weiter objectiv geführt werden“, dies hindere aber nicht, einen solchen „aus den subjectiven [4]) Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniss des Gegenstandes überhaupt [5]) zu schaffen“; sonst würde ein Satz der Art „gleichwohl den grössten Verdacht einer bloss erschlichenen Behauptung an sich haben“ [6]). „Ein solcher Beweis“, heisst es in einer Bemerkung zur ersten Analogie, „kann niemals dogmatisch, d. i. aus Begriffen geführt werden“; sondern „nur durch eine Deduction der Möglichkeit der Erfahrung“ [7]). Und hinter der dritten Analogie bemerkt der Philosoph abschliessend „über die Beweisart“, deren er sich „bei diesen transcendentalen Naturgesetzen“ bedient habe, dass ihm, nachdem blosse Begriffszergliederung dogmatischer Art sich als unmöglich erwiesen habe, zu synthetischen Gesetzen zu gelangen, nichts weiter übrig geblieben sei, als „die Möglichkeit der Erfahrung als einer Erkenntniss, darin uns alle Gegenstände müssen

[1]) Kr. S. 184.

[2]) S. 194; vgl. o. S. 274.

[3]) o. S. 363 Anm. 2.

[4]) Wie so: subjectiven?

[5]) Vgl. o. S. 350, 367 Anm. 2.

[6]) Kr., S. 131 f.; vgl. o. S. 322. 348 f.

[7]) Kr. S. 158, vgl. o. S. 379.

gegeben werden können[1]), wenn ihre Vorstellung für uns objective Realität haben soll"[2]). Hierher gehört auch „das oberste Principium aller synthetischen Urtheile"[3]). Es lautet: „Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in einer möglichen Erfahrung". Oder: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori"[4]). Dies „Princip" steckt in allen einzelnen Beweisen.

Erstens. Der Beweis für den Satz: Alle Anschauungen sind extensive Grössen.

„Sie können nicht anders apprehendirt, d. i. in's empirische Bewusstsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewusstsein der synthetischen Einheit" desselben. Solches Bewusstsein, „soferne dadurch die Vorstellung eines Objects zuerst möglich wird, ist der Begriff einer Grösse" und zwar einer extensiven[5]).

Man sieht, dass der „Beweis" darauf hinausläuft, dass wir „die Warnehmung eines Objects nur durch dieselbe synthetische Einheit" ermöglichen, „wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Grösse gedacht wird"[6]). Oder anders ausge-

---

[1]) Vgl. o. S. 363 Anm. 2. An die Stelle der transcendentalen Einheit des Bewusstseins ist in unserem Zusammenhang durchweg die „Erfahrung" getreten. Zur Vereinigung beider Gesichtspunkte vgl. u. A. Proll. S. 83 f.: wonach die nothwendige Vereinigung in einem Bewusstsein „die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht". — Aber auch vermeintliche „Erfahrungen" sind doch wohl im „Bewusstsein"?

[2]) Kr. S. 182.

[3]) Vgl. o. S. 376 Anm. 1.

[4]) Kr. S. 138 f.

[5]) Kr. 761; vgl. o. S. 376, Anm. 6.

[6]) Ebenda.

drückt: Weil wir Anschauungen nicht anders „apprehendiren" können, darum sind sie für uns extensive Grössen. Wie gross die einzelnen Anschauungen seien, sagt weder der Satz noch der Beweis; es ist nicht von Dasein, sondern nur von Daseinsmöglichkeit die Rede[1]).

Zweitens. Beweis für den Satz, dass in allen Erscheinungen das Reale als Gegenstand der Empfindung intensive Grösse, d. i. einen Grad hat.

„Erscheinungen als Gegenstände der Warnehmung enthalten über die Anschauung noch die Materie zu irgend einem Objecte überhaupt, d. i. das Reale der Empfindung als bloss subjective(r) Vorstellung, von der man sich nur bewusst werden kann, dass das Subject afficirt sei. Nun ist vom empirischen Bewusstsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet (!) und ein bloss formales Bewusstsein (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit", die „an sich gar nicht wargenommen werden können, übrig bleibt (!), also auch eine Synthesis der Grössenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an bis zu einer beliebigen Grösse derselben": d. h. der Empfindung kommt eine intensive Grösse zu, „welcher correspondirend allen Objecten der Warnehmung, soferne diese Empfindung enthält, intensive Grösse, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn beigelegt werden muss"[2]).

Drittens: ein Beweis für den „Grundsatz, das Princip" der Analogien der Erfahrung[3]). Das Princip derselben ist: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Warnehmungen möglich"[4]). Beweis: „Die

---

[1]) Kr. S. 154: „Ercheinungen ihrer blossen Möglichkeit nach"; vgl. auch S. 143 f.

[2]) Kr. S. 762 f. Über etwaige Variationen der Empfindung, als bloss subjectiver Affection, gegenüber der identischen objectiven (empirischen) Realität kommen dem Autor keine Scrupel. Auch der „Grad des Einflusses auf den Sinn" hätte wohl zu einer Erläuterung sich geeignet. Vgl. Kr. 179: „.... dass nur die continuirlichen Einflüsse .... das Licht, welches zwischen unsern Augen und den Weltkörpern spielt ...".

[3]) Vgl. o. S. 376 Anm. 1; S. 383 f.

[4]) So in der 2. Aufl. (S. 764); 1. Aufl.: „Alle Erscheinungen stehen ihrem

Warnehmungen kommen nur zufälliger Weise zu einander; Erfahrung ist eine Erkenntniss der Objecte, wie sie objectiv in der Zeit sind; da die Zeit selbst nicht wargenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch apriori, nothwendig verknüpfende Begriffe geschehen" [1]).

Viertens: Beweise für das Substanzaxiom oder die erste Analogie [2]). Es sind deren nämlich mehrere.

1) Die Zeit ist die beharrliche, bleibende Form der inneren Anschauung [3]). Sie kann für sich selbst nicht wargenommen werden [4]). „Folglich muss in den Gegenständen der Warnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt .... Es ist aber das Substrat alles Realen die Substanz" [5]).

Auch die Bestimmung, dass das Quantum dieser Substanz unveränderlich sei, soll hieraus begreiflich sein. Cohen [6]): „Wäre nämlich das Quantum ... veränderlich, so würde die Einheit der Zeit und damit die Einheit der Erfahrung aufgehoben sein. Denn die Zeit ist nichts an sich selbst, sondern die Form unserer Sinnlichkeit ..." [7]).

2) „Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und ist also immer wechselnd. Als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein [8]). Wir können also dadurch niemals bestimmen, ob das Mannigfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich

Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in der Zeit" (S. 153). Vgl. o. S. 384 Anm. 1.

[1]) Kr. S. 764 f. (2. Aufl.; nur diese hat den „Beweis").
[2]) Vgl. Kants Analogien, S. 68 ff.
[3]) Vgl. o. S. 374.
[4]) Vgl. oben und vor. S. Kr. 769.
[5]) Kr. 157 f., 766; XI, 266.
[6]) S. 220.
[7]) Vgl. unten den 3. Beweis.
[8]) Vgl. o. S. 365, 376, Anm. 6.

sei oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches" [1]). Cohen: „Ohne den Verstandesbegriff des Beharrlichen [2]), an welchem Zustände entweder auf einander folgen oder zugleich sind, ist der des Objects und somit der Erfahrung nicht möglich" [3]). Stadler [4]): „Es wiederholt sich der Vorgang, der jeden Fortschritt unserer Untersuchung begleitet, dass die subjective Bedingung der Erfahrung Eigenschaft der Erscheinungen wird. Die unveränderliche Grundlage alles Wechsels, welche conditio sine qua non der Zeitbestimmung ist, erscheint in die Objecte hineinprojicirt. Die realen Data der Warnehmung müssen so beschaffen sein, dass man sich vorstellen kann, sie enthalten als Grundlage ihres Zusammenhangs ein bleibendes Substrat in sich".

Der 3., selbst zwiespältige Beweis geht eigentlich auf den „Folgesatz", dass es kein Entstehen und Vergehen von Substanzen geben könne [5]). Aber auch der Grundsatz selbst wird dadurch getroffen.

„Wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen", so „würde Einheit der Erfahrung niemals möglich sein. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nämlich die Identität des Substratums ... Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer derselben würde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben; und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeit beziehen, in denen neben einander das Dasein verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur Eine Zeit, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nach einander gesetzt werden müssen ... Schöpfung kann als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen wer-

[1]) Kr. 93. 157. 163.
[2]) Vgl. o. S. 374.
[3]) S. 219.
[4]) S. 85.
[5]) Vgl. o. S. 380.

den, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde. — Veränderung kann nur an Substanzen wargenommen werden[1]) und das Entstehen oder Vergehen schlechthin . . . kann gar keine mögliche Warnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustande in den andern . . . möglich macht . . . Nehmet an, dass etwas schlechthin anfange zu sein, so müsst ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an dasjenige, was schon da ist? denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Warnehmung[2]); knüpft Ihr aber dieses Entstehen an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entsteht, fortdauern, so war das letztere nur eine Bestimmung des ersteren als des Beharrlichen. Ebenso ist es auch mit dem Vergehen . . .“[3]).

Fünftens. Der Beweis für das Causalitätsaxiom[4]).

Da die Apprehension des Mannigfaltigen jederzeit successiv ist, so haben wir in unsern apprehendirten Vorstellungen selbst keinen Anhalt, um das objective Verhältniss der einander folgenden Erscheinungen zu bestimmen; „denn die Zeit kann an sich selbst nicht wargenommen werden“; und „die Folge ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach gar nicht bestimmt. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf kein Object bezöge“. Wir könnten zwei Zustände beliebig verbinden, so dass entweder der eine oder der andere in der Zeit vorausginge. Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue

[1]) Vgl. o. S. 374 Anm. 4; Krause, S. 130.

[2]) Vgl. o. S. 385 f.

[3]) Kr. 159. 161. 174. Vgl. auch S. 173, wo die Beharrlichkeit der Substanz aus dem Satze bewiesen wird, dass Handlungen immer der erste „Grund von allem Wechsel der Erscheinungen sind“. Vgl. o. S. 380 Anm. 4.

[4]) Vgl. o. S. 321. 352 Anm. 2. 356 den Beweis für die Nothwendigkeit des Causalitätsaxioms schon aus dem Begriff der Ursache. Cohen, S. 221: „Bewiesen werden soll das Paradoxon, dass wir den reinen Begriff der Causalität deshalb als klaren Begriff aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir ihn in dieselbe gelegt hatten“.

Beschaffenheit gebe und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten[1]), so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen. „Erscheinung im Gegenverhältniss mit den Vorstellungen der Apprehension kann nur dadurch als das davon unterschiedene Object derselben vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object[2]). Damit die Erscheinungen als bestimmt erkannt werden, muss das Verhältniss zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, dass dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Warnehmung liegt; und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit als die Folge . . . bestimmt. Also ist nur dadurch, dass wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderungen dem Gesetze der Causalität unterwerfen, selbst Erfahrung möglich; mithin sind sie selbst als Gegenstände der Erfahrung nur nach eben dem Gesetze möglich“[3]).

Hieran schliesst sich sechstens der Beweis für das

[1]) Vgl. o. S. 350 f., 367 f., 385 f.

[2]) Vgl. o. S. 367 f.

[3]) Kr. 162 f. 165 f. 168 (Recapitulation). 170. 769 (2. Aufl.). Vgl. S. 379 Anm. 2. Cohen S. 221: „In diesem Beweise ist der *nervus probandi* die Gleichstellung von Objectivität und Nothwendigkeit“; wie sonst, fügen wir hinzu, von Objectivität und Einheit. Vgl. o. S. 384. Anm. 1. 387 f. Krause, S. 131 ff.: „Sobald eine Warnehmung nicht unter den Begriff der Ursache und Wirkung fiele, würde sie im Abfluss der Vorstellungen keine feste Stelle haben“. Empiristisch über das Causalitätsaxiom denkende Naturforscher „sägen den Ast ab, auf dem sie sitzen, in dem sie dasselbe problematisch machen“.

Gesetz der Continuität aller Veränderung [1]): Der Grund desselben ist dieser: „dass weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit aus Theilen besteht, die die kleinsten sind: und dass doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese (!) Theile, als Elemente, zu seinem zweiten Zustande übergehe . . . . .: so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesammt kleiner sind, als der zwischen 0 und a".

Folgen siebentens Beweise für den Satz von der Wechselwirkung, wovon der von der Einheit des Weltganzen eine „Folgerung" ist [2]).

1) Ein indirecter: „Nehmet an: in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben isolirt", und „sie wären durch einen völlig leeren Raum [3]) getrennt, so würde die von der einen zur andern" fortgehende Warnehmung „nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge oder mit jener vielmehr zugleich sei [4]). . . . . . Ohne Gemeinschaft ist jede Warnehmung (der Erscheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bei einem neuen Objecte ganz von vorne anfangen . . . ." [5]).

2) Ein directer (wenigstens a potiori): Die Substanzen müssen sich gegenseitig ihre Zeitstelle bestimmen; dies können sie nur, wenn sie gegenseitig selbst oder in ihren Bestimmungen von einander causalabhängig sind, „d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer

---

[1]) Kr. S. 148 wegen des Begriffs der Veränderung (Kr. S. 696) als „ausserhalb der Grenzen einer Transcendentalphilosophie gelegen" bei Seite geschoben, S. 176 doch geführt: denn, wie „ein solcher Satz völlig a priori möglich sei, das erfordert gar sehr unsere Prüfung".

[2]) Vgl. o. S. 380.

[3]) Vgl. o. S. 378.

[4]) Kr. S. 178 f.

[5]) Kr. S. 180.

möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung an diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde [1]). Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, soferne sie zugleich sind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung untereinander zu stehen" [2]). Oder: Die „jederzeit successive" Apprehension ist unfähig anzugeben, ob „die Objecte zugleich seien", wenn auch die Warnehmungen wechselseitig nacheinander angestellt werden können; und die Zeit selbst kann man nicht warnehmen [3]). „Ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen der ausser einander zugleich existirenden Dinge wird erfordert, um zu sagen, dass die wechselseitige Folge der Warnehmungen im Objecte gegründet sei, und das Zugleichsein dadurch als objectiv vorzustellen. Nun ist aber das Verhältniss der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der andern enthalten ist, das Verhältniss des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniss der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichsein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben unter einander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung" [4]).

Das Facit aller dieser, sollen wir sagen titanischen oder convulsivischen, Deductionen und Beweisversuche ist einerseits, dass „die oberste Gesetzgebung der Natur in uns

---

[1]) Vgl. o. S. 384.

[2]) Kr. S. 179.

[3]) Vgl. o. S. 385 ff.

[4]) Kr. S. 770 f. (2. Aufl.); Cohen S. 231: „Die communio ist nur möglich durch ein commercium. Da nun aber die communio unerlässliche Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, so ist das commercium der wichtigste Begriff derselben".

selbst, d. i. in unserm Verstande liegt"[1]) und andererseits, „dass der Verstand apriori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren; und . . . dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne"[2]).

Oder um mit Cohen zu sprechen, das Facit ist „die Drehung der Gegenstände um die Begriffe, die Reduction absoluter Realitäten auf objective Gültigkeiten . . . . Die Construction der Erscheinungen aus Formen, welche die transcendentale Untersuchung als apriori = Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung bestätigt"[3]).

In der 2. Auflage der Kritik bringt unser Philosoph hinter den angeführten Beweisen und der „Erläuterung"[4]) zu den „Postulaten" anhangsweise noch jene „Widerlegung des Idealismus"[5]), die wir schon oben S. 56 theilweise benutzen konnten und die wir S. 346 ff. der aus der transcendentalen Aesthetik hervortretenden Unterscheidung des transcendentalen und recipirten Idealismus als eine verwandte aber im Grunde doch anders geartete Angelegenheit gegenüberstellten[6]). Der Cardinalgedanke dieser Widerlegung hat, wie wir schon oben andeuteten, den engsten Zusammenhang mit den Beweisen für das Substanzaxiom; andererseits aber

---

[1]) Proll. S. 84 f.; dort auch (S. 85) das viel citirte Wort: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor".

[2]) Kr. S. 204.

[3]) S. 257.

[4]) Vgl. o. S. 382.

[5]) Die zugleich ein „strenger Beweis von der objectiven Realität der äusseren Anschauung" sein soll (Kr. S. 684 f. Anm.).

[6]) Wenn man über diese intricate Angelegenheit, Kants Widerlegung des Idealismus, aufs Reine kommen will, thut man meines Erachtens am besten, chronologisch zu verfahren, also etwa nach einander zu betrachten Kr. 46. 388 ff. 295 ff. Proll. 45 ff. 49 ff. 106 f. 153 ff. Kr. 716. 719. 806. Und demnächst die Stellen, die nunmehr zur Besprechung kommen: Kr. 772 ff. u. den Zusatz 684 Anm.

auch mit der Bevorzugung der äusseren Erfahrung oder „Natur"[1]).

Der Idealismus, heisst es, möge „in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik[2]) für noch so unschuldig gehalten werden": es bleibe immer „ein Scandal, das Dasein der Dinge ausser uns, von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen, selbst für unsern inneren Sinn, herhaben"[3]), nicht beweisen zu können.

Es ist neben Descartes jetzt Berkeley[4]), an den unter dem Titel „Idealismus" vorzüglich gedacht wird. Jener habe angenommen, „dass die unmittelbare Erfahrung die innere sei und daraus auf äussere Dinge nur geschlossen werde"[5]): dieser habe „die Dinge im Raum für blosse Einbildungen" erklärt. „Der Beweis muss also darthun: 1) „dass wir von äusseren Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben"[6]); und 2) „dass äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei"[7]).

Er läuft so: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst[8]). Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Warnehmung voraus[9]). Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein[10]). Denn alle

---

[1]) Vgl. o. S. 370 Anm. 6.

[2]) Vgl. o. S. 316 Anm. 5.

[3]) Vgl. o. S. 347 Anm. 6.

[4]) Vgl. o. S. 56, Anm. 1; Proll. S. 51. 154 ff.; Kr. 719. 772; anderer Meinung ist Zeller, Vorträge und Abhandlungen III, 281 Anm. 15; er lässt die Widerlegung sich bloss auf Descartes beziehen.

[5]) Kr. 773 f.; vgl. S. 388 f. (1. Aufl.).

[6]) Kr. S. 773.

[7]) Kr. S. 774.

[8]) Vgl. Kr. S. 750 f.: „Ich bin mir in der synth. Einheit der Apperception meiner selbst bewusst, nicht wie ich mir erscheine noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin . . . . . aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäss . . . . . geschehen . . . . .". Ferner S. 685 Anm.: „. . . ich bin mir meines Daseins in der Zeit (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere Erfahrung bewusst. . . . Wenn ich mit dem intellectuellen Bewusstsein meines Daseins in der Vorstellung: Ich bin . . . .". O. S. 371 f.

[9]) Kr. 773. Vgl. o. S. 386.

[10]) Vgl. o. S. 362 Anm. 5; 1. Bd. S. 204. Stadler, S. 85.

Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne [1]). Also ist die Warnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich [2]). Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir warnehme, möglich. Nun ist das Bewusstsein in der Zeit mit dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung nothwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge ausser mir . . . nothwendig verbunden; d. i. das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir“; dieses unmittelbare Bewusstsein ist hiermit „bewiesen“, wir mögen es „einsehen oder nicht“ [3]). Träume, Einbildungen sind Reproductionen „ehemaliger äusserer Warnehmungen“; und die Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird“, setzen immer schon voraus, „dass es wirklich äussere Erfahrung gebe“ [4]).

Fassen wir zusammen, was Kant gegen den hergebrachten Idealismus vom Standpunkte seines transcendentalen vorgebracht hat, so ist es zweierlei Verschiedenes: Erstens die Wirklichkeit eines Dinges an sich: doch ist dasselbe „für uns nichts“: und zweitens die unmittelbare Gewissheit äusserer Erfahrung

[1]) Kr. S. 685 Anm.

[2]) Vgl. Kr. S. 685 Anm. die Zurückweisung des Einwands, dass ich mir doch nur dessen, was in mir ist, meiner Vorstellung äusserer Dinge unmittelbar bewusst sei: „. . . . etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äusseres Ding sein muss . . . .“; und dagegen S. 297: „Äussere Gegenstände (die Körper) sind bloss Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen . . . von ihnen abgesondert aber nichts“.

[3]) Kr. S. 773. Vgl. Stadler, S. 86. 94.

[4]) Kr. S. 775. 686 Anm. Vgl. ebenda S. 299. 301. Wegen des Unterschieds von Traum und Wirklichkeit vgl. Kr. 389, Proll. 107. 155; o. S. 338 f.

als eines nothwendigen Substrats und Anhalts für empirische Bestimmungen über unser eigenes Selbst in der Zeit.

Das transcendental-idealistische Correlatum des ersten Punktes ist die Lehre von dem Erscheinungscharakter unserer empirischen Wirklichkeit, von der „Idealität“ von Raum und Zeit und von der Möglichkeit anderer Erkenntnissarten, als der unsrigen, die durch sinnliche Anschauungsformen restringirt und von recipirten Affectionen abhängig ist.

Das transcendental-idealistische Correlatum des zweiten Punktes ist die Lehre, dass alle Erfahrung allein durch Kategorien und die sie beherrschende synthetische Einheit der Apperception diejenige Einheit und Nothwendigkeit erhält, welche ihre „Objectivität“ ausmacht.

17. Übergang zur Kritik Kants. Fichte, Schelling, Hegel.

Indem wir uns anschicken, zur Kritik der Kantischen Erkenntnisslehre fortzuschreiten, andererseits bedenken, dass unser Unternehmen auch eine Berücksichtigung der grossen idealistischen Fortbildner jener Theorie nothwendig macht, finden wir, dass wir die Auseinandersetzung mit dreien derselben recht wohl als Übergang zu der eingehenderen Kritik Kants selbst benutzen können.

Ein Theil der Kritik philosophischer Autoren ist immer schon in der Nacharbeit der Schüler enthalten. Von den persönlichen Motiven und Nebengedanken des Meisters durch Naturanlage und Lebensgang mehr oder weniger frei, streifen sie, von gewissen wirklichen oder vermeintlichen Grundgedanken desselben ergriffen und fortgerissen, die individuellen Zuthaten und Zufälligkeiten seiner Theorie ab und lassen sich rücksichtslos in die Consequenzen treiben: die nun oft viel deutlicher, als die theils wohl verclausulirte theils noch nicht völlig entwickelte Originalansicht, die Unhaltbarkeit der Principien enthüllten. Und die Übertreibungen und Einseitigkeiten wirken wie gute Carricaturen; sie markiren das Abnorme.

So bekundete der platonische Idealismus erst seine ganze Untriftigkeit und Gefährlichkeit, als er sich im Neuplatonismus

systematisch abzurunden versuchte, und Mystiker und Asceten nüchternes Denken, natürliches Fühlen und thatkräftiges Handeln zu ertödten unternahmen.

Eine ähnliche culturhistorische Bedeutung haben die grossen deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel für die Entwickelung des Kantianismus gehabt.

Es ist gewiss keine adaequate oder gar wohlwollende Behandlung dieser Philosophen, wenn man sie gleichsam als intellektuelle Warnungs- oder Abschreckungsmittel benutzt. Auch beanspruche ich schlechterdings nicht, auf diesem Wege ihrer culturhistorischen Bedeutung im Allgemeinen gerecht zu werden. Ich glaube selbst, dass die Jahrzehnte lange, theils höchst energische, theils geistvoll-bewegliche, theils umspannende, zähe und subtile Gedankenarbeit dieser drei hochbegabten Menschen mehr zu besagen habe, als was durch die Correctheit ihrer Methoden und den Gültigkeitsgrad ihrer Ergebnisse sich darstellen lässt. Aber hier handelt es sich doch — so einseitig es sein mag — nur um das Letztere. Und da muss es erlaubt sein, nachdem jeder Nachfolgende seine Vorgänger theils überboten, theils in die Pfanne gehauen und der zuletzt Gekommene, Hegel, selbst von den verschiedensten, ja entgegengesetztesten Standpunkten[1]) verurtheilt worden ist, die Grundlosigkeiten, Perversitäten und Gefährlichkeiten dieser Lehren zum Zeugniss für die Bedenklichkeit ihres Ursprungs anzurufen. Es muss einer polemisch-kritischen Schrift, wie der vorliegenden, erlaubt sein, sogar einmal nur diesen Gesichtspunkt zu verfolgen.

Die Aufstellungen unserer Idealisten sind grossentheils so geartet, dass wir sie ohne weitere Zuthat unsererseits auf den Leser wirken lassen können. Nur an einigen Stellen schien es nöthig, mehr um den eigenen Standpunkt auch an diesen Gegensätzen zu markiren, als um in eine erschöpfende Würdigung einzutreten, ein paar Bemerkungen hinzuzufügen. Wir hoffen allfällig so viel beigebracht zu haben, dass dieser Idealismus uns in der Vertretung unserer positivistischen Principien nicht weiter zu stören braucht, und

[1]) Vgl. A. Schmid, Entwickelungsgeschichte der Hegelschen Logik, S. 262.

dass wir demnächst unsere ganze Aufmerksamkeit auf Kant selbst zurückwenden können. —

Umsonst hatte Kant von dem Vulgärglauben an die absolute Existenz der Warnehmungsdinge das Ding an sich zurückbehalten; umsonst hatte er sich gegen die idealistischen Consequenzen des Descartesschen Cogito ergo sum verwahrt; umsonst die Superiorität und höhere Gewissheit des empirischen Ich vor den Erfahrungsobjecten abgelehnt; umsonst hatte er unsern Verstand als einen von Receptionen abhängigen bezeichnet; umsonst hatte er die schöpferische, die intellectuelle Anschauung und den intuitiven Verstand für Gott aufgespart.

Seine unvorsichtigen Reden über das Sein des Raumes und der Materie „in uns", seine Hinausweise auf ein transcendentes Subject, seine Bemerkung, dass man nur das begreift, was man selbst construirt hat, und die andern, dass Sinnlichkeit und Verstand vielleicht aus Einer Wurzel stammen [1]), so wie dass der transcendente Grund des empirischen Subjects und Objects möglicher Weise einerlei sei, seine Lehren endlich von der Spontaneität des Verstandes, der Autonomie der praktischen Vernunft und von absoluter, unbedingter Causalität oder Freiheit [2]): all dies zusammen musste diejenigen, welche, von dem idealistischen Geiste ergriffen, nach systematischem Abschluss suchten, nothwendig weiter treiben. Die trichotomische Tafel der Kategorien war durch seine „artigen Bemerkungen" bestens empfohlen. Und das romantische Zeitalter war titanischen Begriffsconstructionen und intellektualen Anschauungen[3]) so günstig wie möglich.

Nachdem F. H. Jacobi erklärt hatte, ohne die Voraussetzung von Gegenständen ausser uns als Dingen an sich in das Kantische System zwar nicht hinein kommen, mit derselben aber „platterdings" in demselben nicht verharren zu können[4]); und nachdem der scholastisch erzogene K. L. Rein-

[1]) Kr. S. 28.

[2]) Vgl. o. S. 311; Kants Stellung, S. 56 ff.

[3]) Vgl. Kants Abhandlung über den „vornehmen Ton in der Philosophie", W. W. I, 619 ff. und Herbart, W. W. I, 57.

[4]) Hinter David Hume, Über den Glauben, 1787, S. 222 ff. (W. W. II, 445).

hold (1789) die Ansicht ausgesprochen, dass die Philosophie aus Einem Princip abgeleitet (deducirt) werden müsse: was mit Kants eigener Auffassung von strenger Wissenschaft [1], so wie mit seiner Erklärung, dass die Kritik noch nicht das System der reinen Vernunft sei [2], vortrefflich zu stimmen schien, war die Wendung, welche der an Spinoza's Geschlossenheit geschulte, energische, man möchte beinahe sagen drastische Fichte nahm, eigentlich nur natürlich [3]:

„Das Ding an sich, das unabhängig von einem Vorstellungsvermögen Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll, ist eine Grille, ein Traum, ein Nichtgedanke. Diesen Gedanken hat noch nie ein Mensch gedacht: und es kann ihn auch keiner denken. Ein keinem Ich entgegengesetztes Nicht-Ich widerspricht sich selbst" [4]. Kants Unterscheidung zwischen Ansich und Erscheinung war daher gewiss, meint Fichte, nur „vorläufig und für ihren Mann" giltig [5].

Und es sei nur auf Rechnung von Kants „bloss vorbereitendem Plane" [6] zu nehmen, dass er die Anschauungsformen nicht ebenso wie die Kategorien „auf einen einzigen Grundsatz" zurückgeführt habe [7]. „Deducirt" habe er freilich eigentlich auch die Kategorien nicht; aber doch den Deductionsgrund und -Ort in der synthetischen Einheit der Apperception, im Ich denke [8], entdeckt. Seit 1793 arbeitete die sogenannte Wissenschaftslehre an der „Nachlieferung" der

[1] Vgl. o. S. 314 f.

[2] Doch war das, was Kant nach der Kritik noch übrig liess, näher betrachtet, nur Untergeordnetes, Formales: 1) die „ausführliche Analysis" aller apriorischen Begriffe, die er deducirt hatte; und 2) die „vollständige Recension" der daraus ableitbaren, der sogenannten Prädicabilien. Und das ganze System dachte er „von nicht gar grossem Umfange" (vgl. Kr. S. 25 ff., 66. 80 f.).

[3] Vgl. Bd. 1, S. 159 ff.

[4] Gar nicht so übel das! Vgl. 1. Bd. S. 182 ff. o. S. 52.

[5] W. W. I, 17. 19 ff. 472. Als Kant die berühmte Erklärung gegen diese Ansicht erliess (vgl. o. S. 341 Anm. 4), beehrte Fichte ihn bekanntlich mit dem Prädicat: Dreiviertelskopf. Auch Herbart fand später, dass er erst den Idealismus ganz und voll gemacht habe. Vgl. W. W. I, 191.

[6] Vgl. o. Anm. 2.

[7] a. a. O. S. 19.

[8] Vgl. o. S. 362 ff.

vorgeblich von Kant „schuldiggebliebenen Deduction" aus diesem „punctum deductionis" [1].

Von dem Gedanken ausgehend, dass, da Sein nur „für uns" sei [2], es auch durch uns, durch das Ich sein müsse, will diese nachgelieferte Arbeit dasselbe bis auf den Grund aus den nothwendigen Thathandlungen des Geistes verständlich machen. Die Wissenschaftslehre ist die ihr gesammtes Thun durch nachbildende Wiederholung erleuchtende und sich selbst durchsichtig machende absolute Spontaneität, vollkommenes Selbstverständniss im absoluten voraussetzungslosen Wissen.

Um zu dem ursprünglichen, schöpferischen Ich zu gelangen, bedarf die Wissenschaftslehre einer Art von intellektualer Anschauung; nicht der Kantschen; von Kant wird nur das Wort entlehnt. Die Kantsche ist vielmehr für Fichte „ein Unding, das uns unter den Händen verschwindet, wenn man es denken will"; aber Kants „reine Apperception" kommt mit seiner intellektualen Anschauung etwa überein [3]. Sie „ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue. Dass es ein solches Vermögen gebe, lässt sich nicht demonstriren; jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden: oder er wird es nie kennen lernen" [4].

Aus reiner Spontaneität an der Hand einer neuen (transcendentalen, aber ähnlich wie bei Kant der formalen parallellaufenden und sich auf sie berufenden) Logik, die man vielleicht am besten die der Synthesis der Gegensätze nennen kann [5], erfolgen die Erzeugungen oder Schöpfungen aus diesem Einheitspunkte. „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein" (Thesis) [6]: „etwas Ähnliches" können wir noch jetzt bei „Anknüpfung einer neuen Reihe im Bewusstsein, etwa beim Erwachen aus einem tiefen

[1] Nachgel. W. W. II, 392; vgl. W. W. I, 27 ff.; II, 3 ff.; 695 ff.

[2] Vgl. W. W. I, 455 f.

[3] a. a. O. S. 472.

[4] a. a. O. S. 403.

[5] Vgl. 1. Bd. S. 161; oben S. 358.

[6] S. 98.

Schlafe, warnehmen; das, womit dann unser Bewusstsein anhebt, ist allemal das Ich; wir suchen und finden zunächst uns selbst“ [1]).

„Das Ich setzt zweitens sich gegenüber ein Nicht-Ich“ (Antithesis) [2]).

In einem dritten „Grundsatz“ wird die „Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vorgenommen [3]). Er lautet: „Ich setze **im** Ich dem theilbaren Ich ein **theilbares** Nicht-Ich entgegen“ [4]).

Die drei Grundsätze sind der Ausdruck der drei fundamentalen Thathandlungen, welche den logischen Gesetzen der Identität, des Widerspruchs und des Grundes [5]) entsprechen: aus ihnen ergeben sich die Kategorien der Realität, Negation und Limitation [6]). „Über diese Erkenntniss hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und sowie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre“ [7]).

Bei dieser Ableitung alles Seienden aus den Handlungen des transcendental-logischen Ich ist „das Ding wirklich und an sich so beschaffen, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich, d. i. von jedem nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs denkenden Wesen gedacht werden muss. Mithin ist die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real“ [8]): womit wir denn wieder bei der Lehre des eleatisirenden Dogmatismus angekommen wären, dass das (vermeintlich) Denknothwendige „sei“: allerdings nicht sei an sich; sondern nur für uns. Wir haben dieser Lehre nichts weiter gegenüber zu stellen, als die Wiederholung eines unserer Grundgedanken, den wir hier so ausdrücken: dass unendlich Vieles für uns Object wird und

[1]) S. 362.
[2]) S. 104.
[3]) S. 114.
[4]) S. 110.
[5]) „Des Grundes“! das mindestens ist denn doch Willkür und Spielerei.
[6]) S. 99. 105. 122; vgl. o. S. 356. 374 Anm. 2
[7]) S. 110.
[8]) S. 20.

ist, was wir in seiner starren, fremdartigen Facticität belassen müssen.

Für Fichte wird „alle Realität“ durch die „Einbildungskraft hervorgebracht“, auf welcher, wie er sagt, „der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte“ [1]): welche „Einbildungskraft“ denn neben der handelnden und logischen Function des „Geistes“ eigentlich als ein Drittes zu betrachten ist, so zu sagen als das romantische Dritte zu der rationalistischen und praktischen Seite Fichte's [2]). Auf die Frage: warum schafft das productive Ich mit seinem Einbildungsvermögen sich Schranken, warum setzt es sich ein Nicht-Ich? gibt unser Idealist die orakelhafte Antwort: „Auf die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ..... geschieht ein Anstoss: und die Thätigkeit, die dabei keinesweges vernichtet werden soll, wird reflectirt, nach innen getrieben; sie bekommt die gerad' umgekehrte Richtung“ [3]). Ist etwa gar der Anstoss, an dem die Thätigkeit des Ich sich bricht, ein Factisches, ein Fremdes? über das nicht bloss ein Räthsel gesprochen wird, sondern das ein unauflösbares Räthsel ist? Wo bleibt dann die absolute Selbstverständigung der Wissenschaftslehre?

Das Ich, von dem ausgegangen wird, ist nicht das individuelle, das Ich des empirischen Bewusstseins; das letztere ist selbst ein gewordenes, abgesondertes. Das ursprüngliche Ich erzeugt einerseits die Welt, andererseits das empirisch-persönliche Bewusstsein. Wie doch? in der Klarheit selbsteigenen Bewusstseins? Es sollte doch wunderlich zugehen, wenn nicht das grosse Agens aller Romantik, das Unbewusste, hier seine Rolle spielte [4]). Fichte: „Es wird seines Handelns sich gar nicht bewusst, noch kann es sich desselben bewusst werden; .... sich gleichsam auf der That zu ergreifen, ist darum unmöglich, weil bei der Reflexion über seine eigene bestimmte Handlungsweise das Gemüth schon auf einer weit

[1]) a. a. O. S. 208. 227.
[2]) Vgl. o. S. 397 f.
[3]) S. 227. Vgl. über diesen Anstoss K. Fischer, Gesch. der neuern Ph. (1869), V, 571 ff.
[4]) Vgl. o. S. 336, Anm. 1; 363 Anm. 4.

höheren Stufe der Reflexion sich befinden muss . . . . Das Ich producirte durch sein blosses Hinausgehen als solches (für den möglichen Beobachter) ein Nicht-Ich ohne alles Bewusstsein. Es reflectirt jetzt auf sein Product, und setzt es in dieser Reflexion als Nicht-Ich; . . . . gleichfalls ohne alles Bewusstsein . . . .“ [1]).

Wenn man den Grundgedanken der Wissenschaftslehre, dass alles Sein, weil durch das Ich „gesetzt“, auch für das Ich begreiflich sein müsse, aller scholastischen und halb sophistischen, halb desultorischen Zuthaten, die sehr reichhaltig darüber gewälzt sind, entkleidet, so wird er immer wieder einen grossartigen Eindruck machen. Aber erheben wir uns über poetische Gefühlsseligkeiten und stellen die Frage nach der wissenschaftlichen Berechtigung und Begründung, so muss das ganze Unternehmen als eine groteske Bizarrerie erscheinen. Wir wissen von keinem Ich als einem solchen, das sich an und mit vorhandenen Objecten entwickelt; auch wenn wir erwachen, treten Object und Subject, Welt- und Ichbewusstsein zumal in's Leben; wir wissen von „Handlungen“ nicht anders als an gegebenen Materialien; und unsere Handlungen sind gefühlsbestimmte, unserer Lust und Begierde entsprechende Willensäusserungen; wir kennen keine absolut spontanen Schöpfungsacte; weder auf stofflichem noch gedanklichem Gebiete schaffen wir absolut Neues; wir haben keine absolut schöpferische Einbildungskraft. Und wenn von einem andern Subject und andern Thätigkeiten die Rede ist, als von denen wir wissen, so sind diese Geschichten Mythen. Wenn die Handlungen, welche die Objecte erzeugen, unbewusst sind; wenn der „Anstoss“ der zur Begrenzung der unendlichen Thätigkeit führt, so gut wie unbestimmt bleiben muss: was heisst dies für den Unbefangenen anders als: Wir wissen im Grunde nicht, wie und wodurch uns Empfindungen, Materialien zu sinnlichen Anschauungen, Objecten entstehen;

[1]) S. 362 f. — Der Leser wird vielleicht so wenig, wie wir, begreifen: wie denn gleichwohl auf jener höheren Stufe der Reflexion jene Einkehr in sich selbst und jener Rückgang auf das Urvermögen des „Handelns“ möglich sein möchte, von dem oben (S. 399) aus S. 463 die Rede war.

d. h. wir haben anstatt der absoluten Durchleuchtung des Seins durch das Bewusstsein — die starren Thatsächlichkeiten der reinen Erfahrung vor uns.

Die Verführungsanreize zu Fichte's Titanismen liegen in Kants reiner Vernunft, Spontaneität, synthetischer Verstandeshandlung [1]), Einbildungskraft u. s. w. zu deutlich vor uns, als dass wir nicht die Verdicte, denen dieser aus dem Leeren setzende oder schaffende, ohne gesicherte Methoden nicht sowohl deducirende als phantasierende Idealismus glücklicher Weise jetzt fast allgemein unterfällt, auf Kant zum Theil mit ausdehnen sollten.

Dieser Philosoph ist aber auch für die weiteren Fortbildungen mit in Anspruch zu nehmen; es ist der transcendental-idealistische Geist, der zügellos weiter stürmt.

Die von Fichte getheilte, aber von Schelling concipirte Umbildung des logischen Ich in das jenseits der Disjunction von Subject und Object liegende Absolute [2]) fassen wir besser in der Gestalt, die der letztere ihr gegeben hat, in's Auge.

Schelling ist in gewissem Sinne die natürliche Fortsetzung von Fichte. Noch als Greis rühmte er es als ein „unsterbliches Verdienst“, dass Fichte „sich ganz vom natürlichen Erkennen emancipirt und der Philosophie das grosse Vermächtniss des Begriffs absoluter, nichts voraussetzender Philosophie hinterlassen habe“ [3]). So hatte sich Kants Ansicht von der Aufgabe der Philosophie inzwischen ausgestaltet. Wie Fichte, bildet er das A = A der formalen Logik in eine ontologische Synthesis (oder Balancirung?) der Gegensätze um. Doch waren schon früh auch Differenzen da [4]). Nach-

[1]) Vgl. Herbart, W. W. I, 70.
[2]) Vgl. die Bemerkung des jüngeren Fichte in des älteren W. W. I, S. XIX.
[3]) W. W. 2. Abth. Bd. 3, S. 51.
[4]) Schon in seinen ersten Arbeiten unterschied er schärfer als sein Lehrer das absolute Ich von dem endlichen; später nahm er an Fichte's ganz dem Innenleben zugewandter Einseitigkeit Anstoss und studirte die für Fichte so

dem er dann noch im Jahre 1800 in seinem „System des transcendentalen Idealismus" nicht bloss die Grundgedanken der Fichte'schen Lehre ausführlich dargestellt, sondern auch seine eigenen bisherigen Phantasien auf dem Gebiete der Naturphilosophie, wie sie aus kantianisirender Theorie der Materie, kielmayerscher Biologie und andern Anregungen zusammengeflossen waren, dem transcendentalphilosophischen Schema an- und einzugliedern[1]) versucht hatte, machte er im folgenden Jahre, die Keime der Differenz von Fichte mit Bewusstsein ausgestaltend, unter dem Titel „Darstellung meines Systems" den Übergang zum „objectiven oder absoluten Idealismus".

Kants Vernunft ist nun „die absolute Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird"[2]). Vom Denkenden wird dabei völlig abstrahirt. „Es ist nichts ausser ihr und alles in ihr": sie „ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich": ihr „höchstes Gesetz und damit Gesetz für alles Sein, insofern es in der Vernunft begriffen ist, ist das Gesetz der Identität . . . . A = A . . . . durch alle andern Gesetze, wenn es deren gibt, wird daher nichts bestimmt, so wie es in der Vernunft oder an sich ist, sondern nur so, wie es für die Reflexion . . . . ist. . . . Die einzige unbedingte Erkenntniss ist die der absoluten Identität. Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität": dieselbe ist „schlechthin unendlich: denn es gibt weder in ihr noch ausser ihr — ausser ihr ist überhaupt nichts — einen Grund ihrer Endlichkeit". Woraus weiter folgt, dass „Nichts an sich betrachtet, oder vom Standpunkt der Vernunft aus endlich ist" . . . .[3]). Der Grundirrthum aller Philosophie sei „die Voraussetzung, die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten . . .

peinliche „Natur"; sah in Attraction und Repulsion, positiver und negativer Electricität, Sauerstoff und Wasserstoff, Säuren und Alkalis, Sensibilität und Irritabilität Analoga der gegensätzlichen Thathandlungen des Ich u. s. w.

[1]) Vgl. dort S. IX, 3 ff.

[2]) W W., 1. Abth., Bd. 4, S. 114 ff.

[3]) § 14, a. a. O. S. 119.

begreiflich zu machen. Die absolute Identität hat eben nie aufgehört es zu sein, und alles, was ist, ist an sich betrachtet — auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern sie selbst . . . . . ein Satz, welchen von allen bisherigen Philosophen nur Spinoza erkannt hat" . . . .[1]).

„Es gibt eine ursprüngliche Erkenntniss der absoluten Identität und diese ist unmittelbar mit dem Satz A = A gesetzt. . . . Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seins nach aber ein Erkennen der absoluten Identität. . . . Es ist dieselbe und gleich absolute Identität, welche der Form des Seins . . . nach als Subject und als Object gesetzt ist. Es findet zwischen Subject und Object kein Gegensatz an sich . . . statt". Es ist zwischen ihnen „keine andere als quantitative Differenz möglich . . . wodurch dann das A = A in ein A = B (B als Bezeichnung der Objectivität gesetzt) überginge; es möchte nun sein, dass diese oder ihr Gegentheil das Überwiegende sei. . . . Wenn wir dieses Übergewicht der Subjectivität oder Objectivität durch Potenzen des subjectiven Factors ausdrücken, so folgt, das A = B gesetzt auch schon eine positive oder negative Potenz des A gesetzt werde, und dass $A^0 = B$ soviel als A = A (= 1) selbst . . . . sein müsse"[2]).

„Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven ist der Grund aller Endlichkeit und umgekehrt quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit. . . . Jedes einzelne Sein ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist . . ."[3]).

„Subjectivität und Objectivität können nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden. . . .

[1]) S. 120.

[2]) S. 121–124.

[3]) S. 131.

Die Form des Seins der absoluten Identität kann daher allgemein unter dem Bild einer Linie gedacht werden.

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$
$$A = A$$

worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkt aber das A = A selbst fällt“ [1]).

„Die erste relative Totalität ist die Materie“: sie ist „das, was zuerst gesetzt ist, so wie Potenz überhaupt gesetzt ist“ (A^1); sie „ist das primum existens. . . . Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum existens ist Schwerkraft. . . . Alle Materie ist ursprünglich flüssig . . . In der Materie ist A und B mit . . . überwiegender Objectivität gesetzt . . ., jenes Attractiv- dieses Expansivkraft.“ [2]).

„Das A^2 ist Licht [3]). Im Licht ist die absolute Identität selbst . . . Lasset uns den Göttern danken, dass sie uns von dem Newtonischen Spectrum (jawohl Spectrum) . . . durch denselben Genius befreit haben, dem wir so viel anderes verdanken . . . Die Wärme gehört nicht zum Wesen, sondern ist ein blosser modus existendi des Lichts . . .“ Auch „die Farbe ist in Beziehung auf das Licht etwas schlechthin Accidentelles. Die innere Wirkung der Refraction ist das Getrübtwerden des Lichts . . . . siehe Goethe's Beiträge zur Optik“ [4]).

„Der Ausdruck des Totalproducts (der Potenz) ist Licht mit der Schwerkraft verbunden (A^3) . . . . der Organismus. Die entgegengesetzten Pole, unter welchen die Schwerkraft auf gleiche Weise als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt wird, sind in Ansehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Ansehung des Einzelnen die beiden

[1]) S. 137.
[2]) S. 142—147.
[3]) S. 151.
[4]) S. 162—178.

Geschlechter [1]) . . . . In Ansehung des Ganzen repräsentirt die Pflanze den Kohlen-, das Thier den Stickstoffpol. Das Thier ist also südlich, die Pflanze nördlich [2]). Das Geschlecht, welches die Pflanze mit der Sonne verknüpft, heftet umgekehrt das Thier an die Erde. Der potenzirteste positive Pol der Erde ist das Gehirn der Thiere . . . [3]). Das Thier ist in der organischen Natur das Eisen, die Pflanze das Wasser . . .“ [4]).

Der Verfasser bricht bald hinter diesen Eröffnungen die Darstellung ab, indem er in Aussicht stellt, dem Leser „von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäusserungen in derselben, von da zur Construction der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkt“ zu führen, „wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist“, und demnächst „zur Construction der ideellen Reihe, und ebenso wieder durch die drei, in Ansehung des ideellen Factors positiven Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negativen, zur Construction des absoluten Schwerpunkts, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen“ [5]). — —

Es wäre gewiss unbillig, für dieses über etwa 100 Druckseiten in orakelhaften Thesen, Beweisen, Erläuterungen u. s. w. sich ergiessende, geistreich scholastisirende Gemisch von Tiefsinn und Unsinn, das weder zu freierer Reproduction sich eignet, noch eingehenderer Kritik bedürftig ist [6]), und das gewiss Niemand mehr zuwider sein kann, als es dem nüchternen Kant gewesen wäre, wenn er davon Notiz genommen

[1]) S. 200—202.
[2]) S. 207.
[3]) S. 209.
[4]) S. 211.
[5]) S. 212 Anm.
[6]) Nur gegen den romantischen Gedanken, über den radicalen Gegensatz von Subject und Object, von Thätigkeit und Material (oder Datum) hinwegzukommen, muss hier, wo derselbe am selbstbewusstesten auftritt, ganz besonders Verwahrung eingelegt werden. Der Positivismus hat darin vielleicht sein markantestes Characteristicum, dass er alle Gedankenarbeit stricte an letzte Thatsachen bindet.

hätte, ganz und gar dessen transcendentalen Idealismus verantwortlich zu machen. Wir mussten selbst Beziehungen auf Spinoza und Goethe citiren; andere Einwirkungen kommen hinzu [1]); die Zeitumgebung that das Ihrige; und schliesslich: dieser Geist war offenbar in hohem Grade von Natur befähigt, mit Vernunft zu rasen, so dass ihm selbst in einer weniger „romantischen“ Zeit alles zum Fallstrick geworden wäre. Aber immerhin: erstens war die dargebotene „Philosophie“ doch in weitem Umfang der Kantischen Definition entsprechend: reine „Vernunftwissenschaft aus Begriffen“; immerhin war ferner auch sie aus der allgemeinen Bestrebung des frühesten Kantianismus hervorgegangen, unter Beseitigung des Dinges an sich die Anregungen des Meisters zu einem voraussetzungslosen, absoluten „System“ auszugestalten.

Der von Kant eingeführte synthetische, transcendentale, kurz reale Gebrauch der Logik erhielt durch **Hegels** gründliche und mühselige Ausarbeitungen [2]) erst seine höchste und zugleich paradoxeste Vollendung. Von Schellings Trübung des geistigen Processes durch die Unergründlichkeiten des Absoluten und die Starrheiten der Natur [3]) wandte er sich zu dem Streben der Fichte'schen Wissenschaftslehre nach gänzlicher Durchleuchtung des Seins durch die Vernunft, den Geist zurück. Das Licht, welches er dazu benutzte, war das Irrlicht der Fichte'schen Logik, welche an die Stelle des Princips aller analytischen oder formalen Logik, des Princ. id. A = A, die Synthesis der Gegensätze aufbrachte [4]). Es wurde durch diese „Synthesis“ und durch die vorgeblich von innen aus treibende Macht der Negation, des Widerspruchs eine sogenannte dialektische Entwickelung der Begriffe angestrebt, welche die Kantischen „Kategorien“, completirt durch anderweitige Entlehnungen [5]) und mancherlei eigene Erfindungen,

[1]) Vgl. o. S. 403, Anm. 4. 404.
[2]) Vor Allem kommen die Phänomenologie (1806) und die Logik (1812 ff.) in Betracht.
[3]) Vgl die Vorrede zur Phänomenologie.
[4]) o. S. 399, Anm. 5.
[5]) Vgl. Trendelenburg, Kategorienlehre, S. 356, Edward Caird, Hegel, p. 184.

in eine sogenannte nothwendige Abfolge brachte, um so die Schöpfung der Natur und den Übergang der Natur in den Geist zu erklären. Diese Logik ist durch und durch schöpferisch. Schöpferisch durch blosse Selbstverwandlung des allmächtigen Begriffs. Die voraussetzungslose Methode schreitet vom Abstractesten zum Concretesten vorwärts. Die concrete Natur, der concrete, endliche und absolute Geist ist nur der in sich zurückkehrende oder schon zurückgekehrte logische Begriff. Begriffe werden die bildenden Mächte des Universums. Wahlverwandtschaft, Mechanismus, Chemismus, Leben, Sensibilität u. s. w. erscheinen als rein logische Evolutionsergebnisse. Jeder Begriff hat in seiner Grenze sein Gegentheil in sich und wird mit seinem Gegentheil durch Beziehungen, in welchen sich beide ausgleichen, als dasselbe erkannt.

Der voraussetzungslose Urbegriff ist das reine Sein, im Sinne der Unbestimmtheit und Allgemeinheit; inhaltsleer, wie es ist, ist es dem Nichts gleich; beide Begriffe gehen in einander über; das Denken erkennt sie als das Werden, in welchem beide Begriffe in doppelsinniger Weise [1]) als Momente „aufgehoben“ sind. Auf die Kategorien des Seins folgen die des Wesens, in drei Abschnitten zu je drei Capiteln mit je ABC: welche sich immer wie Thesis, Synthesis und Antithesis verhalten. Die bei sich bleibende Wechselbewegung oder das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen ist der Begriff, die Einheit des Seins und Wesens. Es folgen Begriff als solcher, Urtheil, Schluss. Die Realisirung des Begriffs im Schlusse als die in sich zurückgegangene Totalität ist das Object. Der objective Begriff durchläuft die Momente: Mechanismus, Chemismus und Teleologie, zunächst nicht im „concreten“, sondern im „logischen“ Sinne [2]).

Die „Encyclopaedie“ [3]) führt den Process weiter. Die Einheit des Begriffs und seiner Realität, die an sich seiende

[1]) Vgl. Phänomenologie, W. W. II, 86; Logik, W. W. III, 110 f.
[2]) Vgl. W. W. V, 245. 270 ff.
[3]) 1. Aufl. 1817; 2. Aufl. 1827. Wir benutzen Rosenkranz' Ausgabe vom Jahre 1870.

Einheit des Subjectiven und Objectiven als für sich seiend gesetzt, ist die Idee. Die Idee als Sein oder die seiende Idee ist die Natur [1]. Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins. Sie ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht; nicht so, dass die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu. Die Vorstellung des Hervorgehens der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigern u. s. w. ist eine „nebulose, der sich die denkende Betrachtung entschlagen muss" [2]. Von dem Tod wird auf den „Geist" übergegangen. Zu Logik und Naturphilosophie ist die Philosophie des Geistes der dritte Theil des Systems. Der Geist ist die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Seine Entwickelung ist der stufenweise Fortschritt von der Naturbestimmtheit zur Freiheit. Erstens: subjectiver, zweitens: objectiver, drittens: absoluter Geist.

„Von der ärmsten abstractesten Definition an (das Absolute ist das Sein) bis zur reichsten, concretesten Definition der Logik (das Absolute ist die Idee) und bis zur reichsten und concretesten des ganzen Systems (das Absolute ist der absolute Geist) will die Philosophie Hegels nur das Ringen Gottes nach seiner concreten Aussprache in uns sein [3]. Am Anfang und am Ende des Systems ist die Philosophie Definition Gottes. Das Mittlere, das Andere Gottes, der Nichtgott, die Welt hat nur Wahrheit als Durchgangsbestimmung" [4].

Der Philosoph widmete Jahrzehnte seines Lebens der Aufgabe, den „bacchantischen Taumel" [5] der Begriffsdialektik oder, ehrfurchtsvoller gesprochen, „das Leben Gottes" so vollkommen als möglich darzustellen. Was nicht ausschloss, dass in jeder seiner mannigfachen, zum Theil tief von einander verschiedenen Wiedergaben der Zufall thatsächlicher Co-

[1] § 242 ff.
[2] § 249.
[3] A. Schmid, a. a. O. S. 161.
[4] a. a. O. S. 250.
[5] Vorrede zur Phänomenologie, W. W. II, 37.

existenzen und Successionen, wie subjectiver Erinnerungen und Associationen wirksamer sich zeigte, als die angesprochene Nothwendigkeit, ja selbst als irgendwelche innere Zusammengehörigkeit der „Momente" [1]. Und zweitens, dass die Schüler gar das bequeme und biegsame Schema und die leichtbehaltbare Terminologie, welche den dialektischen Process markirt, jenes Ansich und Fürsich und Beisich, die Unmittelbarkeit, das Umschlagen, die Momente, ihre Aufhebung u. s. w. zu den verwegensten und schalsten Willkürlichkeiten benutzten. So dass die nüchtern gewordene Wissenschaft sich genöthigt sah, gegen die desultorischen Taschenspielerkünste dieser ontologischen Vernunftsynthesis das logische Identitätsgesetz des Verstandes ebenso aufzurichten, wie es einst Platon und Aristoteles gegen die Herakliteer und Sophisten fixirt hatten. Und diesem Richtmaass trat die starre Positivität der Thatsachen zur Seite. Es erschien als ein Unfug, so compacte Gegebenheiten wie Leben, Irritabilität, Assimilation u. s. w. als abstracte Evolutionen aus dem Begriff des reinen Seins zu fassen.

Gewiss ist das Ergebniss der Hegelschen Dialektik von Kants bedächtigen Ansätzen weit entfernt. Das „Ich denke" ist zwar auch bei Kant „das Vehikel aller Begriffe" u. s. w. [2]; aber wie weit steht es noch ab vom subjectlosen Begriff des allgemeinen Denkens! Welche Entwickelung haben die Kantischen Kategorien durchzumachen gehabt, „um aus todten Findlingen zu belebten Gestalten des dialectischen Processes zu werden!" Die formalen Synthesen Kants sind zu inhaltsschweren Wirklichkeiten, die schematisirende Einbildungskraft ist zu einer weltschöpferischen geworden u. s. w. [3]. Aber die Kantische Spur und Nachwirkung liegt doch überall zu Tage. In der Phänomenologie wird Kant als Wiederfinder der „Triplicität" gerühmt [4]. Die Sprödigkeit gegen die Aner-

[1] Vgl. Haym, Hegel und seine Zeit 283 f., 329 f.; Schmid, a. a. O. S. 135. 141 f. 157. 160. 237. 240. 296.
[2] Vgl. Kr. S. 275.
[3] Vgl. A. Schmid, a. a. O. S. 67 ff.
[4] W. W. II, 38.

kennung von bloss Thatsächlichem ist nur graduell eine andere bei Hegel als bei Kant.

Die Hegelsche „Logik“ zerfällt bekanntlich in objective und subjective. Die Mittheilungen, welche Rosenkranz über die ursprüngliche Form derselben (aus der Frankfurter Zeit, 1797—1800)[1] veröffentlicht hat, lassen deutlich erkennen, wie die objective Logik aus den Kantischen „Kategorien“ der Qualität, Quantität und Relation erwachsen ist: „Das abstracte Sein bildet schon damals den Anfang der Qualitätskategorien. Die Qualität geht schon damals in die Quantität über. Die Quantität lässt er schon damals durch die Qualität begrenzt werden und umgekehrt. Die schlechte Unendlichkeit der Qualität, Quantität und der Wechselbestimmung beider wird schon damals von der wahrhaften Unendlichkeit unterschieden. Diesen Seinskategorien schliesst er die des Verhältnisses (der Relation nach Kant) an: Substantialität, Causalität und Wechselwirkung“[2].

Und in der vollendeten Logik bemerkt Hegel selbst[3]: „Das, was hier objective Logik genannt worden, würde zum Theil dem entsprechen, was bei Kant die transcendentale Logik ist“: sie „tritt damit — wie Kants Analytik (W. W. II, 204) — an die Stelle der vormaligen .... Ontologie“[4]. — „In der Lehre vom Sein haben sich die kantischen Begriffe der Qualität Reales, Negation und Limitation in die verwandten des reinen Seins, des Nichts, des Werdens verwandelt; in der Lehre von Wesen findet sich unter der Wirklichkeit, wie in Kants Relation, das Verhältniss der Substantialität,

[1]) Hegels Leben, S. 102 ff.

[2]) A. Schmid, a. a. O. S. 16. Vgl. S. 125: „Was ist die ursprüngliche Logik anderes, als der reine Reflex der kantischen Kategorienabfolge, wie sie in's Fichte'sche Denken sich fortleitet ...? Was ist diese ... logisch-metaphysische Vernunft anderes, als die schellingische, zur Aussprache gebracht in einer dem Urheber selbst zuvorkommenden Weise? ...“ S. 197 f.: „... Diese Entwickelung des Urtheils ist ... nur eine Assimilation der 3 × 4 kantischen Urtheilsformen in eigenes dialektisches ... Leben ... Welch ‚artige Betrachtungen‘ (vgl. o. S. 358) hätte der Vater der Critik über diese Verzauberung anstellen müssen“!

[3]) W. W. III, 52.

[4]) a. a. O. 54 f.

Causalität und Wechselwirkung und mit ihnen Kants Begriffe der Modalität, Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit zusammen; im Begriff Kants Quantität Allheit, Vielheit, Einheit als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes“[1]. Kants halb versprengten sogenannten Reflexionsbegriffe: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Äusseres, Materie und Form sind als Reflexionskategorien des Wesens mit den Denkgesetzen zusammengewoben. U. s. w.

Man kann es Kant ebensowenig wie Schelling nachsagen, dass sie ihr Idealismus gehindert habe, der äusseren Natur hinlängliche Beachtung zu schenken. Aber im Geiste dieser Richtung liegt immerhin ein solches Hemmniss. Jedenfalls war Hegel wie Fichte die Materialität und die räumliche Welt mehr oder weniger lästig, peinlich, ja verächtlich[2]. Sie haben gleichwohl nach dem Vorbild ihrer Meister auch dorthin ihre aprioristischen Deductionen gekehrt. Die Art, wie es geschah, ist freilich wiederum äusserst abschreckend. Ich exemplificire sie an Luft und Licht.

Fichte deducirte sie im Naturrecht. Sie gehören zu den nothwendigen Bedingungen des Selbstbewusstseins, zu den nothwendigen Grundlagen und Objecten endlicher vernünftiger Wesen von freier Wirksamkeit: Das Ich bedarf, um sich als freies Subject zu denken, ein Äusseres: andere Vernunftwesen, eine Sinnenwelt, einen articulirten Leib sich gegenüber. Die Articulation ist doppelt; die Person hat ein „höheres Organ“, modificirbar durch den Willen, und ein niederes, „nicht zugleich mit modificirt“[3]. Warnehmung kommt zu Stande, durch freie Nachbildung der in dem niederen Organ hervorgebrachten

[1]) Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 355.

[2]) Fichte stellte in stolzer Willenskräftigkeit den Erdball und die tausend mal tausend Sonnen des unermesslichen Alls als einen matten Abglanz des eigenen, ewigen Daseins dar (W. W. V, 236); und Hegel sah in den Fixsternen der geliebten Erde gegenüber nur eine „gleichgiltige, totalitätslose Vielheit“ ohne „Vernunft“, einen himmlischen „Aussatz“ (vgl. Rosenkranz, Hegels Leben, S. 117; Heine, Vermischte Schriften I, 61).

[3]) W. W. III, 64.

Modification durch das höhere: „Es kann nicht gesehen werden, wenn nicht zuvörderst der Einwirkung stille gehalten und dann die Form des Objects innerlich nachgebildet, ihr Umriss thätig entworfen wird“ [1]). Der articulirte Leib des Menschen ist insofern „Sinn“. Neben der Einwirkung vernünftiger Wesen ausser dem Subject, welche freie Selbstbeschränkung des letzteren zu ihrem Correlat hat, wird eine zwangvolle postulirt; diese macht „eine zähe haltbare Materie“ als Bedingung nöthig [2]). Die Wechselwirkung der vernünftigen Wesen in der Sinnenwelt erfordert zweitens „eine freiere und subtilere Materie“, „deren Bestandtheile gar keinen dem niederen, d. h. gezwungenen Sinne bemerkbaren Zusammenhang haben“; dieselbe „ist für mich modificabel durch den blossen Willen“ [3]). Die ganze Folgerung ist „transcendental zu verstehen. Es ist so, heisst: wir müssen es so setzen: und weil wir es so setzen müssen, darum ist es so. . . . Weil in der Welt freie Wesen als solche in Gemeinschaft sein sollen, darum muss die Welt so eingerichtet sein . . . .“ [4]). Von der subtilen Materie sind zwei verschiedene Arten anzusetzen: sonst würde bei Erschütterung des Mediums für das Sprechen diejenige Materie, worin unsere Gestalten abgedruckt werden, unaufhörlich sich mit verändern: diese muss von jenem verschieden sein: „Luft, Licht“ [5]). —

Sokrates, der einst wissen wollte, wozu es der Erde gut sei rund zu sein [6]), würde an dieser teleologischen Deduction seine Freude gehabt haben: aber wir Andern? [7])

---

[1]) a. a. O. S. 65.
[2]) a. a. O. S. 66–68.
[3]) a. a. O. S. 69 f.
[4]) a. a. O. S. 72 f.
[5]) S. 76.
[6]) Plat. Phaedon, 97 E.
[7]) Nicht als ob es nicht noch jetzt „Idealisten“ gäbe, welche Wahrheiten, und oft die einschneidendsten, cardinalsten durch teleologische Deductionen zu erweisen versuchten. Der jüngste Versuch dieser Art, der sich zugleich direct auf Fichte beruft, ist wohl der von Professor Windelband, in seinen (vielerlei idealistische Gedanken zusammenfassenden) „Präludien“ (1884). Er findet (S. 274), dass Fichte's „unvergängliche Grösse“ und „historische Wirkung“ darin bestehe, dass er den „teleologischen Charakter“ der Kantischen

Fichte hat selbst gegen die Voraussetzung remonstrirt, „als ob die Absurdität“ seiner Deduction schon aus der blossen Berichterstattung darüber „sattsam hervorgehe und es weiter gar keines Beweises bedürfe“ [1]). Er findet, dass die, welche darüber lachen, „die ersten Principien der Philosophie nicht gelernt“ haben und ihre „gemeinsten Begriffe nicht verstehen“. Aber seine Widerlegung hängt sich an die Meinung der Gegner, als könne aus „Sein“ je „Wissen“ werden, und umgekehrt, als könne ein „Sein ohne Beziehung auf ein Bewusstsein“ gedacht werden; aber sie berücksichtigt die positivistische Ansicht nicht, dass es in dem zugestandenermassen durchweg nur dem Bewusstsein zugänglichen, nur als Object für dasselbe vorstellbaren Sein auch unauflösbare Thatsachen gebe. Wir leugnen nicht, dass alles Sein nur Beziehung auf's Bewusstsein habe; aber wir leugnen, dass es darum auch gleicher Weise durch's Bewusstsein sei, und dass man es auf die vorgetragene Art rational oder „transcendental“ deduciren könne. —

Hegel: „Die erste qualificirte Materie ist sie als ihre reine Identität mit sich als Einheit der Reflexion-in-sich, somit die erste selbst noch abstracte Manifestation. In der Natur daseiend ist sie die Beziehung auf sich als selbständig gegen die andern Bestimmungen der Totalität. Dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht“ [2]). Ihm gegenüber steht als „die negative Allgemeinheit die verdachtlose, aber schleichende und zehrende Macht über das Individuelle und Organische, die gegen das Licht passive, durchsichtige, aber alles Individuelle in sich verflüchtigende, nach aussen mechanisch elastische, in alles eindringende **Flüssigkeit**, — die Luft“ [3]).

Methode erkannte und „die Aufgabe der Philosophie dahin bestimmte, das System der (im teleologischen Sinne) nothwendigen Vernunfthandlungen aufzustellen“. Vgl. über diesen neuesten teleologischen Kriticismus meinen Aufsatz in der Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie VIII, 1 ff. und dazu W.'s Entgegnung in den philos. Monatsheften, 1884, S. 161 ff.

[1]) W. W. II, 472 ff.
[2]) Encyclop. § 275.
[3]) a. a. O. § 282.

Man kann es begreifen, dass, nachdem Kants Umbildung der formalen, analytischen Logik in die transcendentale, synthetische, ontologische solche Früchte getrieben hatte, die Vertreter echter, exacter Wissenschaft, dass insbesondere Physiker der Philosophie zunächst überhaupt den Rücken kehrten. Die idealistische Naturphilosophie, als „absolut sinnlos“ oder „höherer Blödsinn“ verurtheilt [1], stürzte die Philosophie überhaupt in den Abgrund.

Man kann es begreifen, dass als der philosophische Trieb sich von Neuem zu regen begann, es vorerst das Gerathenste schien, von der Bahn des dialektischen Taumels ab zu Kants Kritik sich zurück zu begeben. Auch wir halten diese Wendung für ebenso nothwendig wie heilbringend; glauben freilich, dass auch bei Kant nicht stehen zu bleiben sei. Die eben skizzirte Geschichte seiner Fortentwickelung ist uns eine Thatsache, die wenigstens bedenklich machen muss. Die wilden Ausgeburten dialektischer Phantastik sind nicht bloss auf Rechnung persönlicher Abnormität der Nachfolger oder der romantischen Periode, in der sie lebten, zu schreiben; Kant hat sie, wie wir an einigen Zügen glauben bemerklich gemacht zu haben, mit verschuldet, jedenfalls hat er sie allein veranlasst.

18. Herbarts Kantkritik und ein zeitgenössischer Rehabilitirungsversuch.

Auch Herbart hat sich als Kantianer gewusst und bezeichnet [2]. Wir rechnen ihn wie die berühmten Idealisten des vorigen Paragraphen zu denjenigen Nachfolgern Kants,

[1] Vgl. Helmholtz, Pop. wiss. Vorträge, I, 8; A. Fick, die Welt als Vorstellung S. 5. Dav. Strauss, der alte und der neue Glaube § 66. A. v. Humboldt im Kosmos: „Der berauschende Wahn eines errungenen Besitzes, eine abenteuerlich symbolisirte Sprache, ein Schematismus, enger als ihn je das Mittelalter der Menschheit aufgezwängt, haben die kurzen Saturnalien eines rein idealen Naturwissens bezeichnet“.

[2] W. W. III, 64 f.; XII, 376; vgl. 1. Bd. S. 134 ff.; o. S. 222.

die wir in's Auge fassen können, ehe wir zur eigenen Kritik des Meisters übergehen [1]. Aber aus einem anderen Grunde. Bei Jenen war uns ihre Kritik Kants weniger erheblich als ihre Fortbildungen: und diese nur als Anlässe der Selbstbesinnung, wo nicht gar der Abschreckung. Herbart ist uns nicht sowohl werthvoll wegen seiner eleatisch-leibnizschen Umbiegung Kants [2], durch die er eine Metaphysik vorbereitete, die er selbst als realistische Lehre seinen idealistischen Zeitgenossen entgegenstellte [3]; wir finden sie idealistisch genug, um sie abzulehnen [4]. Er ist unsers Erachtens der bemerkenswertheste, weil nüchternste und vorsichtigste Kantkritiker der früheren Generation. Seine Kritik ist auch werthvoller als seine „speculative Psychologie“, durch welche er über Kants und Fichte's Idealismus hinwegzukommen gedachte, und in der er den Weg sah, den die Philosophie nach jenen hätte gehen sollen [5]. Aber seine Kritik Kants lädt durch Nüchternheit und Unbefangenheit zum Verweilen ein. Wir können sie hier als Mittel benutzen, um unter Zuhilfenahme eines relevanten Versuchs, Kant dagegen zu vertheidigen, diesen selbst in noch helleres Licht zu rücken, und etwa unnöthige Anstösse vorweg zu beseitigen, ehe wir zu einer eingehenderen Beurtheilung von unserm eigenen Standpunkt aus übergehen.

Der Kantapologet, den wir heranziehen, ist Cohen [6]. Was ihn bewog, auf Herbart ausführlich Rücksicht zu nehmen, war nicht sowohl dessen Kantianismus — der ja auch restringirt genug ist — [7], sondern der Respect vor seiner Psychologie, vor seiner „Mechanik des Geistes“, vor seiner Auf-

[1] Mit Schopenhauer muss anders verfahren werden. Vgl. § 23.

[2] Vgl. Einl. § 28 Anm., § 31.

[3] Vgl. W. W. I, 74 ff.; XII, 199 ff.

[4] Vgl. o. S. 222 f. Nicht umsonst fand er in den Eleaten, in Platon und Fichte die eigentlichen Anfänge der „Speculation“ (Einl. S. 174; vgl. ebenda S. 190 ff. 219; o. S. 398 Anm. 5); und in einem gewissen Sinne gibt es für ihn überhaupt „kein anderes System als Idealismus“ (ebenda S. 221).

[5] Vgl. W. W. I, 190 ff.; 221 ff.; 266 f.

[6] Vgl. o. S. 318 Anm. 1.

[7] Vgl. W. W. III, 65, 129; V, 504 f.; XII, 377.

lösung der Kantischen (transcendentalen) Formen in psychologische „Processe“ [1]).

Um die Leistung des Transcendentalphilosophen dem im Grunde fremden, wenn auch nicht völlig vermiedenen [2]) psychologischen Gesichtspunkte unterordnen zu können, werden gewisse Nebenpartien der Vernunftkritik mehr in den Vordergrund gestellt.

Kant hatte in der Deduction der reinen Verstandsbegriffe das Hauptgewicht — natürlicher Weise — darauf gelegt, die objective Gültigkeit derselben darzuthun. „Den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnisskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjectiver Beziehung zu betrachten“, das fand er zwar für seinen Hauptzweck wichtig, aber nicht nothwendig: „weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand (und Vernunft) frei von aller Erfahrung erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich“. Ja er hatte diese Seite der Deduction, als dem „Meinen“ zu sehr ausgesetzt, selbst fast preisgegeben [3]). Ähnlich urtheilte er in der Vorrede zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft: die Beantwortung jener zweiten Frage sei „in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems keineswegs nothwendig, sondern bloss verdienstlich“ [4]). Doch stellte er in Aussicht, dass er die in der ersten Darstellung der Kritik gebliebene „Dunkelheit bei nächster Gelegenheit“ aufhellen werde: das Versprechen ist in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft (§ 15 ff.) eingelöst.

Cohen bringt nun diese „subjective“ Betrachtungsweise mit Herbarts Psychologie in Verbindung; sie enthält ihm selbst „die Keime einer gesunden Psychologie“ [5]). Er hofft mit ihrer Hilfe gewisse Vorwürfe Herbarts gegen Kant widerlegen, resp. zurückweisen zu können. —

Ganz im Allgemeinen und wiederholt wirft Herbart Kant

[1]) Theorie der Erf., S. 164; vgl. ebenda S. 100.
[2]) Vgl. o. S. 329 ff., 344 ff., 350 ff., 361, 364 f. 370, 373.
[3]) Kr. S. 11 (Vorr. zur 1. Aufl.). Vgl. o. S. 360 ff.
[4]) W. W. V, 314 Anm.
[5]) a. a. O. S. 164; vgl. ebenda S. 99.

vor, dass seine Erkenntnisslehre die von ihm (Herbart) so stark befehdete Theorie von den Seelenvermögen zur Grundlage habe [1]). Cohen kann nicht in Abrede ziehen, dass Kant den Ausdruck „nicht gemieden“ habe: der wenn auch lebendig vorschwebende Gedanke der psychischen Processe war ihm doch „nicht zu theoretischer Klarheit gereift“ —; aber wer in Kants Psychologie die gesonderten Vermögen als nothwendige Principien ansehe, dem müsse es doch auffallen, dass nach Kant selbst die umfassendsten Gattungsbegriffe, Sinnlichkeit und Verstand, vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns unbekannten Wurzel entspringen [2]). Und wenn Andere die Unbestimmtheit der Kantischen Termini Verstand und Vernunft rügen, so schliesst unser Apologet gerade aus dieser Unbestimmtheit „auf die wissenschaftliche Unwirksamkeit der Vermögen bei Kant“ [3]).

Kants „Formen“ sind für Cohen Herbartsche Processe: „in sofern Raum und Zeit und ebenso die Kategorie in der Synthesis entstehen“ [4]). Die Kantsche Phrase [5]), dass, um irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, ich sie ziehen müsse, wird zum Überdruss in diesem Sinne wiederholt und ausgebeutet [6]). —

Herbarts Vorwürfe gegen die transcendentale Aesthetik im Besondern betreffen vorzüglich folgende drei Punkte: Erstens: das räumliche und zeitliche Vorstellen sei freilich

[1]) III, 118 ff.: „Die Vernunftkritik läuft am Faden der Vermögen fort . . . das Vorurtheil von Seelenvermögen . . . . war einmal da (121). Dem Anscheine nach liegt die alte, völlig unkritische Psychologie, die Voraussetzung vieler Seelenvermögen . . . . zum Grunde“ (128); vgl. auch V, 248 f.: „. . . . Erinnert man sich der starken Gegensätze, welche Kant zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande, zwischen dem Verstande und der Vernunft . . . . befestigte, so mag man wohl überlegen, ob jemals ein Philosoph die Einheit unserer Persönlichkeit so gewaltsam behandelt, das Fliessende unserer Zustände, das Ineinandergreifen unserer Vorstellungen . . . so wenig in Betracht gezogen haben möge. . . .“.
[2]) Cohen, S. 164.
[3]) S. 172.
[4]) S. 99.
[5]) Kr. S. 736, 748 f.
[6]) Vgl. u. A. S. 142. 153. 178. 184.

eine allgemeinmenschliche Eigenthümlichkeit, deren Entwickelung jenseit der Periode liege, die das Gedächtniss zu erreichen vermöge [1]): aber Raum und Zeit seien erst Abstracta daraus [2]). Wenn Kant nun gerade diese Abstracta, den Raum und die Zeit zu Ausgangspunkten seines Denkens mache, so sei es kein Wunder, dass sie die nothwendigen Voraussetzungen der Sinnenwelt selbst auszumachen scheinen: das heisse aber das Hinterste nach vornen bringen und das Nichts zur Bedingung des Etwas machen [3]): dass heisse, ein paar unendliche leere Gefässe oder Undinge hinstellen, in welche die Sinne ihre Empfindungen hineinschütten sollten [4]); diese unendlichen gegebenen Grössen seien eine Erschleichung [5]): factisch setze der Raum immer Inhalte voraus, die in Beziehung zu bringen seien; er sei ferner nichts Ursprüngliches: nicht einmal die drei Dimensionen würden ursprünglich unterschieden [6]): der gemeine Mann behelfe sich übrigens mit so viel Raum und so viel Zeit, als hinreiche, um die bekannten Erfahrungsgegenstände damit zu umhüllen und darin zu ordnen; die unendlichen Grössen seien erst ein erworbenes Besitzthum der Wissenschaft [7]); erst allmählich trete es hervor, dass eine Unmöglichkeit des weitern Ausser- und Nacheinander nirgends anfängt [8]).

Zweitens: Kants Aprioritäts-Beweis aus der Nothwendigkeit der Vorstellung des Raums und der Zeit sei ein Syllogismus mit vier Hauptbegriffen, der — in Cesare — so stehe: Was Erfahrung lehrt, enthält nie das Merkmal der Nothwendigkeit. Der Raum und die Zeit sind nothwendige Vorstellungen. Also sind Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung gelernt. Der Untersatz beruhe auf der (übrigens zuzugestehenden) Unthunlichkeit, Raum und Zeit wegzudenken.

[1]) W. W. VI, 115.
[2]) S. 307.
[3]) V, 505 f.; VI, 115.
[4]) V, 507. Zu dem Ausdruck „Unding“ vgl. aus Kant selbst o. S. 329.
[5]) VI, 115. 307.
[6]) VI, 115.
[7]) VI, 307.
[8]) V, 506.

Natürlich! „Nachdem einmal die Wirklichkeit der Körper und Begebenheiten wargenommen ist, würde es der Gipfel der Ungereimtheit sein, diese Wirklichen für unmöglich zu erklären“. Aber „in diesem Sinne ist der Obersatz falsch, aber auch weder von Leibniz noch von Kant ursprünglich gedacht worden. Also haben wir eine Verwechselung von Begriffen, eine Übereilung“ vor uns [1]).

Drittens: Woher die bestimmten Gestalten bestimmter Dinge? Woher die bestimmten Zeitdistanzen für bestimmte Warnehmungen? Diese Frage ist nach der Kantischen Ansicht schlechterdings unbeantwortlich“ [2]).

Und nun Cohens Apologie. In Beziehung auf den ersten Punkt sucht er zu zeigen [3]), dass Kants Raum-Zeitlehre den Herbartschen Hohn nicht verdiene. Raum und Zeit seien eben Formen im Sinne der psychischen Processe: wenn letztere auch nicht in Herbartscher „Praecision“ gedacht seien, insofern Kant noch nichts von den „Vorstellungsreihen“ wisse, welche in dem Processe des räumlichen Empfindens ablaufen. Aber die Ungeheuerlichkeit, Raum und Zeit als „Gefässe“ vorgestellt zu haben, müsse man ihm nicht zutrauen. Kants Form sei „dasjenige, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“ [4]). Und um Formen der Erscheinung handele es sich: so wenig aber die Materie einer Erscheinung wirkliche Materie sei, so wenig sei die Form der Erscheinung „ein materielles aufnehmendes Behältniss oder Werkzeug, sondern eine erscheinende Beschaffenheit“ [5]). Auch der Ausdruck Kants, dass sie „im Gemüthe a priori bereit liege“, sei ohne Bedenklichkeit: es handle sich nur um eine methodische Ablösung derjenigen Vorstellungen aus der Gesammtanschauung, in wel-

[1]) VI, 308; vgl. 505.
[2]) VI, 308. Vgl. V, 507, XII, 376 f. Vgl. o. S. 385.
[3]) a. a. O. S. 38 ff.; vgl. 66 ff. (gegen Trendelenburg); 99.
[4]) Cohen S. 42; Kr. S. 32: „. . . . . geordnet angeschaut wird“. Der von Cohen gegebene Wortlaut ist Änderung der 2. Aufl. Vgl. Kirchmanns Ausg. S. 72.
[5]) Cohen, S. 44.

chen die ordnenden Elemente enthalten seien. Dies seien Kants „reine Vorstellungen“: sie lägen als Formen im Gemüthe a priori bereit[1]). Übrigens werde der Act der Anschauung selbst Form genannt, die Erscheinungsform der reinen Anschauung[2]). Man sehe: die Anschauung auch die reine entstehe: sie liege bereit, aber sie sei nicht fertig[3]).

Erwägen wir diesen Richtigstellungsversuch, so ist ja zuzugestehen, dass die Herbartsche Bezeichnungsweise eine etwas rohe ist. Aber erstens ist nicht abzusehen, was der Erscheinungscharakter dem Raume von seiner Verwandtschaft mit einem „Gefäss“ nehmen soll: dem Gefäss würde natürlich nur „empirische“ Realität beiwohnen, wie dem Kantschen Raume: man mag sogar mit Cohen beide als „erscheinende Beschaffenheiten“ bezeichnen, ohne im Wesentlichen etwas geändert zu haben. Der Versuch aber, durch den „Act der Anschauung“ den Processbegriff in den Raum hineinzutragen, ist in doppelter Beziehung misslungen: erstens ist die angezogene Stelle vergewaltigt[4]); zweitens, mögen auch die räumlichen Gestalten constructiv erzeugt werden, der dazu verwerthete Raum ist nach Kant doch fertig. Gewiss erscheint er und kommt zum Bewusstsein nur in der empfindungerfüllten Anschauung, aber der Grund, die Möglichkeit, das Vermögen dazu liegt nicht bloss im Gemüth bereit, sondern auch fertig[5]): nach Cohen selbst[6]) schon „im Mutterleibe“ functionirend. Der Grund zur Ausführbarkeit der Construction liegt „in uns“, den Subjecten, nicht in den Objecten (den Empfindungen). Wir sind mit diesem Vermögen vor den Anschauungen. Kant und Cohen wollen mehr be-

[1]) S. 45

[2]) S. 46 unter Berufung auf Kr. S. 752: „Raum und Zeit sind nicht bloss Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst .... vorgestellt“.

[3]) Ebenda.

[4]) Die Anschauung, die (Kr. 752 f.) den Formen der Anschauung gegenübergestellt wird, ist vor letzterer nicht als Actus sondern durch die „Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen“ ausgezeichnet. Man vgl. die ganze Stelle und die Anmerkung dazu.

[5]) Vgl. W. W. I, 444 f.; oben S. 333.

[6]) 168.

haupten, als dass in unsern empirischen Anschauungen der Raum als nothwendiges Ingrediens steckt, das man „methodisch“ ablösen könne: dagegen würde Herbart und würden wir nicht streiten. Ein „Vermögen“ wird vorausgesetzt[1]): „subjectiv“ soll der Raum sein; „in uns“ soll er existiren[2]), ein ursprüngliches Bestandstück unseres Wesens sein. „Apriori“ soll er sein; und es soll — wie Cohen sich ausdrückt — gar keine höhere, gesichertere Objectivität geben, als die in der formalen Beschaffenheit der subjectiven Sinnlichkeit erkannte Apriorität“[3]). Dies ist es, wogegen Herbarts Psychologie polemisirte: aus objectiven Empfindungsverhältnissen arbeitet sich nach ihr der Raum zu immer grösserer Weite und Vollkommenheit durch psychische Verschmelzungsprocesse heraus.

Auch wir lehnen das Kramen mit dem „Subject“ ab: vor Allem weil wir von einem Subject vor den räumlichen Objecten nichts wissen, weil uns der Raum die „Form“ der Objecte ist, wir das Subject aber mit letzteren im Gegensatz denken; und weil wir in unserer empirischen Betrachtungsweise jede Verwischung dieser grundlegenden Correlation nur für einen Anreiz zu den absurdesten Confusionen, verwirrendsten Sprachwillkürlichkeiten und verstiegensten Schwärmereien halten, wie sie z. B. die Idealisten der Fichteschen Richtung zum Vortrag gebracht haben. Der dreidimensionale, uniforme Weltraum ist uns die omnipraesente Form aller Warnehmungsobjecte: zum Subject und zu den Subjecten hat er keine intimere Beziehung als Objecte überhaupt. Und wir würden, sollten wir für seine empirische Realität einen metaphysischen Realgrund angeben, keinen subjectiven, sondern sozusagen nur den Weltgrund, etwa Schellings Absolutes, das weder Subject noch Object ist, dafür ansetzen

[1]) Vgl. u. A. Kr. 53: „Läge in Euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen ...“.

[2]) Vgl. z. B. Kr. 49; denn wir haben nach Kant auch unbewusste Vorstellungen „in uns“. Vgl. Kr. 167: „Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden können“. O. S. 351; 363 Anm. 4; u. 431.

[3]) S. 54; vgl. S. 51: Vom strengen Begriffe des Apriori aus ist nur diese Art von Objectivem, welche zugleich subjectiv sein will, denkbar.

können. In seiner Unendlichkeit ist er ein nothwendiges Substrat und Vehikel wissenschaftlicher Anordnungen; der gemeine Mann „behilft sich“ aber allerdings, wie Herbart sagt, mit den für seine Bedürfnisse hinreichenden Bruchstücken. Das „Subject“ (das empirische) befindet sich im Schnittpunkt der Coordinatenebenen, die den Localisationen seiner Anschauungen zu Grunde liegen — sie gehen durch seinen Leib —; aber nicht ist der Raum — im „Subject“ [1]).

Was Herbart von den Anschauungsformen sagt, dass das Vorstellen in ihnen früher sei als sie selbst (isolirt), und dass die wissenschaftliche Auffassung derselben ein spätes Entwickelungsproduct des Geistes sei, lässt sich an der Zeit ganz besonders deutlich machen. Mit welchem Krüppel von Zeit behilft sich der gemeine Mann! und wie dürftig wäre er erst gestellt, wenn man ihm keine Uhren machte, oder gar Sonne und Mond ihre Perioden änderten! Die Newtonsche Weltzeit aber ist auch jetzt nur ein Ideal, das sich zwar aus den Erfahrungsdaten hat entwickeln können, aber immer noch seine völlig adaequate Darstellung in denselben erst sucht: und das doch kein anderes Subject nöthig macht, als das empirische, welches allmählich zu ihm aufgestiegen ist; die Möglichkeit zu ihm lag doch in dem Charakter der ursprünglichen Erlebnisse und in den aus ihnen sich entwickelnden Bedürfnissen [2]).

Gegen Herbarts Behauptung, dass Kants Beweis für die „Apriorität“ seiner Anschauungsformen auf einer Quaternio terminorum beruhe, wird von dem Apologeten Folgendes vorgebracht [3]): Herbart verkenne den Kantschen Begriff der Erfahrung [4]). „Angenommen nämlich, dass die Priorität des Raumes vor der Vorstellung des Räumlichen noch nicht erwiesen wäre [5]), so könnte nimmermehr die Apriorität der Raumesvorstellung auf die Wirklichkeit der Körper ge-

[1]) Vgl. o. S. 332 Anm. 3.

[2]) Vgl. o. S. 22 f.

[3]) S. 26.

[4]) Vgl. o. S. 361 Anm. 3; 379, Anm. 2.

[5]) Vgl. o. S. 330, Anm. 6.

gründet werden“ [1]). Der Schluss könne in Kants Geiste so nicht erfolgt sein; er gehe vielmehr folgender Massen: „Was die Erfahrung giebt, kann nicht *a priori* giltig sein. Raum und Zeit liegen aller Erfahrung zu Grunde. Also construiren Raum und Zeit erst die Erfahrung. Das heisst: sie sind apriori“.

Wer mag in diesem Gewirr von Zweideutigkeiten, Schlussverrenkungen und petitiones principii den Ariadnefaden finden? Was lässt sich ferner für die „Priorität“ und das „Zu Grunde liegen“ des Raumes (oder des „Vermögens“ zu ihm [2]) weiter beibringen, als dass man Empfindungen einerseits und Raumstellen andererseits als von einander unabhängige Variable in abstracto sondern, und dass man sich niemals — wie Kant sagt — „eine Vorstellung davon machen“ [3]) kann, dass kein Raum sei [4]), dass wir uns auch keine andern Formen der Anschauung „erdenken und fasslich machen können“ [5]). Aber was kann begriffliche Sonderung für spezifisch verschiedenen Ursprung beweisen? Und man kann sich auch keine Vorstellung davon machen, dass Nichts, z. B. dass nicht einmal unser Leib im Raume sei: wenn auch Kant anderer Meinung war. Wir bedürfen unsers Leibes, eines Schema's oder Auszugs seiner bedürfen wir jedenfalls zu den centralen Coordinatenachsen, auf die wir jeden Ort beziehen. Die Materie ist ebenso nothwendig als der Raum, das Nicht-Ich überhaupt ebenso nothwendig als das Ich. Ja man könnte sagen: die Erfahrung ist sich selbst nothwendig. Und zu

[1]) Soll wohl so viel heissen, wie: „Angenommen selbst . . ., so könnte doch . . . .“? Ich weiss nicht, ob der Leser, wie ich, Schwierigkeiten findet, auch nur zu verstehen, was der Apologet eigentlich sagt.

[2]) Vgl. o. S. 333 Anm. 5 f.

[3]) Es verdient angemerkt zu werden, dass Cohen diese harmloseste und abgegriffenste aller Phrasen durch wiederholt gesperrten Druck des „machen“ (S. 13. 23. 52. 112) mit der gleicher Weise urgirten Wendung, „dass wir von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“ (Kr. 671) in einen tiefsinnigen Zusammenhang zu bringen scheint: „Nur mit einem solchen eigenen selbst gemachten Mittel lässt sich eine apriorische Erkenntniss herstellen“ (S. 13; vgl. o. S. 419 Anm. 6).

[4]) S. 35.

[5]) Kr. 192; vgl. ebenda S. 37. 49. 720.

ihren constitutiven Elementen gehört nicht bloss der Raum (und die Zeit), sondern auch die Materie, etwas Widerständiges im Raume [1]).

Und die Nothwendigkeit, welche uns dermassen an den Raum und die Zeit bindet, dass wir, wie Kant sagt, beide uns weder wegdenken, noch andere Formen der Anschauung neben ihnen uns vorstellig machen können: sie ist und bleibt jedenfalls eine andere, als die im Obersatze des unter Discussion stehenden Schlusses: jene ist so zu sagen psychologisch, Folge eines dynamischen Zwanges, diese aber ist logisch. Und insofern behält Herbart durchaus recht, wenn er von einer paralogistischen Übereilung redet [2]). Der Cohensche Syllogismus ist nicht einmal in ein logisch brauchbares Schema zu bringen. Oder schliesst Jemand: A kann nicht B sein; C und D liegen A zu Grunde; also construiren C und D erst A!?

Für seine Propositio minor, dass Raum und Zeit aller Erfahrung „zu Grunde liegen", sucht unser Apologet schliesslich Herbart selbst zu benutzen [3]). Er sage ja selbst [4]): Die sinnlichen Gegenstände werden uns bekannt durch Empfindungen: aber die . . . Anordnung dieser Gegenstände. . . . findet man in keiner Empfindung [5]) . . . Diesen Gedanken . . . . liess Kant einwirken auf die alte Ontologie: . . . Raum und Zeit . . . erschienen nun als ein Zusatz zur Empfindung, der, da er in ihr nicht gegeben werde . . . . nothwendig unabhängig von ihr . . . sein müsse. Kam er nun nicht von aussen, so muste er ja wohl liegen im Innern". . . . — Indessen an derselben Stelle wird erstens auch gesagt, dass Kant den Gedanken, den er aufgriff, „mit grossen Irrthümern amalgamirt" habe. Und zweitens hat Herbart

[1]) Vgl. o. S. 393 f.

[2]) Vgl. zu dem Herbartschen Vorwurf auch Liebmann, Kant und die Epigonen 1865, S. 21 Anm. Aber auch seine Aufhülfe für die „Nothwendigkeit", weil ohne Raum und Zeit mein eigenes Ich unmöglich wäre, rettet den angegriffenen Punkt nicht.

[3]) S. 89.

[4]) W. W. III, 119.

[5]) Vgl. auch Herbarts Einl. § 23 f.; ferner o. S. 329 Kants Scala.

offenbar nur vorzeigen wollen, wie Kant von einem gemeinsamen Ausgangspunkte abseits geirrt sei. Factisch liegt ihm, Herbart [1]), — nicht „im Innern", sondern — „in dem Vorstellen ein geordnetes Streben, vermöge dessen jede kleinste Partialvorstellung alle die andern in bestimmter Reihenfolge nach sich zieht" [2]). Solche Ansicht ist aber von jenem „zu Grunde liegen" sehr weit entfernt.

In Beziehung auf den verhängnissvollen dritten Punkt, die Unerklärlichkeit der bestimmten Gestalten und Zeitdistanzen, wird von Cohen — vielleicht mit Rücksicht auf Helmholtz [3]) — zugestanden, dass Kant nicht untersucht habe, wieviel bei der Ausbildung der räumlichen Vorstellungen in der Erfahrung erworben werde [4]), sowie dass Kant auf die „unbeantwortliche" Frage Herbarts eine genaue, auf der Lehre von den mechanischen Processen der Vorstellungen beruhende Antwort allerdings nicht gegeben habe [5]). „Aber den richtigen Weg hat er zur Lösung derselben gewiesen". Nur müsse man ihn nicht in der transcendentalen Aesthetik suchen. „Erst die Synthesis gibt das Object, den bestimmten Raum".

Die Verweisung ist richtig. Aber das an der angezogenen Stelle gegebene Mittel leistet nicht und kann nicht leisten, was Herbart vermisst. Keine Form, auch die des Begriffes nicht, ist im Stande, die bunte Mannigfaltigkeit grösstentheils höchst unregelmässiger Dinggestalten von sich aus zu erzeugen und bestimmt gegeneinander abzugrenzen. Wir stehen hier unter einem uns fremden Zwang. Wir haben zu lernen, nicht zu „machen". Cohen hält uns die Kantische Lehre entgegen, dass, um irgendetwas im Raum, einen „bestimmten" Raum zu „erkennen", z. B. eine Linie, wir sie „ziehen" müssen [6]), „so dass die Einheit dieser Handlung zu-

[1]) W. W. V, 507.

[2]) Vgl auch Einl. § 23, Anm.: „Die Erfahrung ist allerdings auch ihrer Form nach und zwar in voller Bestimmtheit gegeben; also z. B. nicht bloss Räumliches überhaupt, sondern in genau begrenzten Gestalten und Zwischenräumen ist es gegeben".

[3]) Vgl. Physiol. Optik, S. 456.

[4]) S. 223.

[5]) S. 142.

[6]) Vgl. o. S. 419 Anm. 6.

gleich die Einheit des Bewusstseins im Begriffe einer Linie ist". Aber wir bezweifeln, ob, wenn es sich nicht um freie mathematische Constructionen, sondern um die Contouren und Gestalten realer Dinge handelt, die begrifflich geleitete „Synthesis" zulangen möchte, um jene unzweifelhafte Sicherheit der Abgrenzung und gegenseitigen Exclusion hervorzubringen, durch welche die sicht- und tastbaren Objecte sich auszeichnen. Die meisten Gestalten sind sogar weder begrifflich adaequat einzufangen [1]), noch congruent nachzuconstruiren.

Und haben die Thiere, die doch wohl Gestalten ähnlich wie wir warnehmen, „Kategorien", Einheitsfunctionen des Denkens zur Verfügung?

Es stecken in Kant, wie es scheint, doch einige Anwandlungen zu dem Unternehmen seiner Nachfolger, concrete Thatsächlichkeiten mit abstracten Begriffen zu beherrschen und in sie aufzulösen. —

Die transcendentale Analytik findet Herbart „noch viel hohler und verworrener" als die Aesthetik: nichts sei hier „gesund: Alles leere Systemkünstelei"; um so auffallender, meint er, sei „die Blindheit und Starrheit der Kantianer, die die Fehler hundertmal nachbeten und der Welt als hohe Weisheit anpreisen" [2]).

Kant habe es sich eine saure Mühe kosten lassen, seine Kategorien als Formen der Verknüpfung darzustellen, wodurch das Mannigfaltige der Erfahrung nicht bloss so, wie es in der Zeit zufällig zusammenkomme, sondern wie es in der Zeit objectiv sei, zu einer Erkenntniss von Objecten zusammentrete [3]).

Aber erstens: Was seien die Kategorien? „Sind es leere Gefässe, aufgestellt im menschlichen Verstande, in welche die Erfahrung ihre Anschauung hineinschütten und bunt durch einander werfen soll" [4])?

Zweitens sei es doch eine „klare Thatsache: dass in Ansehung des Gebrauchs, den wir von den Kategorien zu machen

---

[1]) Vgl. Sigwart, Logik II, 334 f.
[2]) V, 508.
[3]) a. a. O. S. 510; vgl. o. S. 379 Anm. 2.
[4]) S. 508.

haben, die Erfahrung noch bei Weitem nicht vollständig bestimmt, dass sie, „nichts Fertiges, sondern im Werden und im Schwanken begriffen ist". Eine durchgeführte objective Weltansicht würde, so setzen wir und, wie es scheint, auch Herbart voraus, alle Veränderungen (die psychischen eingeschlossen) als gesetzmässige (zum Theil freie) [1]) Bethätigungen von Agentien fassen; sie würde also immer anzugeben wissen, auf welche Subjecte (und objectiven Zeitabschnitte) das jeweilige Geschehen zu vertheilen wäre. Aber es bleiben Fragen genug. Die Imponderabilien, Licht, Wärme, Elektricität u. s. w., ja die Seele selbst, sind es Substanzen oder Accidenzen? Darüber ist Streit. Ohne Zweifel darum, weil weder unser Nachdenken vollendet, noch unsre Warnehmung und Beobachtung vollständig ist". Die Kategorien müssten den Streit schlichten können, „wenn sie den vollständigen Grund ihrer Anwendung auf Erfahrungsgegenstände in sich selbst enthielten" [2]).

Was Cohen zunächst gegen dieses zweite Monitum vorbringt [3]), es sei „keineswegs das Wesen der Kategorie, die Anwendung auf Erfahrungsgegenstände vollständig zu enthalten, sondern nur die Anwendbarkeit", schiesst offenbar an dem Herbartschen (wie aber auch an dem Kantischen) [4]) Gedanken vorbei. Freilich geht auch Herbart mit seinem Vorwurf von einer Kant fremden, nämlich der gewöhnlichen Auffassung aus, dass „Kategorien", wie z. B. die Causalität, als Instrumente der rationalen, wissenschaftlichen Bearbeitung der Erfahrung dienen, wobei „Erfahrung" im Sinne des Inbegriffs alles Warnehmbaren gefasst wird: in welcher Anwendung es allerdings „nichts Fertiges" und mancherlei „Streit" gibt. Ohne Kategorien, vielmehr auf Grund psychomechanischer Processe kommen wir zu Voraussetzungen über unser Verhältniss zu den Objecten, die wir später, wenn sich aus diesen vorläufigen nur halb bewussten, zum Theil höchst gewagten Annahmen „Kategorien" und „Grundsätze" ent-

---

[1]) Vgl. o. S. 267.
[2]) S. 511.
[3]) S. 100.
[4]) Vgl. o. S. 372 ff.

wickelt haben, durch diese überarbeiten, um eine in sich und mit den unmittelbar gegebenen Daten übereinstimmende „Erfahrung“ oder Natur aufzubauen [1]).

Was den ersten Punkt, die Starrheit der Kategorien angeht, so habe Kant selbst der Erörterung über die objective Gültigkeit jene Untersuchung des Verstandes „nach den Erkenntnisskräften, auf denen er beruht, mithin in subjectiver Beziehung“ hinzugefügt, von der oben die Rede war; so dass der herbartianisirende Apologet in diesem „Abriss einer Psychologie“ [2]), wie er den Abschnitt nennt, allerdings Anhalt fand, die transcendentalen Factoren oder Bedingungen der Erkenntniss in den Herbartschen Fluss und Mechanismus überzuführen. Er sagt [3]): In der ersten Auflage der Kritik sei als nicht aufgeklärter Punkt die Frage zurückgeblieben, „wie die Kategorie innerhalb der Apperception vermittelst der productiven Einbildungskraft entstehen könne und wie sie sich zum Ich verhalte“. Die zweite Bearbeitung habe die Sache aufgehellt, anknüpfend an einen Gedanken der 1. Auflage [4]). Nämlich an den, „dass die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern (deren collective Einheit sie möglich macht) das transcendentale Bewusstsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die

[1]) Vgl. Sigwart, Logik, II, 286. 299. 306 f. 309 ff. u. ö.

[2]) S. 138.

[3]) S. 139 unter Berufung auf Kr. 111 f.: „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloss möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden .... Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Function intellektuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft .... jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältniss des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, (aber) nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können“. Vgl. o. S. 335 f.; 361 ff.

[4]) Kr. 107 Anm. Vgl. o. S. 363 Anm. 4.

Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntniss beruht nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als einem Vermögen“ [1]).

Begonnen wird in der neuen Bearbeitung mit der „ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception“ [2]). „Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heisst, als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein. . . . So [3]) ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“.

Cohen [4]): „Der Ausdruck: muss — können besagt: das Ich denke ist nothwendig als eine Bedingung zu denken. Es muss zwar nicht als wirklicher Gedanke alle Vorstellungen begleiten; denn das Bewusstsein kann dunkel sein [5]). Aber in der Beziehung auf die Apperception liegt die Möglichkeit alles Bewusstwerdens. Die synthetische Einheit hat denselben transcendentalen Charakter wie Raum und Zeit. Das transcendentale Ich ist eine Form der Synthesis, wie Raum und Zeit Formen der Synopsis sind. Wie der äussere Sinn dem innern eingeordnet wird, so stehen beide Formen der Sinnlichkeit unter der Form, d. i. der transcendentalen Bedingung der Apperception. Durch diese Auffassung verliert das transcendentale Ich den dogmatischen Charakter eines Vermögens“. Herbart hatte durch die Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand die Einheit des Geistes gefährdet und das „Ich“, diese nach Kant selbst „ärmste und gehaltloseste Vorstellung unter allen“ unzulänglich gefunden, eine Verbindung zu stiften [6]). Cohen bemerkt, dass wenn

[1]) Auch Kant und Cohen geben diese drei Worte gesperrt.

[2]) Kr. S. 732. Vgl. o. S. 364 Anm. 3.

[3]) S. 733 Anm.

[4]) S. 140 f.

[5]) Ja, müssen wir nach dem Obigen hinzufügen, kann ganz fehlen.

[6]) W. W. V, 249. Vgl. o. S. 419 Anm. 1.

man den Process des Erkennens in seiner ganzen Vollständigkeit überschaue", man „die reine Sinnlichkeit niemals abgelöst von der Synthesis des Verstandes, d. h. von den Arten der Beziehung psychischer Synthesen auf eine psychische Einheit" wirken sehe [1]).

Und „wie entsteht die Kategorie" [2])? Dass sie ein Product des Verstandes wie eines Seelenvermögens sei, sollen wir nach Cohen angesichts der Bemerkung Kants, dass der Verstand selbst nur eine Relation zwischen der Einbildungskraft und der Apperception ist [3]), nicht sagen dürfen [4]).

Und wie verästelt sich die Einheit des Selbstbewusstseins in die durch die Kategorien bezeichneten Einzelsynthesen? Cohen: „Sie gehen nicht hervor aus dem Ich; sondern das Selbstbewusstsein entsteht selbst erst in der einzelnen synthetischen Einheit" [5]). Auch das Ich ist keine „als besonderes producirendes Vermögen gedachte Substanz"; auch das Ich ist „in einen Process aufgelöst, in welchem es entsteht, welcher es ist" [6]). —

Was soll man nun zu diesem „Abriss von Psychologie" sagen? Beseitigt er die fertige Starrheit der Kategorien und das Räderwerk der Vermögen? So viel ich sehe, leistet er mehr; er leistet zu viel: und qui nimium probat . . . Die Erklärung verflüssigt nicht bloss die Kategorien und die Vermögen, sondern die Seele, das Ich selbst. Und damit wird nicht bloss jede Möglichkeit vernichtet, Herbartsche Psychologie anzubringen, sondern — noch etwas mehr. Mit Rücksicht auf das Ich als vorgebliches Vermögen fragt der Apologet [7]) auf Grund der oben [8]) citirten Äusserung Kants

[1]) S. 141. Vgl. o. S. 384.
[2]) S. 143; vgl. o. S. 363.
[3]) Gemeint ist Kr. 108: „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand". Indessen ist „Einheit in Beziehung auf" = „Relation zwischen"?
[4]) Cohen S. 136, 144.
[5]) S. 183 f.
[6]) S. 142.
[7]) S. 162.
[8]) S. 430 (Kr. 107 Anm.).

siegesgewiss: „Was ist das wohl für ein Vermögen, von dessen Wirklichkeit man absieht"? Der Leser fragt vielleicht mit uns dagegen: wenn dahinter nun nicht eine andere Wirklichkeit steckt, was ist es überhaupt? Wollen wir uns nicht bei dem öden Gedanken begnügen, dass muss „möglich" sein können, was wirklich wird, so weisen Synopsis und Synthesis [1]) zusammen auf ein Etwas, das sie beide vollzieht: hinter den „Processen" bleibt „das Vermögen", die Potenz dazu und ein Wesen, dessen Natur es bedingt und mit sich führt, dass so und nicht anders vorgestellt werde. Es bleibt das Kantische „Subject", das diese Philosophie als „idealistische" eigenartig vor realistischen Auffassungen auszeichnet. Was unterscheidet sonst die Einheit der Apperception von der — sagen wir vernünftigen, rationalisirbaren — Welteinheit? ich meine: von der in den Empfindungen angelegten Einheit? das transcendentale Subject von dem transcendentalen Object [2])? Merkwürdig ist, dass Kant selbst völlig gleichgültig gegen die pronominale Sonderung des Ich und Nicht-Ich von dem „Ich oder Er oder Es", das denkt [3]), redet.

Schliesslich findet der Apologet selbst, dass Kants Untersuchung des Verstandes „in subjectiver Beziehung" das Problem nicht erledigt habe [4]).

Herbart hat gegen Kants Kategorienlehre noch eine Reihe weiterer Erinnerungen vorgebracht. Er tadelt u. A. dass danach die Realität früher sei als das Reale, die Causalität eher als bestimmte Ursachen u. s. w.; diese abstracten und, wie die Geschichte der Metaphysik bezeuge, sehr dunklen [5]) Begriffe seien mehr geeignet, die Anschauungen zu verfinstern und zu verwirren als zu ordnen und verständlich oder verständig zu machen [6]). Überhaupt sei diese Lehre nur der transcendentalen Aesthetik nachgekünstelt [7]); Kant drücke

[1]) Vgl. o. S. 361.
[2]) Vgl. o. S. 367 f.
[3]) Kr. 278. Vgl. o. S. 368.
[4]) S. 164.
[5]) Er hätte noch hinzufügen können: vieldeutigen. Vgl. o. S. 142 f.
[6]) V, 508 f.
[7]) III, 121. Vgl. XII, 378; was den Vorwurf historisch auf Schopenhauer zurückführt (vgl. dessen W. W. II, 532).

sich ja selbst so aus: „Weil es sowohl reine als empirische Anschauungen giebt, so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken sein“ [1]). Die traditionelle logische Urtheilstafel, ein Mancherlei, das von ganz verschiedenen Orten her zusammengesucht werden muss, wenn man seinen Ursprung wissen will, ward nun für ihn Leitfaden. *So fand er*, „dass die Function des Denkens unter vier Titel mit drei Momenten könne gebracht werden“ [2]): ein schlechtes Fundament für eine Lehre, welche das Vermögen des Verstandes ausmessen wollte [3]). U. s. w.

Unser Apologet lässt diesen Erinnerungen gegenüber *die Zwölfzahl der Kategorien einfach fallen* und behauptet nur die oben behandelte „synthetische Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen als die apriorische Kategorie“ [4]).

Gegen den Vorwurf der Nachkünstelei verweist er übrigens richtig [5]) auf die Entstehungsgeschichte der Kantschen Erkenntnisskritik. Auch dies ist richtig, dass Kant die Kategorien wahrscheinlich vor Raum und Zeit in ihrer *transcendentalen* Bedeutung [6]) erkannt habe. Und wenn er, Kants Gang umkehrend, von den Grundsätzen a priori aus erwägt, welchen Urtheilsformen sie entsprechen möchten [7]), so mag auch das zulässig und lehrreich sein.

Aber einige Vorwürfe Herbarts bleiben doch auch hierbei unerledigt stehen, ja verstärken sich durch latentes Zugeständniss. Es bleibt eine verdriessliche Thatsache, dass Kant die Verstandesbegriffe, die er demnächst schematisirte und zu Gesetzen ausgestaltete, mit treuherzigem Bedacht aus einem historisch zusammengewehten Aggregat herauslöste. Es bleibt bestehen die Dunkelheit und Vieldeutigkeit dieser Begriffe: bestehen, dass uns zugemuthet wird, die Realität früher zu

[1]) Kr. S. 59.
[2]) Kr. S. 71.
[3]) III, 121 f.
[4]) S. 101. Vgl. o. S. 364 Anm. 3.
[5]) S. 108 ff.
[6]) D. h. für die „Möglichkeit der Erfahrung“; vgl. o. S. 361. 379. 383.
[7]) S. 206 ff. Vgl. o. S. 373 Anm. 6.

denken als das Reale u. s. w. Wir kommen auf einige dieser Bemerkungen Herbarts an anderem Orte zurück.

Die durchschlagendste Erinnerung, die Cohen gegen Herbarts Kritik der Kategorien vorbringt, ist wohl die, dass sie nur die sogenannte metaphysische Deduction (die Ableitung aus der Urtheilstafel) berücksichtigt, „das Vorhandensein der *transcendentalen Deduction*“ aber „gänzlich ignorire“ [1]). Diese Erinnerung ist gewiss triftig; aber sie zerstört auch den Grundgedanken Cohens selbst, den Gedanken, die Kantsche Transcendentalphilosophie mit Herbartscher Psychologie sowohl zu durchleuchten wie in Einklang zu bringen.

Es ist nicht von ungefähr, dass Kant auf der Höhe seiner erkenntnisskritischen Unternehmung eine lebhafte Abneigung gegen psychologische Analysen und Deductionen hatte. Er will nicht sowohl entwickeln, wie Erfahrung entsteht, als aus welchen Constituentien sie besteht. Auch kann ja in der That keine noch so zutreffende genealogische Ableitung des wissenschaftlichen Bewusstseins über die *Gültigkeit* seiner „*Erkenntnisse*“ entscheiden. Es liegt daher Kant gegenüber etwas Inconvenientes und es liegt für den Apologeten etwas Widerspruchsvolles darin, dass, nachdem er — mit Recht — ein so schweres Gewicht auf das „Transcendental-apriori“ geworfen hatte [2]), sich berufen fühlte, nicht bloss Nebenpartien der Kritik Kants von (annähernd) psychologischem Charakter geflissentlich hervorzuziehen, sondern Kant auch da psychogenetisch zu verflüssigen, wo es demselben nur um den Gehalt und das Ergebniss zu thun war. Anhänger Cohens, wie Stadler, haben daher — so zu sagen, organischer — die Fortentwickelung des Kriticismus lieber in der transcendentalen als in der psychologischen Richtung gesucht [3]): Die psychologische Induction ist ihnen gut zur Aufsuchung der Elemente des Apriori, aber für die Erkenntnisstheorie ist „das nur von secundärem Interesse“.

Wir finden daneben aber allerdings auch so mannigfaltige bis in's vorige Jahrhundert zurück und in die unmittelbare

[1]) S. 109. Vgl. o. S. 360 ff.
[2]) Vgl. Stadler, a. a. O. S. III.
[3]) Vgl. z. B. a. a. O. S. 59, 143 Anm. 71.

Gegenwart hinein sich erstreckende Versuche von Kantianern und Aprioristen, die Transcendentalphilosophie und ihre „Formen“ in Psychologie und Ergebnisse psychologischer Entwickelungen aufzuheben und aufzulösen, dass eine allgemeinere Betrachtung des Verhältnisses zwischen beiden, wie es sich Kant wohl gedacht haben mag, wünschenswerth scheinen dürfte. Es steht zu vermuthen, dass hier eine Schwierigkeit oder Dunkelheit liege, die der Beseitigung bedarf. Doch ziehe ich selbst es vor, diese Frage bis nach der kritischen Erörterung der Einzellehren Kants, wie sie in den folgenden Paragraphen vorgeführt werden soll, bei Seite zu stellen.

19. Positivistische Kritik der idealistischen Erkenntnisslehre Kants. Erstens: Allgemeine Einleitung und transcendentale Aesthetik.

Kant hat sich selbst „das Talent einer lichtvollen Darstellung“ abgesprochen. In Beziehung auf seine erkenntnisstheoretischen Arbeiten muss man diesem Aburtheil leider in weitem Umfange beistimmen. Der Philosoph hat z. B. einige seiner bedeutsamsten Termini, er hat Ausdrücke wie Möglichkeit, Nothwendigkeit, Bedingung, Subject, Object, Gegenstand, Erfahrung, transcendental, apriori, afficiren in so schillernder, mehrdeutiger Weise gebraucht [1]), dass es oft schwer zu sagen ist, ob nicht auch seine Gedanken variiren; und dass seine Apologeten, wenn sie Missverständnisse nach Einer Seite abwehren, oft sofort andere heraufbeschwören [2]). Wenn wir jetzt dazu übergehen, diese Kantische Erkenntnisstheorie im Interesse unseres Standpunkts zu discutiren, so haben wir nicht die Absicht, aus diesen und anderen schriftstellerischen Mängeln Vortheil zu ziehen. Ein so bedeutender

[1]) Vgl. o. S. 312 ff. 320 ff. 327 Anm. 3. 329 f. 334. 342. 344 ff. 361 Anm. 3. 367 ff. 368 Anm. 2; Schopenhauer W. W. II, 511 ff. 521 f. 536; Vaihinger, Commentar, I, S. 165. 176 ff. 192 ff. 211 ff. 219. 230. 232 f. 304 ff. 311. 405 f. 451 ff. 467 ff.

[2]) Vgl. Staudinger, Noumena, S. 1 ff.

Geist wie Kant darf den Anspruch erheben, dass man sich, absehend von Ausstellungen im Einzelnen und Kleinen [1]), der „Idee des Ganzen“ [2]) bemächtige. In Beziehung auf die Termini wäre da vielleicht aber doch sogleich die Erinnerung zu machen, dass eine historisch-etymologische Voruntersuchung manche Befangenheit [3]) zerstreut, das Gebiet der Willkür eingeengt und die Vielheit der Bedeutungsmöglichkeiten schärfer gesondert und organischer gegliedert hätte. Welches Licht wäre z. B. auf seine Reflexionen gefallen, wenn er in der Nothwendigkeit auch nur den ruhigen Zwang der Thatsache und die logische Stringenz geschieden und den Begriff bis auf Aristoteles und Platon zurückverfolgt hätte!

Eine Kritik, die sich unbefangener zu halten versucht, als es Kant selbst leider war, kann sich dieser historischen Nebengedanken ebenso wenig entschlagen, wie der Rücksicht auf seine eigenen Motive und Tendenzen. Oft sind sie allein im Stande, die Schiefheit und Untriftigkeit seiner Argumente durchsichtig und dieselben wenigstens psychologisch erklärlich zu machen. Und da muss doch gerade, wenn man die Idee des Ganzen bedenkt, bemerkt werden, dass diese ganze Erkenntnisstheorie letzten Grundes die Tendenz hatte, die historisch so wohl verständliche Tendenz, einem auf Übersinnliches gerichteten, metaphysischen Glauben einen sicheren Boden zu bereiten [4]). Dahin zielt die idealistische Lehre von dem Erscheinungscharakter der Raum-Zeit-Welt; dahin die Lehre, dass die „Kategorien“, in der Zeit schematisirt, dadurch zwar realisirt, aber auch restringirt werden; dahin die Möglichkeit eines intuitiven Verstandes und einer selbstthätigen intellectualen Anschauung. Es muss der positivistische Anspruch und Versuch offen gelassen werden,

[1]) In dieser Richtung muss es mit denjenigen Bemerkungen genug sein, die oben §§ 14 ff. der Darstellung eingestreut und untergesetzt wurden. Sie müssen es deutlich machen, wie widerspruchsvoll, gewaltsam und verschroben die Kantischen Erörterungen zum Theil sind.

[2]) Vorrede zur 2. Aufl. der Kr. (S. 688; vgl. auch ebenda S. 388).

[3]) Z. B. in Betreff der sogenannten „Kategorien“. Vgl. o. S. 352 Anm. 4 u. 8; S. 354 Anm. 4; S. 355 Anm. 5.

[4]) Vgl. o. S. 276. 314. 316. 324.

ohne dergleichen problematische und mystische Hilfsmittel zu Fundamenten der Moral zu gelangen. [1]).

Zu den historisch begreiflichen Voreingenommenheiten Kants [2]) gehört auch sein Ideal von Wissenschaft. Es bekundet wieder die schon mehrfach zu urgirende Verwandtschaft des deutschen Idealisten mit Platon, dass beide dieses ihr Ideal entwarfen, ohne dem Rahmen und der Macht des Gegebenen sich ein- und unterzuordnen. Sie formten es nicht nach den zur Verfügung stehenden Objecten, sondern ersannen es frei und meisterten wohl gar danach das Gegebene. Während wir Andern zufrieden sind, wenn wir verstehen können, wie aus Warnehmungsdaten und allmählich sich verfeinernden Bedürfnissen gewisse Erkenntniss- und Wissensaspirationen haben entstehen können, und wenn das Gegebene je länger je mehr unsern Erwartungen sich gefügig erweist, entwarf Platon von sich aus die Forderung, dass das echte Wissensobject constant und ewig sich selbst gleich sein müsse — was weiter die Discreditirung der Warnehmungsdaten zur Folge hatte: und Kant erklärte: Eigentliche Wissenschaft muss apodiktisch, muss apriori, mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit, muss aus der Möglichkeit erkennen: Erkenntniss, die bloss empirische Gewissheit enthält, ist nur uneigentlich ein Wissen [3]). Wir suchen unsererseits auch nach nothwendiger, systematischer Verknüpfung; aber wir thun es, ohne die Hoffnung zu hegen, jemals über letzte Thatsachen, die sind, weil und wie sie sind, hinauszukommen. Wir mögen gelegentlich wünschen, dass die wissenschaftliche Thatsachenforschung mehr unter die Disciplin der ökonomischen Rücksicht auf relevante Folgerungen und Verwerthungen genommen werde: aber wie wir darauf kommen sollten, die Constatirung von Thatsachen überhaupt für eine Angelegenheit nicht vollbürtiger Wissenschaft zu erachten, ist nicht abzusehen. Und gar: warum wir die Herausstellung bloss empirischer Gesetze um einer anspruchsvollen und vorgeblichen Erkenntniss „aus

[1]) Vgl. 2. Bd.; Kants Stellung, S. 61 ff.
[2]) Vgl. o. S. 312 f.
[3]) Vgl. o. S. 314 f.

blosser Möglichkeit" willen discreditiren sollten, ist noch weniger abzusehen.

Kant sagt [1]), und Andere sagen es ihm im Chorus nach, dass „Wahrheit" allgemeiner und nothwendiger Principien als „Kriterien" bedürfe. Wir geben es in gewissem Sinne zu. Aber was von diesen Principien über die selbstevidenten Axiome der reinen und angewandten Logik und über gewisse Thatsachen grundlegenden Charakters hinausragt, halten wir für Postulate, deren empirischen Ursprung wir nachweisen können, deren theoretische Bedeutung in dem Nutzen liegt, den sie der Systematisirungsarbeit unsers Verstandes leisten und die ihre Geltung längst verloren hätten, wenn nicht fortdauernd die Data der Erfahrung in dieselben eingingen. Es ist der gemeinschaftliche Fehler des platonischen und kantischen Idealismus, gewisse selbstgeschaffene Ideale vor den empirischen Durchführbarkeiten zu bevorzugen.

Eine ganz andere Bahn geht und ist doch auch nur ein Ausläufer platonisirender Vorstellungen Kants Einführung anderer Erkenntnissarten als der menschlichen [2]). Was „erkennen" sei und suche innerhalb eines auf Warnehmungen ruhenden Bewusstseins, glauben wir deutlich machen zu können [3]); die Sprache konnte mit ihrem Ausdruck zunächst auch kein anderes meinen. Kant benutzte die unbeschränkte Fähigkeit des sprachlich gewöhnten (und verwöhnten) Denkens, per negationem neue Begriffe zu bilden, die Möglichkeit anderer Erkenntnissarten, sogar schöpferischer zu eröffnen. Welche Möglichkeit sofort die weitere anderer Realitäten als der uns bekannten, in die Correlation von Subject und Object eingespannten, zur Folge und zum Correlatum hatte [4]). Aber diese Non-E's und Non-R's lassen sich schlechterdings — kantisch geredet — nicht „exhibiren"; sie unterscheiden sich dadurch principiell von den empirischen Non-A's, welche sich in positive B's oder C's umsetzen lassen. Was ein Nicht-Raucher oder Non-Conformist sei, lässt sich angeben; aber

[1]) Vgl. o. S. 314, Anm. 4.
[2]) Vgl. o. S. 342 ff.
[3]) Vgl. o. S. 15 ff.
[4]) Vgl. o. S. 341 f.

nicht-empirische Erkenntniss- und Realitätsarten sind imaginär. Der einzige Halt, den sie ausser der halb spielerischen Procedur mit der Negation für uns erlangen können, liegt in gewissen Motiven, solches Andere für „möglich" zu halten. Bei den nicht-empirischen Realitäten verdeckt sich der radicale Mangel einerseits durch die jahrhundertelange im Vulgärrealismus gegründete Gewohnheit, Realitäten von tragenden Bewusstseinen losgelöst zu denken und die verschiedensten Arten solcher anzunehmen, wie durch die Ausgestaltung derselben in Form von Analogien und Bildern [1]).

Kants Idee von nichtmenschlichen Erkenntnissweisen hat noch eine Voraussetzung in sich versteckt, die schon hier markirt zu werden verdient, weil sie — der Mehrzahl der Kantianer zum Trotz — recht deutlich macht, wie wenig es dem Meister gelungen ist, sich auch nur von denjenigen überlieferten Denkgewohnheiten, gegen die er doch selbst kräftig anging [2]), hinlänglich frei zu machen. Dem erkennenden Menschen wird das „Urwesen" entgegengesetzt [3]); und er selbst wird in seinem „Erkennen" offenbar wie ein „Wesen" betrachtet [4]), das den vollkommeneren dynamischen Fähigkeiten des Urwesens gegenüber nur beschränktere Kräfte zur Verfügung hat. Das Erkennen wird so zur Function und Leistung einer erkennenden Substanz gemacht. Die Leistung ist je nach der Ausrüstung und Kraft des erkennenden Subjects vornehmer oder dürftiger. Der „Natur" und dem „Vermögen" des nichtempirischen Subjects, das dem spezifisch menschlichen Erkennen unterliegt, entspricht es, die Materialien seiner Thätigkeit zu e m p f a n g e n, um sie dann in seinen Formen anzuschauen, durch die seine ursprünglichen Begriffe — die „Kategorien" — ebenso „realisirt", wie „restringirt" werden [5]). Schwerlich ist eine Erkenntnisstheorie kritisch und tief genug, welche von vornherein das Erkennen unter dynamische Gesichtspunkte stellt, und welche da, wo

[1]) Vgl. o. S. 142 ff. 248. 271 ff. 308. 344.
[2]) Vgl. o. S. 285 ff.
[3]) Vgl. o. S. 332. 342.
[4]) Vgl. o. S. 346.
[5]) Vgl. o. S. 332 f. 335 f. 342 ff. 351. 359. 361 ff.

sie den menschlichen Horizont mit Möglichkeiten zu erweitern scheint, sofort wieder in so crasse Anthropomorphismen verfällt, wie sie das leistungsfähige Subject verbirgt. Jedenfalls kann man es gewissen Kantianern nicht verdenken, wenn sie trotz aller Proteste der Feineren immer wieder in psychologische Constructionen abirren.

Auch wir können natürlich des Erkenntniss-Subjects nicht entrathen; aber wir fassen es in seiner ganzen empirischen Thatsächlichkeit, Elasticität und Verflochtenheit; und es existirt uns nicht vor seinen Materialien. Von ihm wissen wir jedenfalls sicher, dass weder der Raum, noch die Materie, noch die Eigenschaften der Körper „i n i h m" sind [1]). Auch uns arbeitet sich das menschliche Erkennen aus Warnehmungsdaten heraus; aber wir vermeiden das unfruchtbare Spiel mit andern Erkenntnissmöglichkeiten, und der Name Datum gibt uns keine Veranlassung nach transcendenten Objecten, die „uns" afficiren, auszuschauen; und unser „Erkennen" liefert uns nichts, was nicht in jenen Daten und den sie begleitenden Gefühlen angelegt wäre [2]). Auch wir bedürfen für die Erkenntnissarbeit psychologischer Kräfte und Processe; aber wichtiger als sie sind uns für die Theorie des Erkennens die Kriterien und Normen der „Wahrheit" unserer Vorstellungen und Urtheile: die logischen Axiome und die ursprünglichen Thatsachen.

Gegen Kants „classische" U n t e r s c h e i d u n g z w i s c h e n a n a l y t i s c h e n u n d s y n t h e t i s c h e n U r t h e i l e n den oft vorgebrachten und früher auch von mir [3]) adoptirten Einwand zu wiederholen, dass der Unterschied fliessend sei; dass, was mir synthetisch geurtheilt scheine, einem Andern nur analytischen Werth habe; dass es auf die Begriffsconstituentien des logischen Subjects ankomme; dass fortwährend frühere synthetische Urtheile dadurch analytisch werden, dass inzwischen das hinzugekommene Prädikat in den Begriff des Subjects aufgenommen ist, ja sogar dermassen in die Reihe der constitutiven „Merk-

[1]) Vgl. Kr. 42. 296 ff. 306 ff., Cohen S. 48. 53 f. 61. 159. Stadler, S. 37 f, 69. 90. 106; o. S. 329. 332, Anm. 3. 346.
[2]) Anders die Kantianer. Vgl. o. S. 334.
[3]) Kants Analogien S. 210. Vgl. Cohen, S. 191 ff.

male" desselben emporrückt, dass es andere daraus verdrängt, die nunmehr selbst wie synthetische Prädicate erscheinen können, während sie vorher analytisch waren: diese und ähnliche (sozusagen nominalistische) Bedenken gegen den aristotelisirenden Begriffs-Realismus, der Kants Urtheilslehre offenbar zu Grunde liegt, und für den die Thatsachen des Bedeutungswandels nicht da zu sein scheinen, hier weiter auszuspinnen, darauf verzichte ich. Mag man auch noch so viel Synthesen aus den Urtheilsprädikaten entfernen, in den Subjecten werden sie um so mehr hervortreten. Und die Hauptfrage bleibt doch immer, wie sie in allgemeiner Weise realgiltig möglich seien: so dass sie mehr sind als entia rationis [1].

Nach diesen einleitenden Bemerkungen zu Kants Philosophie der Mathematik übergehend, finden wir die hier hervortretende erste Anwendung seines classischen Urtheilsunterschieds doch zu sehr von der Nachwirkung seiner (an sich berechtigten) Abneigung gegen wolfianisirende Begriffsevolutionen beherrscht [2]. Um die Nothwendigkeit der Anschauung für mathematische Synthesen zu beweisen, constituirt er selbst die Subjectsbegriffe ohne sie. Was unsers Erachtens eine unfruchtbare Künstelei ist: über die wir noch härter urtheilen würden, wenn uns unsere modernsten Metageometriker nicht wieder daran gewöhnt hätten, hinter den freien Begriffscompositionen bloss logischer Art, die in ihren analytischen Formeln stecken, geometrische, reale Möglichkeiten zu sehen: welche Perspective vorläufig nicht weiter verfolgt werden kann.

Mag auch immerhin — wir leugnen es nicht, im Gegentheil: wir sind derselben Ansicht [3] — alle arithmetische Erkenntniss auf ausgeführtem Zählen (successivem Setzen und Addiren von Eins zu Eins zu Eins u. s. w. und immer wieder erneuter Synthesis [4]) oder Synopsis des Vielen zur Einheit)

[1]) Vgl. o. S. 382 Anm. 2.

[2]) Vgl. o. S. 165 f. 272 ff.

[3]) Vgl. ausser dem oben S. 326 f. Gesagten Kants Analogien, S. 210 ff.

[4]) Wir verlegen damit die Kantsche Synthesis aus dem Urtheil über

beruhen: mögen immerhin die consecutiven Eigenschaften der geometrischen Begriffe erst aus der grundlegenden Construction und Veranschaulichung und oft nur vermittelst spontan ersonnener Hilfsconstructionen an's Licht treten; mag selbst sogar das Auffassen gegebener Gestalten im Raume immer auf successiver, constructiver Apprehension basirt sein: Erstens folgt daraus nicht, dass man unter einer Zahl, einer geraden Linie, einer Figur u. s. w. abseits der grundlegenden Anschauung sich in abstracto etwas denken müsse oder auch nur könne: unter Complication aber mit dieser Anschauung enthält allerdings der Begriff das Prädikat schon implicite in sich. Wenn Kant zum Beweise, dass $7 + 5 = 12$ „kein analytischer Satz" sei, leugnet, dass in der Formel von „Addition" der 7 und 5 „die Rede" sei [1]), so ist das eine Voraussetzung, die fast jede Verständigung abschneidet [2]). In dem Satze von der geraden Linie aber steckt das Prädikat dermassen in dem (anschaulich vorgestellten) Subject, dass heute vielfach die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten als die gerade definirt wird [3]). Und selbst den Begriff einer Figur wird Niemand so kahl lassen, dass ihm nicht zwei gerade Linien sofort zu seiner Realisirung ungenügend erscheinen sollten [4]).

Zweitens musste der Unterschied zwischen den freien Constructionen der abstracten Mathematik und den gebundenen der empirischen, concreten Anschauung kräftiger hervorgehoben werden [5]).

Drittens ist es in keinem relevanten Sinne zulässig zu sagen, dass Raum und Zeit „subjective" Formen der An-

Zahlenverhältnisse in den Begriff der Zahl selbst, setzen damit aber auch voraus, dass „blosse Zergliederung" (vgl. o. S. 325) die Zahlengleichungen aus ihnen herausziehen könne. Vgl. übrigens zu Kants Theorie der Arithmetik: C. Th. Michaelis, Über Kants Zahlbegriff, 1884, besonders S. 7. 9.

[1]) Kr. 143: „Zusammensetzung", aber nicht „Addition"; wozu jedoch vgl. ebenda S. 126 (o. S. 373 f.): „Die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenfasst".

[2]) Vgl. Cohen S. 204; F. A. Lange, Gesch. des Materialismus [2] II, 119 Anm. 17.

[3]) Vgl. z. B. Helmholtz, Pop. wiss. Vorträge, III, 25. 35.

[4]) Vgl. Kr. S. 185; o. S. 382, Anm. 2.

[5]) Vgl. o. S. 335 f.

schauung und dass sie (wie sogar auch die Materie) in uns seien.

In dem Complex von Sätzen, welche Kants Lehre von der „Idealität des Raumes und der Zeit" darstellen, ist ja Manches, was entweder so, wie er es gedacht oder in anderer Deutung der Ausdrücke, die er gebraucht hat, auch vom nichtkantschen Standpunkt aus gesagt werden könnte. Gewiss sind Raum und Zeit keine Classenbegriffe, wie die meisten andern, abstrahirt von einer Fülle von Einzelexemplaren; und sicherlich unterscheiden sie sich von andern Unicis, wie Gott, Welt, Menschheit, Sonne durch Etwas, was man im Anschluss an Kant — für den Raum übrigens treffender als für die Zeit — reine (abstracte) Anschaulichkeit nennen könnte. Es sind, sozusagen, wirklich „Formen" der Anschauung, in gewissem Sinne auch „nothwendige" Vorstellungen, die unsern concreten Anschauungen „zu Grunde liegen". Wir können nichts vorstellen, dass sie nicht in dem Inhalt desselben und die Zeit auch in dem Actus des Vorstellens irgendwie darin steckten. Man kann danach wohl auch noch sagen, dass sie „Bedingungen" unserer äusseren und inneren Erfahrung seien.

Aber in welchem Sinne und weshalb man sie noch soll für „subjective" Bedingungen halten; warum und wie man die verfängliche Rede zulassen soll, dass sie in uns, im Subjecte ihren Sitz haben, dass sie vor [1]) aller wirklichen Erfahrung im Gemüthe gegeben seien und bereit liegen: wo doch wir selbst, das Subject, unser Gemüth allein mit und an der räumlich-zeitlichen Erfahrung in die Existenz treten, wo doch der Raum die „Form" aller Objecte, alles Nicht-Ich ist; warum wir weiter von den Bedingungen, die zu Grunde liegen, zu solchen, die einschränken [2]), fortschreiten: kurz wie wir die ausgeführte Theorie zulassen sollen, ohne sofort die gefährliche Bahn des Fichteschen Idealismus mit seinem prae-

[1]) Was in Beziehung auf die Zeit oft angenehm erheiternde Wendungen der Schüler hervorruft, wie z. B.: „So kann auch die Zeit vor den Gegenständen, mithin a priori vorgestellt werden" (O. Schneider, Die psychol. Entw. des Apriori, S. 28).

[2]) Vgl. S. 329. 342.

existenten Ich zu eröffnen, das ist uns schlechterdings unerfindlich. Zumal Kant selbst über die Substantialität dieses Ich, das seine Theorie in Anspruch nimmt, einen dichten Schleier fallen lässt [1]).

Kant findet, dass die Anwendung der Geometrie auf die Natur seine „Idealität" oder „Apriorität" des Raumes durchaus nothwendig mache [2]). Wir finden es nicht in dem Maasse. Da wir uns von der Existenz des Raumes „in uns" gar keinen gesunden Begriff zu machen vermögen, so reduciren wir die oben [3]) citirten diesbezüglichen Aeusserungen Kants auf folgende Form: „Da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die den Grund der Möglichkeit aller äusseren Erscheinungen enthält, so müssen diese nothwendig und auf das präciseste mit den Sätzen des Geometers zusammenstimmen", soweit die empirischen Formen und Gestalten den grundlegenden Constructionen des letzteren entsprechen. Uns genügt die factische Coincidenz des Phantasie- und Erfahrungsraums, um, was wir — „immer von der Anschauung geleitet" — aus unsern Constructionen ableiten, auch für die Natur verbindlich zu finden.

Kant sagt: Ohne die Voraussetzung der Aprioritätslehre würden die geometrischen Grundsätze „nichts als Warnehmungen sein: es wäre nicht nothwendig, dass zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie sei. Man würde nur sagen können, soviel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte" [4]). Unsers Erachtens sind hier zwei Nothwendigkeiten vermengt [5]): die Nothwendigkeit geometrischer Lehrsätze über Raumgebilde ist eine andere, als die des dreidimensionalen Raumes selbst. Unter Voraussetzung der „Nothwendigkeit" des uniformen, dreidimensionalen Raumes für alle äusseren Anschauungen ist dasjenige, was wir von Spezialverhältnissen

[1]) Vgl. S. 346. 369.

[2]) S. 324 f., 327 ff.

[3]) S. 328.

[4]) o. S. 334.

[5]) Vgl. o. S. 420 f. 424 ff. 437.

in ihm constatiren, nothwendig; aber secundär, consecutiv nothwendig.

Und diese Nothwendigkeit der Lehrsätze erregt uns keine Verwunderung und keinen Anreiz, die Erfahrung und Warnehmung für sie abzustreifen. Wir sind der Meinung, dass überhaupt nichts, was wir so „warnehmen“, dass wir alle wesentlichen, bedingenden Stücke in der Hand haben, wie in der Geometrie das Gesetz der constitutiven Genesis der Raumgebilde und die Anschauung des allbedingenden Raumes selbst, überhaupt jemals durch die Zukunft entkräftet werden kann. Wir können darum immer getrost den Raum für „objectiv“ und „ausser uns“ und für eine blosse Thatsache halten. Übrigens erheben wir keinen Streit über den Ausdruck „Warnehmung“. Soll durchaus darin etwas bloss Passives liegen, was die freie Construction oder das nachschaffende Verständniss überflüssig machen würde, so sind wir die ersten, ihn gegen einen die Selbstthätigkeit des Subjects mehr betonenden umzutauschen [1]): ohne doch — wie Kant — die Gültigkeit des Erkannten in dem Act der Construction, und nicht vielmehr in den inneren Verhältnissen des Construirten begründet zu finden. Es ist auf keinen Fall nothwendig die Erkenntnissweise des Mathematikers von der des Naturforschers radical zu sondern [2]). Beide ruhen auf Beobachtung von Thatsachen. Beide verknüpfen Thatsachen zu allgemeinen Sätzen, die sie, die eine durch die andere bedingt erkannt haben; Inductionen, Experimente hier wie dort [3]). Die Uniformität des Raumes,

[1]) Vgl. Kant, Proll. § 38^b (a. a. O. S. 87) und dazu Kants Analogien, S. 323 Anm. 281.

[2]) Vgl. Kants eigene sogar zu weit gegangene Parallelisirung o. S. 327 Anm. 1. Den angezogenen Erkenntnissen Galilei's, Torricelli's und Stahls fehlte doch die innere Durchsichtigkeit der geometrischen, welche sie aus ihrer Abhängigkeit von der anschaulichen und gleichförmigen Natur des Raumes beziehen; ganz abgesehen davon, dass auch in diesen Beispielen das Mittel, das Gültige in das individuelle Bewusstsein zu heben, überschätzt ist.

[3]) Vgl. Leibniz, Nouv. Ess. (Erdm. 341^b): Il arrive aussi que l'induction nous présente des vérités dans les nombres et dans les figures, dont on n'a pas encore découvert la raison générale. Claude Bernard, Introd. à l'étude de la médecine expér. p. 81: Le mathématicien et le naturaliste ne diffèrent pas, quand ils vont à la recherche des principes. Les uns et les autres induisent, font des hypothèses et expérimentent.

welche dem Geometer alle seine Inductionen so unvergleichlich leicht und gewiss macht, ist für uns nur eine Thatsache, wenn auch eine der fundamentalsten. Wir sehen keinen Grund ab, von dieser Form unserer Anschauungen jemals andere Gesetze zu erwarten, als wir hic et nunc an ihr constatirt haben: mag es sich doch mit seiner Metaphysik verhalten, wie es wolle.

Es würde fast unbegreiflich sein, wenn man nicht immer wieder den psychologischen Entwickelungsgang und die historische Bedingtheit [1]) des Philosophen bedächte, wie ein Mann, der, wie Kant, so klar darüber geworden war, dass es nur Einen Raum und nur Eine Zeit gäbe [2]), der wiederholt lehrte, dass der Raum die Form der äusseren Anschaungen sei, ja der ihn gelegentlich treffend eine „objective“ Vorstellung nannte [3]), der auch von der Zeit hervorhob, dass sie zwar zunächst unsere inneren Erlebnisse, aber auch die „äusseren Dinge“ befasst, der den Unterschied von Subject und Object, innen und aussen innerhalb der „Erscheinung“ oft so richtig markirte [4]), auch wusste, welche Zweideutigkeiten sich damit verknüpft fanden [5]); der ferner so viel Arbeit darauf verwandt hat, um das Dogma der rationalen Psychologie von einem substanziellen Träger unseres Bewusstseins zu zerstören: — wie ein Mann von dieser Einsicht, Umsicht und Vorsicht von Raum und Zeit so missverständliche und verführerische Ausdrücke, wie „subjectiv“ und „in uns“ gebrauchen konnte, die fast unwillkürlich die unglückliche Meinung erwecken mussten, als ob 1) jedes menschliche Individuum auf Grund ursprünglichen „Vermögens“ sein eigenes Raumgefäss und seine eigene Zeitlinie mit sich herumtrage,

[1]) Vgl. o. S. 328 f., wo so recht die Gebundenheit seines Nachdenkens durch die Opposition gegen gewisse Ansichten zeitgenössischer Newtonianer und Leibnizianer hervortritt.

[2]) Vgl. o. S. 331 f.

[3]) Vgl. o. S. 332 Anm. 3, 339.

[4]) Vgl. u. A. Kr. 288 f., wo Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung einerseits und Gedanken, Gefühle, Neigung oder Entschliessung andererseits gegenübergestellt werden; Proll. S. 105 ff.

[5]) Vgl. Kr. 298. 309.

und als ob 2) das Ich gewisser sei als die Materie [1]). Die verfänglichen Äusserungen sind Residua des monadologischen intellectus ipse Leibnizens.

Wir sehen keinen Grund, Raum und Zeit für etwas Anderes zu halten als für das, was sie thatsächlich sind: die immer paraten „Formen“ aller unserer Anschauungen und Erfahrungen, der wirklichen, wie der möglichen. Dies genügt für alle Theorie der abstracten, wie der angewandten Mathematik. Wir zeichnen die freien Synthesen in denselben Raum hinein, der unserer nachconstruirenden Apprehension die Anschauungen bietet: von den congruenten freien und gebundenen Gebilden und Gestalten gelten dieselben Axiome und Lehrsätze. Was weiter vom Raum behauptet wird, ist überflüssige, verführerische, gefährliche Hypothese [2]), die übrigens das nicht leistet, wozu sie herbeigerufen wird. Uns genügt, in Kants Formel geredet, die „empirische Realität“ des Raumes und der Zeit. Und von der sogenannten transcendentalen Idealität lassen wir nur dies zu, dass auch für uns eine bewusstlose An-sich-Realität im Raume und in der Zeit undenkbar ist.

Auch die „Bestätigungen“, welche Kant seiner „Theorie“ hinzufügt [3]), beweisen für die Idealität des Raumes in seinem Sinne nichts. Alle Localisationen im Raume sind relativ und bedürfen eines centralen Achsensystems. Aber diese immanente Relativität beweist weder, dass es hinter den räumlichen Erscheinungen ein absolutes Dasein gebe [4]), noch dass der Raum selbst subjectiv sei. Unsere subjectiven Raumbestimmungen beziehen sich auf Differenzen unsers Leibes, z. B. auf den Unterschied der rechten und linken Hand: was nebenbei beweist, wie sehr die nothwendigsten Charakteristica des

[1]) Vgl. Cohen, S. 48. 53 f. 61. 159: „... so ist auch die ganze materiale Welt ... zugleich der Inhalt des innern Sinnes“. Man wundert sich, warum es der Transcendentalist denn doch ablehnt (S. 123), „das ganze Gebiet der Naturwissenschaften in die Psychologie mit aufzunehmen“? Vgl. Herbart, Einl. W. W. I, 191.

[2]) Vgl. o. S. 336 f.

[3]) o. S. 337 f.; von der S. 338 Anm. 1 erwähnten sehen wir füglich ab.

[4]) Vgl. o. S. 341.

Raumes an empfindbaren (oder fühlbaren) Thatsachen haften. Aber daneben gibt es objective Raumbestimmungen, die sich von dieser unmittelbar gefühlten Beziehung frei machen. So ist uns der sogenannte absolute Raum, die Bedingung der Möglichkeit solcher Bestimmungen, die aus dem Gegebenen herausgewickelte, künstliche Form eines gar nicht mehr subjectiven, ich meine individuellen, sondern abstracten, generellen Bewusstseins überhaupt (das freilich auch nur in Individuen lebendig ist). Von der Zeit gilt das Analoge.

Kant sagt: Wäre der Raum nicht subjective Bedingung unserer äusseren Anschauungen, so würde man nicht behaupten können, dass es nur diesen Einen dreidimensionalen Raum gebe. Als ob die Kant'sche Lehre, in welchem Sinne sie auch immer diesem dreidimensionalen Raum ihre „subjective“ Nothwendigkeit a priori beilegen mag, irgend mehr zu verbürgen oder festzulegen vermöchte, als was thatsächlich vorliegt, nämlich, dass noch nie ein anderer gefunden ward, kein solcher von uns vorstellbar ist, und dass nichts zu dem Verdacht berechtigt oder reizt, künftig einen andern zu erwarten. Der Philosoph kann für die thatsächliche Omnipraesenz eine metaphysische Hypothese ersinnen; aber er kann selbst durch die geistreichste, originellste und plausibelste nicht mehr garantiren, als was vorliegt. Er hat recht: „Andere Formen der Anschauung (als Raum und Zeit) .... ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerlei Weise .... fasslich machen“ [1]). Dies ist aber erkenntnisstheoretisch auch gerade genug: wir bedürfen keiner eigenen „Receptivität“ und keines eigenen „Subjects“.

Und letzten Grundes ist doch selbst für den Aprioristen der Raum eine starre, nicht weiter zu verflüssigende oder aus der „Möglichkeit“ zu deducirende Thatsache: Andere denkende Wesen können an andere Anschauungsbedingungen gebunden sein [2]): sicher steht ihm sogar nur, dass wir Menschen im Raume anschauen.

Wir sagen — und dies mit einem Kantianer [3]) —, dass

[1]) Vgl. o. S. 426.

[2]) Vgl. o. S. 332 f. 343. 359.

[3]) Stadler, R. Erkth., S. 95.

„das Bewusstsein, dass wir die räumliche Wirklichkeit niemals verlieren werden, für uns“ genüge; und dass, „was uns in keiner Erfahrung gegeben werden kann“ — wie die Anschauungsformen anderer denkenden Wesen — „für uns nichts sei“.

Und fragt Jemand, woraufhin wir dieses Bewusstsein von der Unverlierbarkeit unserer räumlichen Wirklichkeit hegen, und warum uns ein anderer Raum „in keiner Erfahrung gegeben werden kann“, so wissen wir dafür keinen Beweis und keine Deduction. Aber das wissen wir, dass alles, was wir und andere Wesen, mit denen wir in Denkverkehr stehen, erfahren und erkennen, diesen Raum und diese Zeit zu seinen Voraussetzungen hat, und dass es zwar möglich ist, von andern „Mannigfaltigkeiten“ analytische Formeln zu entwerfen, dass es aber nicht möglich ist, dieselben sinnlich vorzustellen, nicht möglich z. B., eine Fläche mit einem positiven oder negativen, constanten oder variablen Krümmungsmaass als Ebene oder gar eine dreifach ausgedehnte Mannigfaltigkeit der Art als mathematischen Körper zu sehen, zu tasten oder zu imaginiren.

Auch uns ist die Natur „Erscheinung“; auch wir legen dem Raume und der Zeit keine „absolute Realität“ bei. Aber wir verstehen unter Erscheinung etwas Anderes als Kant. Wir verstehen darunter, dass alle räumlichen und zeitlichen Objecte nur relativ sind, in Relation zu einander stehen und zuletzt alle zu dem centralen Standort der jeweilig apprehendirenden, empirischen Subjecte, die, wenn sie sich auch noch so sehr ihrer Zufälligkeit und Individualität entäussern, die Nothwendigkeit nicht loswerden können, alle Zeit von einem mit der Gegenwart durch bestimmte Zeit verknüpften Punkte aus und allen Raum von einem Achsensystem aus zu betrachten und beide ins Grenzenlose fortgesetzt zu denken: welch letztere Eigenschaft auch uns, wie Kant, verbietet, solche unendlichen „Undinge“ für absolut real zu halten. Gleichwohl sprechen wir natürlich — wie Kant und Andere — von „absolutem“ Raum und „absoluter“ Zeit. Aber wir bedürfen auch für sie das Bewusstsein, das denkende Subject, welches in ihnen einen centralen, zufälligen, realen Standort hat und in Gedanken aus Motiven des Verkehrs und aus aetiologischen Ordnungsmotiven willkürliche Zeitpunkte und passende Coordinatenachsen zu Anfängen und Centren aller „objectiven“ zeitlich-räumlichen Dispositionen für ein „Bewusstsein überhaupt“ zurecht macht. Anstatt der verfänglichen Wendung Kants, dass Raum und Zeit „in uns“ seien, würden wir den umgekehrten, alten Ausdruck immer noch richtig finden, welcher sagte, dass wir in Raum und Zeit seien. Jedenfalls schauen wir in der Warnehmung von wechselnden individuellen (und in der wissenschaftlichen Vorstellung von annähernd constanten, normativen) Centralpunkten aus in beide hinein mit der Überzeugung — kantisch geredet — von der „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“ [1]. Wir halten es für besser, sich bei diesen Thatsachen zu beruhigen, als durch Ausspinnung transcendentaler Deductionen der „Möglichkeit“ in Kantische Zweideutigkeiten zu versinken.

Kant unterscheidet [2]) zwischen subjectiven Gefühlen, Empfindungen, psychologischen Thatsachen, blossem Schein auf der einen Seite und objectiven physischen Erscheinungen auf der andern Seite: lässt aber schliesslich jene wie diese „Erscheinungen in uns“ sein. Es ist für jede Erkenntnisstheorie von Interesse über diese Dinge zu klaren Distinctionen und festen Begründungen zu kommen. Soviel abseits eingehenderer Kritik der Kantschen Analytik gesagt werden kann, wollen wir hier zusammenstellen.

Es ist zunächst mindestens eine starke Vergewaltigung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, von den Objecten unserer Warnehmung, z. B. von der Sonne und den Planeten, wie wir sie sehen, oder von den Dingen, die wir als ihr physisches Correlat voraussetzen, oder gar von den Atomen und Molekeln, aus denen wir sie aufgebaut denken, zu sagen, sie seien „in uns“. Das ist die Sprache eines vexatorischen Idealismus, den Kant selbst gesunden Sinns mehrfach heftig befehdet hat [3]). Nur der welcher dem unmittelbar Gegebenen und un-

[1]) Vgl. o. S. 328.
[2]) Vgl. o. S. 338 ff. 347.
[3]) Vgl. o. S. 56 ff. 347. 392 ff.

befangen Aufzufassenden sofort die Theorie von einem recipirenden „Subject“, einer mit dem Bewusstsein des Wirklichen schrittweise auszufüllenden psychischen Substanz unterschiebt, welcher weiter diese aus theoretischen Gründen angenommene Substanz als sein Ich ansetzt: nur der kann schliesslich selbst das Objectivste, was er denkt, für seinen Besitz, als in ihm, nur in ihm enthalten bezeichnen.

Ferner: Man kann wohl einen psychischen Zustand denken, und manche Psychologen haben einen solchen ihren genetischen Betrachtungen zu Grunde gelegt [1], in welchem der Unterschied von Subject und Object überhaupt noch nicht soweit herausgearbeitet ist, um von einem „in mir“ und „ausser mir“, einem Ich und Nicht-Ich reden zu können. Aber dass ich „mich“ zu wissen vermöchte, und zugleich die Objecte, die sich mir darstellen, ursprünglich als in mir beschlossen dächte, so dass erst nachgebrachte Theorien und Beweise sie mir zu entreissen versuchen müssten, das ist eine absurde und durch nichts gerechtfertigte Annahme. Das Gegentheil findet statt: vieles, was uns vorerst als „Object, Nicht-Ich, ausser uns“ erschienen ist, wird nachträglich aus theoretischen Gründen dem Subject, dem Ich als sein individueller Besitz einverleibt.

Aber auch das geschieht erst, nachdem der Begriff des Objectiven mancherlei Wandlungen und Läuterungen durchgemacht hat. So wird man schliesslich wohl gar dazu geführt, auch die Empfindungen auf das subjective Conto zu nehmen. Aber ursprünglich sind sie der polare Gegensatz zu dem grundlegend Subjectiven, den Gefühlen der Lust und Unlust, den wechselnden Nüancirungen des Bewusstseins, dem die qualitativ und intensiv verschiedenen Empfindungen objectiv, äusserlich erscheinen und in fortschreitender Entwickelung zu Warnehmungen, Anschauungen sich ausbilden, die demselben Bewusstsein von einer eigenartigen Raum-Zeitstelle aus localisirt sich darstellen.

In Beziehung auf die Gefühle urtheilen wir in vielen Stücken wie Kant. Sie sind auch uns bloss individuell und subjectiv [2]. Aber wir schalten sie nicht, wie er, völlig aus

[1]) Vgl. o. S. 65.

[2]) Vgl. o. S. 339, 340 Anm. 2.

dem Kreise objectiver, objectiv gültiger Urtheile aus. Kant hat sich über die Möglichkeit, auch im Bereiche des bloss Psychischen objectiv zu urtheilen, z. B. den psychischen Vorgängen ihre objective Zeitstelle zu bestimmen, niemals klar und eingehend ausgesprochen. Es ist dieser Mangel wohl eine Folge seiner eigenthümlichen Vorliebe für die äussere Natur [1]). Zwar stellt er äusseren und inneren Sinn einander gegenüber; aber was den Affectionen des äusseren Sinnes im inneren Sinne entspreche, darüber fehlt es an jedem brauchbaren Aufschluss [2]): wir würden im Anschluss an sein Schema die Gefühle als Affectionen des inneren Sinnes bezeichnen [3]).

Über die Empfindungen hat sich Kant vielfach höchst irreführend ausgedrückt [4]). Ja von ihm rührt der von confusen, verstiegenen oder chicanirenden Idealisten seitdem unzählige Mal wiederholte Satz her, dass man doch nicht ausser sich empfinden könne, und dass „daher“ das ganze Selbstbewusstsein nichts liefere, „als lediglich unsere eigenen Bestimmungen“ [5]). Uns sind ursprünglich alle Empfindungsinhalte objectiv, nicht Modificationen des Ich, sondern des Nicht-Ich. Und auch noch später, wo die künstlichen Repartitionen, die wir zur „Erklärung“ nothwendig finden, mehr oder weniger zur Herrschaft gekommen sind, dürfte es schwer sein, in Empfindungscomplexen, wie dem Regenbogen [6]), nur eine Affection des eigenen Selbst, von spezifisch gleichem Charakter wie ein Gefühl, zu sehen.

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 112 ff.; o. S. 370 Anm. 6. 379. 380 Anm. 1.

[2]) Vgl. o. S. 344 ff. 370.

[3]) Vgl. aber dazu Kant IV, 49.

[4]) Am brauchbarsten ist, was er über den fundamentalen Charakter der Empfindungen sagt: dass sie den „Stoff“ auch für unsere Einbildungen, ja für unser ganzes inneres Leben hergeben (o. S. 58. 347 Anm. 6).

[5]) Vgl. o. S. 340. Stadler, S. 69: „Die Empfindung bildet den subjetiven Urstoff, den das formende Subject zur Objectivität zusammenordnet“. Krause, S. 152: „. . . . um aus einem Gewühle innerer Empfindungen eine stabile, ausser uns liegende Welt zu sehen“ (vgl. jedoch damit ebenda S. 122, wo von dem Empfundenen gesagt wird, dass es „nicht in unserer Seele, sondern im Raum ausser uns angeschaut wird“: was auch unsere Meinung ist).

[6]) Vgl. o. S. 340.

Was wir später unter „objectiv" verstehen, setzt bei den im Raume gegebenen „Objecten" ein, streift ihnen aber alles ab, was individuell und zufällig ist und was gewissen Ordnungsmaximen widerstrebt. Die objective Welt ist als Ganzes nicht ein Gegenstand wirklicher Warnehmung, sondern der Vorstellung, ein Inbegriff sozusagen von „möglichen" Warnehmungen. Von möglichen Warnehmungen nicht jedes Beliebigen, nicht in jeder beliebigen Situation und Disposition, sondern eines (von allen im Denkverkehr Stehenden gleich sehr vorstellbaren, mit sich identischen) Normalindividuums; vage geredet: im Zustande der Gesundheit, des Wachens und genauester, schärfster Aufmerksamkeit. Sie wird hinein construirt in den absoluten Raum und die absolute Zeit für ein aller Gefühlsbeimischungen entäussertes „Bewusstsein überhaupt"[1]. Sie bietet uns anstatt der relativ beschränkten Summe discontinuirlicher, fragmentarischer, zum Theil widerspruchsvoller, ja an sich völlig räthselhafter und unablässig wechselnder Warnehmungsgruppen, die jeder Einzelne für sich hat, eine — wie wir annehmen zu müssen glauben — in's Unendliche fortsetzbare Menge von „möglichen" Warnehmungen, gegliedert nach den Begriffen (Kategorien): Ding, Eigenschaft und Relation; eine Menge von Inhalten, in der jeder einzelne nach festen Gesetzen neben den andern steht, resp. sich ändert. Sie ist das gemeinschaftliche Object aller Forschungen, Handlungen und Gedanken. Wir können auf Grund unserer Bekanntschaft mit den sie regierenden Gesetzen von gegebenen Thatsachen aus anderes ihr Angehörige „erklären", bestimmen und vorausberechnen[2]. Ja wir können, wenn wir unsere individuellen Einzelwarnehmungen, mögen sie sich nun der objectiven Welt selbst einordnen lassen oder

[1] Vgl. o. S. 47 Anm. Ich halte an diesem Ausdruck Kants fest trotz der Erinnerungen, die einer der Herren Recensenten gegen die Anwendung desselben in „Kants Analogien der Erfahrung" (Vierteljahrsschr. für wiss. Ph. III, 93) vorgebracht hat. Ich halte daran fest, ihn als ein für alle immanente Erkenntnisstheorie nothwendiges Correlat des absoluten Raumes und der absoluten Zeit und als letzten Beziehungspunkt der Objectivität in Anspruch zu nehmen.

[2] Vgl. o. S. 59. 66 ff. 283. 338 f.

nicht, mit den Veränderungen in ihr in Beziehung setzen, auch diese in ihrer Gesetzmässigkeit begreiflich machen. In dieser einem abstracten, idealen Bewusstsein überhaupt angehörigen objectiven Welt gehen die verschiedenen Warnehmungen zu Einem Gegenstand zusammen. Ihr liegt der Eine Raum und die Eine Zeit zu Grunde. Dort ist die Erde rund und dreht sich um ihre Achse und um die Sonne. Dort ist jedem Ding in Beziehung auf ein ideales Körperskelet seine absolute Lage, Grösse und Gestalt bestimmt. Dort dehnt sich von jedem Ort und Moment aus nach allen Richtungen der absolute Weltraum und a parte ante und a parte post die absolute Weltzeit in's Unausmessbare. Diese objective Welt ist Kants Natur und Erfahrung.

Kant rechnet, wie gesagt, die Empfindungsinhalte nicht zu ihr[1]. Das Motiv ist wohl zu begreifen. Die Natur ist Eine, Eine für uns Alle; das gehört zu ihrem Begriff. Aber die Empfindungen wechseln von Individuum zu Individuum und Fall zu Fall nach Intensität und Qualität.

Indessen: Liessen sich die wechselnden Empfindungen, welche mit den Gegenständen der Natur gesetzmässig verknüpft sind, ebenso leicht, widerspruchslos und eindeutig auf Eine Normalempfindung reduciren, wie die gleich sehr wechselnden perspectivischen Aufnahmen, auf die Eine Grundgestalt, die wir als die objective denken[2], und stünde nicht das bequeme Expediens unserer Warnehmungstheorien, alles objectiv nicht Anbringbare, wie Kant, als subjective Affection und Modification auf Rechnung unserer „besonderen Organisation"[3] zu setzen, jederzeit parat: so würden sicher auch gewisse Empfindungsqualitäten einstimmig zur objectiven Welt gezählt werden. Auch jetzt kann man es beobachten, wie schwer es den Menschen wird, mit den Empfindungen, z. B.

[1] Wie ist es indessen mit der Materie? Sie ist es doch wohl, welche den Regen als eine „Sache an sich selbst" (im empirischen Verstande) von dem Regenbogen als einer „blossen Erscheinung" (o. S. 340) unterscheidet? Vgl. o. S. 368, Anm. 1. 447 Anm. 4.

[2] Vgl. o. S. 377 Anm. 5.

[3] Vgl. o. S. 339.

den Farben, oder gar den Widerstandsempfindungen [1]) anders zu verfahren wie mit den Grössen und Gestalten. Wir halten gern nicht bloss die Bäume (im Tageslicht) „objectiv" für grün; sondern sogar „den Himmel" für blau. Freilich steht nunmehr Kant nicht allein, wenn er zwar die runde Gestalt eines Dinges, z. B. der Regentropfen, für objectiv, Geschmack und Farbe aber für blosse Modificationen des afficirten Sinnes ausgiebt. Doch ist der Rückzug, den das Objective angetreten hat, erst sehr allmählich so weit gelangt und durchaus nicht allgemein getheilt.

Dem Träumenden und dem Hallucinirenden sind noch jetzt ihre „Phantasien" ebenso objectiv, wie wirkliche Warnehmungen. Erst die Nichtübereinstimmung der Andern und die Unmöglichkeit, sie in die gewohnte Welt gesetzmässig einzufügen, degradirt sie zu „Einbildungen" und stellt sie mit Gefühlen, Erinnerungen und freien Schöpfungen in die Linie der Subjectivität. Gewisse Lichterscheinungen gelten als „subjectiv", weil ihnen keine von einem zweiten Beobachter warnehmbare Erhellung der Netzhaut vorangeht [2]). Doppelbildern, Spiegelungen, Echo's u. s. w., obwohl sie von Andern ebenso wargenommen werden, wie von uns, versagt die Unfähigkeit der Einordnung in die Welt der Dinge und die Möglichkeit, sie als secundäre Effecte zu begreifen, die Objectivität. In Beziehung auf die fundamentalen Empfindungen erhält sich begreiflicher Weise am zähesten der ursprüngliche Ansatz. Es ist sogar jetzt noch die gewöhnliche Weise, die Natur als einen Inbegriff von selbst farbigen, tönenden u. s. w. Dingen zu fassen. Ein Kind ist sogar schwer davon zu überzeugen, dass die Farbe des Dinges von auffallendem Lichte abhängig sei; die Farbe sei schon immer da, glaubt es; man sähe sie nur bei Nacht nicht. Die hinlänglich entwickelte Einsicht in die hier spielenden Abhängigkeiten und Relationen hilft sich damit, dass sie die Empfindungen als Modificationen des Bewusstseins aus dem Inbegriff des Objectiven ausschaltet.

Bis schliesslich alle diese Vertheilungsprocesse damit

[1]) Vgl. vor. S. Anm. 1.
[2]) Vgl. Helmholtz, Popw. Vortr. II, 35.

endigen, die ganze jeweilige Warnehmung — auch das Räumliche und Tastbare daran — als Affection des eigenen Ich zu fassen, das, substanziell gedacht, von einer ebenso substanziell selbständigen, räumlich-materiellen Objecten-Welt „afficirt", in einem, dem Einen objectiven Raum correspondenten, subjectiven Raum die psychischen Effecte dieser „Reize" vor sich darstellt. Kurz: zuletzt fällt man auf die realistische Warnehmungstheorie, vor der sich Kant sichtbar sträubt, ohne freilich es verhüten zu können, dass seine Phraseologie vielfach selbst in sie zurücksinkt. Der Raum als „subjective" Form, als Form der „Receptivität" des „Subjects" sind Beispiele solchen Verfalls [1]).

Der Positivist constatirt seinerseits vorerst die Thatsache, dass es möglich ist, jenes Gebilde, objectiver, gesetzmässiger, für unzählig Viele gleich verbindlicher „Welt" aus den Warnehmungen herauszupräpariren: dass es weiter möglich ist, alles, worüber die Einzelnen nicht übereinstimmen und was sich nicht als integrirender Bestandtheil des Objectiven selbst fassen lässt, unmittelbar oder mittelbar von letzterem abhängig zu denken. Die landläufigen Warnehmungstheorien mit ihren Dingen an sich, deren Einwirkungen und „Reizen" und den nachfolgenden „Reactionen, Projectionen" u. s. w. des Subjects versteht er cum grano salis. Das reale Object, die äussere Ursache der Warnehmung ist ihm in letzter Instanz nur eine aus fortgesetzter, von Harmonisirungsmotiven geleiteter Auflösungs- und Vertheilungsarbeit hervorgegangene Vorstellung, von individuellen Bewusstseins für ein Bewusstsein überhaupt gedacht. Und alle causalen Prädicate der Theorie sind ihm nur anthropomorphistische Bezeichnungsweisen für die hier spielenden Abhängigkeitsverhältnisse.

Vielfach parallel mit der Art, wie man das Objective und Subjective vertheilt, geht die Unterscheidung zwischen Physischem und Psychischem. Es gibt gewiss noch viele Physiker, welche den gehörten Ton und die gesehene Farbe für physische Erscheinungen halten. Ja Regenbogen, Himmelsgewölbe, Spiegelbilder, gebrochen erscheinendes Ru-

[1]) Vgl. o. S. 344 ff.

der, Echo u. s. w. sind gewiss gleicher Weise für Viele noch physische Phänomene. Einem Doppelbilde oder einer sogenannten „subjectiven Lichterscheinung“ gegenüber werden sich gewiss aber die Meisten ablehnend verhalten: Fieberphantasien gegenüber am Ende noch mehr. Und künstlerische Visionen hören gewiss bei fast Allen auf, für physisch gehalten zu werden. Daneben wird selbst das physisch Thatsächlichste in dem Moment, wo es wargenommen wird, als psychische Erscheinung, „in uns“ angesehen. Wie andererseits halb unbewusst eine physische Erscheinung als blosser Abglanz einer dahinter liegenden eigentlichen „Realität“ angesehen wird. Mit diesen Gepflogenheiten steht Kants Theorie von dem Erscheinungscharakter der Warnehmungswelt in innigem Zusammenhang [1]).

Er beutet den Begriff der Erscheinung weiter zum Ansatz eines Dinges an sich aus. Wir finden uns zu diesem Denkfortschritt nicht aufgelegt. Mag sein, dass es ein Ding an sich gibt: obwohl es ebenso unmöglich vorzustellen, wie leicht zu erdenken ist. Aber für uns ist es, wie Kant selbst sagt [2]), „nichts“.

Alles Sein, mit dem wir zu operiren haben, ist in Raum und Zeit, steckt in der unzerreissbaren Correlation von Bewusstsein und Warnehmung, von Subject und Object, von Centrum und linearer Ausstrahlung. Wir huldigen dem alten occamschen Satze: Entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Zur Ansetzung eines raum-zeitlosen Seins sehen wir keine wissenschaftliche Nothwendigkeit erbracht. Kants Beweise setzen immer das schon voraus, was sie nachweisen wollen, ein den Relationen der in's Unendliche fortsetzbaren, causalgesetzlich determinirten Warnehmungswelt zu Grunde liegendes Absolutes, Totales, Freies, Intelligibles. Warum sollen wir aber — in der Wissenschaft [3]) nicht bei

[1]) Vgl. o. S. 339 ff.

[2]) Z. B. Proll. S. 106; vgl. o. S. 342. 459 f.

[3]) Denn dem „Glauben“ wollen und können wir den Weg nicht verlegen; er braucht aber auch keine Argumente, sondern nur Motive; er siedelt sich im Unverificirbaren am freiesten an.

einem Sein stehen bleiben, das nur unter Abstraction vom Bewusstsein als unbedingt in sich selbst stehend gedacht werden kann, das durch und durch von Relationen durchsetzt ist, das zwar Anfangspunkte der Betrachtung, aber kein Ende darbietet, das nirgends Unabhängigkeit von Gesetzlichkeit zeigt, das nur sinnlich erlebbar ist? Wir können es nicht ändern, dass das erfahrbare Sein so ist; keine Vernunftforderung kann uns darüber hinausbringen.

Kant selbst sagte [1]): „Was die Dinge an sich sein mögen, weiss ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann“. „Das schlechthin Innerliche der Materie“ nannte er „eine blosse Grille“ [2]). Und den Versuch, sein eigenes „Innere“ (im absoluten Sinne) zu erkennen, verglich er mit dem thörichten Unternehmen dessen, der mit geschlossenen Augen vor den Spiegel trat, um zu sehen, wie er aussehe, — wenn er schlafe [3]).

20. Zweitens: Kritik der transcendentalen Analytik. A.: Die Analytik der Begriffe.

Ich muss bekennen, dass, je öfter ich die Partien der Kritik der reinen Vernunft durchlese, über welche § 15 einen gedrängten Bericht gab, dieselben mir immer unschmackhafter vorgekommen sind. Bei aller Wucht des Gedankens, die auch in ihnen sich bemerklich macht, wird es doch schwer, an gewissen (zum Theil fast puerilen) Harmlosigkeiten der metaphysischen und den wortreichen Convulsionen der transcendentalen Deduction nicht je länger um so stärkeren Anstoss zu nehmen. Und die übersinnliche Befangenheit oder Tendenz lastet schwer auf dem Ganzen.

[1]) Kr. S. 226.

[2]) Aber warum ereiferte er sich Mendelssohn gegenüber doch für dasselbe „Innere“? (Bemerkungen zu Jacobs Prüfung u. s. w., W. W. I, 395 f.). Vgl. o. S. 337 Anm. 3.

[3]) Fortschr., W. W. I, 552.

Mit „Kategorien" wird operirt, als ob es auf Grund eines unvordenklichen Begriffsrealismus [1]) ursprünglich feststände, dass darunter Begriffe zu verstehen seien, „welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen" [2]). Aber Aristoteles, der den Terminus prägte, fixirte in ihnen die allgemeinsten Prädicationsweisen [3]): wie konnte man ihn tadeln, wenn man dem Ausdruck einen ganz andern Sinn unterlegte? Und wie konnte man so ohne Weiteres behaupten, dass die Begriffe, die unter diesem Titel versammelt wurden, unmöglich empiristisch abgeleitet werden könnten [4])? Nichts leichter z. B., als die Kategorie Substanz so abzuleiten [5]): selbst die Kantische Bedeutung [6]) derselben, so willkürlich und einseitig sie ist, liess dergleichen zu. Kant spielt als charakteristisches Merkzeichen fortwährend die „Nothwendigkeit" aus: aber erstens ist dieser Begriff selbst eine „Kategorie", und zweitens der Ausdruck vieldeutig [7]). Und vor Allem: wer mag irgendwelche Nothwendigkeit in Kategorien, wie Vielheit, Negation oder Möglichkeit finden? Es war leicht dergleichen zu behaupten, wenn man sich von der Durchführung solcher Behauptung durch den stereotypen Hinweis auf das Eine Beispiel der Causalität emancipirte [8]). Das ist doch wirklich Alles höchst naiv.

Die metaphysische Deduction legt ihrer Systematik die Voraussetzung zu Grunde, dass die Kategorien die verschiedenen Functionen des Denkens bezeichnen, wie sie im Urtheil und seiner Einheit sich darlegen. Dabei wird aber einmal die logische Function ohne die mindeste Rücksicht auf's Objective in's Auge gefasst, ja sogar die Möglichkeit eröffnet,

[1]) Vgl. o. S. 442.
[2]) o. S. 352, Anm. 8; vgl. 355 f.
[3]) Sie sagten: Man kann von einem Subject aussagen entweder sein „Wesen" oder seine Qualität oder Quantität oder Relation oder seinen Ort oder seine Zeit u. s. w.
[4]) o. S. 355 f.; Kants Analogien, S. 192.
[5]) Vgl. o. S. 73 f.
[6]) o. S. 349 Anm. 3.
[7]) Vgl. o. S. 445 Anm. 5.
[8]) Vgl. jedoch o. S. 321 Anm. 2.

dass die sie bezeichnenden Begriffe ganz leer und anwendungslos sein möchten [1]); ein ander Mal wieder die objective Gültigkeit des Urtheils ganz und gar von einer Art von Subsumtion [2]) unter sie abhängig gemacht. Einmal gibt es „Gegenstände" ohne sie, das andere Mal machen sie aus Vorstellungen „Gegenstände" [3]). Und mochten immerhin die Kategorien der Qualität und Modalität, im Nothfalle auch noch die der Relation sich als „Momente" der Urtheilseinheit behandeln lassen: aber von Einheit, Vielheit, Allheit, die aus den Verschiedenheiten ausschliesslich des logischen Subjects herausgezogen werden, dasselbe anzusetzen, war doch eine zu leichte und bequeme Behandlung der Sache.

Auch dies ist mindestens auffällig, dass, nachdem eine bedeutende Mühe darauf verwandt ist, gerade diese zwölf Kategorien als die systematisch abgeschlossene, wohlgeordnete Zahl zu gewinnen, demnächst alles Gewicht auf den letzten Einheitspunkt derselben geworfen wird, ohne dass der Versuch gemacht würde, sie in methodischer Abfolge und Ausführlichkeit mit demselben in Beziehung zu setzen [4]). Und: es nimmt sich ja ganz plausibel aus, wenn der Hume'schen Bemängelung des Causalitätsbegriffs (und mittelbar auch des Causalitätsaxioms) die Bemerkung entgegensetzt wird, dass es noch andere die Erfahrung und Natur betreffende Begriffe und Sätze gebe, die für apriori giltig gehalten werden müssten, dass man die verwandten Dinge zusammen behandele und nach systematischer Abgeschlossenheit streben müsse: aber wenn man dann die in diesem Geiste deducirten Axiome näher betrachtet, so bemerkt man anstatt des leitenden Princips vielfach bloss persönliche Liebhabereien [5]) und anstatt der Vollzähligkeit manche Lücken, die entweder durch eine der dem Philosophen so geläufigen scholastischen Gewaltsamkeiten, oder auch gar nicht verstopft werden [6]).

[1]) o. S. 355. 360.
[2]) o. S. 354, Anm. 6; 360, Anm. 4.
[3]) o. S. 360 f.
[4]) Vgl. o S. 363. 434.
[5]) Vgl. o. S. S. 272, Anm 5; 374, Anm. 3.
[6]) Vgl. o. S. 375, Anm. 3; 376, Anm. 6; 379, Anm. 1; 380.

Weiter: Wenn Jemand, so wie Kant, die Meinung gefasst hatte, das gewisse Begriffe als „selbstgedachte erste Principien apriori“ [1]) in der Urtheilsfunction enthalten sein müssten, so war es doch wohl angezeigt, zumal wenn man mit der traditionellen Erklärung der Logiker so wenig zufrieden war, wie er [2]), nun zunächst die Urtheilslehre entweder selbständig neu zu fundamentiren oder die hergebrachte von Grund aus zu kritisiren und eventuell umzubilden. Anstatt dessen eignete sich Kant blindlings eine aus den verschiedenartigsten Motiven entstandene, aus verschiedenen Zeit- und Raumstellen der Geschichte zusammengewehte Tradition an und besserte nur Unbedeutendes daran herum. Um tiefer einschneiden zu können, wäre vor Allem eine genetische Untersuchung voraufzuschicken gewesen. Hätte Kant das Urtheil aus jenen primitiven Satzworten hervorwachsen sehen, die in keimartiger Involution Subsistenz und Zustand vereinigt enthalten, so würde ihm vielleicht doch ein Zweifel an der Apriorität und Subjectivität seiner Urtheilsfunctionen gekommen sein. Jetzt stehen diese stabilen Verstandesformen mit den stabilen Arten des Aristoteles auf einer wissenschaftlichen Linie. Und die Ansicht, dass Objectivität letzten Grundes auf der Beziehung zu der Einheit nicht des Subjects, sondern zu einer in dem Charakter der ursprünglich gegebenen Materialien (der Objecte) enthaltenen Einheit beruhe, ist so wenig widerlegt, dass sie nicht einmal berücksichtigt worden ist. Das Urtheil entsteht uns aus der Aufnahme von Thatsachen in die Vorstellung; und seine Wahrheit beruht uns auf der Congruenz von Vorstellung und Thatsache; und seine Objectivität auf der Objectivität der Thatsache selbst. Objectivität aber ist uns etwas in den ursprünglichen Empfindungen und in dem Verkehr empfindender Subjecte Angelegtes, von uns immer vollkommener erst zu Eruirendes. In der prinzipiellen Nichtachtung solcher Ansichten und in der Ersetzung derselben durch die intellectuale Beziehung auf die „Einheit des Denkens überhaupt“ [3]) scheint uns eine Art von constitutioneller

[1]) Vgl. o. S. 355.
[2]) o. S. 354.
[3]) o. S. 353.

Verrenkung der Meditation zu liegen. Nur Eine der modificirenden Zuthaten ist principieller Natur; und gerade sie dürfte deplacirt sein. Kant sagt [1]), die gewöhnliche Bezeichnung des Urtheils, als sei es die Vorstellung eines Verhältnisses, sei ungenügend, da damit nicht klar werde, welcher Art dieses Verhältniss sein solle. Aber angesichts der Vielgestaltigkeit der im Urtheil aussagbaren Verhältnisse — selbst Aristoteles unterschied trotz seiner fast ausschliesslichen Berücksichtigung der Subsumtion 7, resp. 10 Praedicationsweisen — lässt sich wirklich im Allgemeinen über das Urtheil kaum etwas Anderes sagen, als dass es ein Verhältniss zwar nicht bloss zwischen Begriffen, sondern auch zwischen Thatsachen und zwischen Thatsachen und Begriffen — die Ausdrücke für Beides auch nicht zu vergessen — bezeichne. Selbst das reine Existenzialurtheil beruht letzten Grundes auf einer Relation, auf der Zugehörigkeit zu der Welt des „Seienden“: und zwar je nachdem des empirisch oder transcendent, des subjectiv oder objectiv Seienden: welche verschiedenen Seinsarten selbst wieder nachzuweisende Beziehungen zu uns selbst haben [2]). Und wenn Kant — eben der Tradition sich anschliessend — das Urtheil als eine Erkenntniss der Subjectsvorstellung durch Prädicatsbegriffe fasst, die „diese und mehrere unter sich begreifen“ [3]), so ist diese Auffassung zwar dem aristotelischen Gebrauch von Kategorie angemessen, dem seinigen aber nicht: Prädicationsweisen kann man auf diesem Wege finden, aber nicht Denkfunctionen der Einheit.

Fassen wir die Ableitung der Kategorien selbst in's Auge, so ist es nach Allem, was über diesen Theil der Kantschen Transcendentalphilosophie schon von Andern gesagt worden ist [4]), und bei der relativen Gleichgültigkeit, ja Nichtachtung, die dieser Leistung gegenüber bei einem Theile der Kantianer selbst besteht [5]), fast grausam, von Neuem an die

[1]) o. S. 354.
[2]) Vgl. Leibniz, Nouv. Ess. a. a. O. p. 337ª.
[3]) Kr. S. 69 f.
[4]) Vgl. vor Allem Schopenhauer, Kr. d. Kantischen Ph., W. W. II, 539 f. Herbart, Metaphysik, W. W. III, 121 f.
[5]) Vgl. o. S. 434 Anm. 4; Liebmann, Über den obj. Anblick S. 121 f.

Kritik zu gehen. Doch ist auch kein Abschnitt sorgloser gearbeitet und mehr die Kritik herausfordernd. Ich beschränke mich auf das Bedeutsamste.

Was war es zunächst mit der gethanen Vorarbeit der Logiker? So wie Kant sie sich aneignet, beginnt sie mit der Unterscheidung nach der Quantität des Subjects. Aber historisch und sachlich [1]) lag die nach der sogenannten Qualität näher; und sachlich [2]) am allernächsten die nach der „Relation“. Ausgehend von der Grundauffassung des Urtheils als einer subjectiv oder objectiv giltigen Relationsbezeichnung ist das logisch Nächstgelegene doch dies, dass man die verschiedenen Relationsarten von einander scheidet: dass man insonderheit — und dies dem traditionellen Geiste der Logik entsprechend — die für **Syllogistik** fruchtbaren Arten der Beziehung herauslöst. Da waren z. B. Identität und Gleichheit und die ganze Fülle der übrigen mathematischen Relationen ($\backsim$, $\neq$, $\cong$, $<$, $>$, F), locale, zeitliche Verhältnisse, Subsumtion, Inhaerenz, Divisio, Disjunctio, causale Abhängigkeit u. s. w. Von all diesen Möglichkeiten, im Urtheil etwas „auszusagen“, berücksichtigte Kant nur diejenigen Beziehungen, die er im kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Urtheil der Tradition enthalten glaubte. Und man kann den Philosophen auch damit nicht etwa in Schutz nehmen, dass man ihn nur für verpflichtet hält, auf Relationen des synthetischen Urtheils zu achten, dass aber z. B. Identität, Gleichheit, Subsumtion nur analytische Urtheile beträfen. Kant selbst würde Erklärungen, wie, dass eine dreiwinklige, ebene Figur mit einer dreiseitigen identisch sei, dass $7 + 5 = 12$ sei, dass der Kreis zu den Kegelschnitten gehöre, als synthetisch bezeichnet haben; und er hat sie zum Theil auch als solche bezeichnet.

In der ersten der von ihm ausgewählten Relationserklärungen, dem kategorischen Urtheil, vernachlässigte er die von Aristoteles [3]) allein berücksichtigte und von seiner Schule bis auf den heutigen Tag bevorzugte Subsumtion, zu Liebe

[1]) Vgl. Herbart, a. a. O. S. 122: „Es ist nämlich klar, dass man erst ein Ja und Nein haben muss, ehe man ein Mehr und Minder finden kann“.

[2]) Vgl. vor. S.

[3]) Vgl. Anal. post. 83ª 14 ff.

der ihm passenderen Inhaerenz [1]). Weiter: er erkannte zwar richtig den „problematischen“ Charakter des hypothetischen Urtheils; aber er leitete doch die Kategorie der Causalität aus ihm und nicht aus seinem assertorischen Gegenbilde, dem Causalitätssatz, ab, welcher doch gewiss besser dazu geeignet war; aber allerdings: auch das causale Satzschema beherbergt nicht bloss die Causalität, nach Kant das Verhältniss zwischen gesetzmässigem Antecedens und Consequens [2]), sondern auch dasjenige zwischen logischem Grund und logischer Folge; es gibt als Vordersatz sowohl Gesetze, denen der vorliegende Fall subsumirt, wie thatsächliche Collocationen, von denen er abhängig ist. Und war nicht vielleicht der Satz vom logischen Grunde selbst der angemessenste Quellpunkt für den Causalbegriff? Wo gerieth man dann aber hin? Dann ergaben sich doch wohl aus dem Princ. id. et contrad. gleichfalls ontologische Verstandesbegriffe? [3]) Selbst wenn man die Kantsche Bevorzugung des hypothetischen Urtheils zulassen wollte, so entsteht ein Bedenken. Es gibt nämlich neben derjenigen Art desselben, welche den nothwendigen Zusammenhang von Bedingung und Folge ausdrückt, eine andere, welche den Nachsatz restringirt: und diese berücksichtigte Kant nicht; und doch wäre aus ihr auch etwas zu machen gewesen. Oder war nicht eher aus ihr als aus dem unglückseligen „unendlichen“ Urtheil der „Verstandesbegriff“ der „Limitation“ gewinnbar? Das disjunctive Urtheil endlich wird auf eine Weise beschrieben, die eher auf das divisive Urtheil passt; und dem transcendentalen Gebrauche zu Liebe, der von demselben gemacht werden soll, wird die gegenseitige Exclusivität seiner Glieder zu Gunsten der wechselseitigen Ergänzung und der completen Erschöpfung der Gattungssphäre stark benachtheiligt. Es gehört ein bedeutender Grad dialektischer Entschlossenheit dazu, um aus dem aut-aut der Disjunction „die Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden“ herauszuschlagen.

[1]) Vgl. o. S. 356 Anm. 4.

[2]) Vgl. o. S. 357 Anm. 1.

[3]) Vgl. Kants Analogien, S. 32 ff.; o. S. 375 Anm. 3.

Eine Relation kann behauptet oder verneint werden. Kant führt, den verkehrten Titel „Qualität“ für diesen Unterschied beibehaltend [1]), neben dem positiven und negativen Urtheil das „unendliche“ vor, fasst das „nicht-sterblich“ — unangemessener Weise — „von der unendlichen Menge“ aller Dinge, „die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche wegnehme“ [2]), und leitet aus diesem Verhältniss die Kategorie der Beschränkung her, weil „die unendliche Sphäre alles Möglichen insoweit dadurch beschränkt wird, dass das Sterbliche davon abgetrennt wird“. Die Vermuthung, es möchte „die hierbei ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntniss apriori wichtig“ werden, bestätigt sich übrigens, wie wir sahen, nachher nicht; unter dem Titel Qualität wird später überhaupt nur ein „Princip“ für die sogenannten „Anticipationen der Warnehmung“ beigebracht [3]). Erst in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft wird von der „Limitation“ (als höherer Synthese der positiven Repulsions- und der negativen Attractionskraft) ein realer Gebrauch gemacht [4]); aber die Idee von der „Einschränkung der ersteren Kraft durch die zweite“, um „den Grad“, in dem Materie den Raum erfüllt, zu bestimmen, stand auch schon lange vor der metaphysischen Deduction der „Kategorien“ fest [5]). Man wird schliesslich weder die Limitation noch die Negation für „ursprüngliche“ Begriffe halten können. Was letztere angeht, so scheint die sprachliche Bezeichnung sogar auf einen Affects- oder Willensursprung zurückzudeuten, was unserer Voraussetzung, dass alle Denkarbeit am Gegebenen letzlich auf Bedürfnissen ruht, gar nicht unerwartet oder ungelegen ist.

---

[1]) Vgl. Schopenhauer, a. a. O. S. 558.

[2]) Wer wird aber über die übergeordnete Gattung hinausgehend unter „nicht-sterblich“ auch das Leblose versteben?

[3]) Vgl. o. S. 374, Anm. 2; Stadler, S. 146, Anm. 80.

[4]) W. W. V, 378 f.

[5]) Vgl. Monadol. phys. (1756), a. a. O. S. 269: Corpora per vim solam impenetrabilitatis non gauderent definito volumine nisi adforet alia pariter insita attractionis cum illa conjunctim *limitem* definiens extensionis. Vgl. o. S. 272, Anm. 5.

Jede selbständige oder auch nur unbefangene, durch die Tradition nicht geknechtete Logik wird heute an das definitive Ja und Nein der Urtheile sofort die Formen der Unentschiedenheit und Zurückhaltung reihen, wie sie in subjectiven Wahrscheinlichkeitsbezeichnungen ausgeprägt werden. So tritt eine Kategorie der Modalität unmittelbar an die der Qualität heran; und die ganze Systematik Kants ist aus den Fugen. Das assertorische Urtheil zerlegt sich in das positive und negative; und ihm tritt als „modificirtes“ Urtheil das positive oder negative problematische Urtheil zur Seite. Damit verschwindet auch die fast scurrile Unterscheidung zwischen Realität — Negation und Dasein — Nichtsein. Bringen wir dann weiter im Anschluss an Kants Ausmünzung des problematischen Urtheils durch die vieldeutige Möglichkeit neben den Graden der subjectiven Unsicherheit die der objectiven Wahrscheinlichkeit in's Spiel, so erscheint damit ein Begriff im Kreise der Denkformen, dessen Erfahrungsgrund wohl auch der entschlossenste Transcendentalist nicht abzuleugnen wagen dürfte; ist er doch ganz gesättigt mit den zufälligen, ich meine thatsächlichen Schwierigkeiten unserer auf's Erkennen gerichteten Gedankenarbeit am Gegebenen. Aber auch Kants „Möglichkeit“ ist nichts weiter als ein vorläufiger Gedankenentwurf auf Grund noch nicht vollständiger, nicht hinlänglich concreter Instruction durch die Thatsachen. Und ihrer Ableitung aus dem problematischen Urtheil steht die Möglichkeit, sie aus dem disjunctiven, hypothetischen oder particularen Urtheil dialektisch herauszuwickeln, gegenüber. Nicht umsonst hatten die Stoiker einst hypothetisches und disjunctives Urtheil zusammengenommen; nicht von ungefähr hat Kant in beiden etwas Problematisches gesehen [1]). Die gegenseitig sich excludirenden Glieder des disjunctiven Urtheils sind blosse Möglichkeiten; S „kann“ nach diesem Entwurf jedes dieser Glieder sein; das bekannte Zahlenverhältniss der disjungirten Möglichkeiten bestimmt die objective Wahrscheinlichkeit. Das hypothetische Urtheil mit restrictivem Bedingungssatz sagt, dass SP sein kann, denn es ist so,

---

[1]) Kr. S. 75.

wenn . . . . Und wenn (mindestens) einige S P sind, so ist es (mindestens) möglich, dass S P ist.

Was soll man aber von der Kantischen Kategorie der Nothwendigkeit sagen? Offenbar ist sie als Correlatum der apodiktischen Urtheile ein Gebilde, das nur Beziehung auf unsere Gedanken und unser Begreifen, nicht aber auf die Natur der Dinge hat [1]). Die höhere „Dignität", die ihr über der wargenommenen resp. warnehmbaren Wirklichkeit zuzukommen scheint, ist keine in den Dingen, sondern nur in dem Fortschritt unserer Erkenntniss, unserer Bearbeitung der Dinge begründete. Wir fühlen uns gehoben, wenn wir eine Thatsache, als das nothwendige (gesetzliche) Ergebniss gewisser anderer Thatsachen verstanden haben. Ist die Möglichkeit, wie Kant gelegentlich sagt [2]), „das Minimum der Erkenntniss", so ist die erkannte Nothwendigkeit das Maximum. Aber es steht nicht zu erwarten, dass wir je die Nothwendigkeit von Allem begreifen werden. In letzter Instanz ruht die Nothwendigkeit und unser Begreifen selbst auf dem, was thatsächlich, nur thatsächlich ist und weitere Verflüssigung und Ableitung nicht zulässt. Wäre nicht wirklich Etwas gegeben, — können wir mit Umbiegung einer Kantischen Argumentation [3]) sagen —, so könnten wir auch keine Nothwendigkeit einsehen.

Wenn Kant die „artigen" — wir denken: scholastischen — Fragen berührt [4]), „ob das Feld der Möglichkeit grösser sei, als das Feld, das alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum grösser, als die Menge desjenigen, was nothwendig ist", so haben wir dazu zu bemerken, dass all' unsere Arbeit das Ziel verfolgt, den Kreis des bloss gedachten Möglichen einzuschränken und das Wirkliche als nothwendig zu begreifen; dass jedoch beide Bemühungen keine Aussicht haben, an's Ende zu kommen. Immer werden unsere Gedanken mit Möglichkeitsentwürfen über das Wirkliche hinfortgehen, immer wird es Thatsächliches geben, das ist, weil es ist, das sich

[1]) Vgl. o. S. 358, Anm. 1; 383, Anm. 2.
[2]) Religion innerhalb der Grenzen, W. W. X, 184 Anm. 1.
[3]) o. S. 312.
[4]) Kr. 192.

nicht rationalisiren lässt. Man kann es selbst an Kants Nothwendigkeit sehen, wie sehr sie das Wirkliche, das Gegebene, die Empfindung und Warnehmung, zum Ausgangspunkt und zur Unterlage hat: „da keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann", sondern nur „comparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein . . . so kann die Nothwendigkeit der Existenz . . . nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wargenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden" [1]). Und: Von der „Eigenthümlichkeit" unseres Verstandes und unserer Sinnlichkeit, dass jener gerade in 12 Kategorien denkt und diese in 2 Formen anschaut, und beide gerade in diesen, konnte auch Kant keinen „weiteren Grund angeben" [2]).

Die Nothwendigkeit hat in der Kantischen Erkenntnisstheorie noch eine über die Bedeutung einer einzelnen Kategorie hinausragende Stellung [3]). Sie charakterisirt alles Apriori, sie ist synonym mit objectiver Gültigkeit [4]). Auch wir sind der Meinung, dass das objectiv Gültige allgemein verbindlich sei: aber nicht auf Grund ursprünglicher, selbsterzeugter Begriffe apriori, sondern auf Grund des Umstandes, den wir, aufgefordert und unterstützt durch alle bisherigen Erfahrungen, bei aller unserer Denk- und Erkenntnissarbeit voraussetzen, dass Alles, was jeder Einzelne erlebt, eindeutig und bestimmt ist, und dass alle Warnehmungen („Gesunder" [5]) auf Eine und dieselbe, wiederum eindeutig bestimmte, „objective" Welt Beziehung haben. Wir begründen die Allverbindlichkeit des Objectiven durch unsere in den gegebenen Thatsachen wurzelnden, durch nichts widersprochenen Voraussetzungen, und nicht wie Kant durch die Macht, die aus dem fragwürdigen denkenden Subjecte stammt.

Wir haben noch die Unterschiede nach der Quantität zu

[1]) Kr. S. 188 ff.
[2]) o. S. 359; vgl. S. 313.
[3]) Vgl. o. S. 362, Anm. 4; 371, Anm. 5.
[4]) o. S. 354. 356. 362. 376.
[5]) Oder alle wirklichen Warnehmungen im Gegensatz zu den vermeintlichen, die übrigens jene zur Voraussetzung haben.

betrachten. Als Aristoteles den allgemeinen Urtheilen die particularen gegenüberstellte, fasste er sie als contradictorischen Gegensatz zu den ersteren: und sein: „nicht alle, nonnulli“ hielt die Möglichkeit des Übergangs zu dem conträren „keiner, alle“ offen. Die Position hing auf das engste mit seinen erkenntnisstheoretischen und ontologischen Vorüberzeugungen zusammen. Platonisirend stellte er dem Erkennen die Aufgabe, die in den Dingen enthaltenen Begriffswesenheiten, ihre Zusammenhänge und Trennungen aufzusuchen. Gäbe es keinen „Zufall“, keine „Willkür“, keine Widerständigkeiten der brutalen Materie, so müssten, meinte er, alle Begriffssynthesen und -Diaeresen nothwendig (und folgeweise allüberall) gelten. So aber kann die Einsicht, dass die angesetzte Begriffsverbindung irgendwo nicht zutrifft, zunächst nur zu behaupten wagen, dass nicht alle S P sind, mit dem Vorbehalte, dass vielleicht kein S P sei: wo dann wieder Nothwendigkeit gewonnen wäre. In letzter Instanz werden durchweg allgemeine, nothwendige Urtheile gesucht.

Man sieht, wie secundär, abgeleitet, untergeordnet der Gesichtspunkt der „Quantität“ für diese universalen und particularen Urtheile war. Völlig fern stand dieser Lehre der Gedanke, durch den Kant zu seinen Quantitätskategorien gelangte, nämlich, dass man urtheilend „von der Einheit“ anhebe, und zur „Allheit“ fortgehe [1]. Die Particularität ist dort vorläufige Exception, hier entsteht sie durch Addition.

Aber auch abgesehen von Congruenz oder Incongruenz mit Aristoteles' Leitmotiven: schwerlich wird man den Einheitsbegriff als spezielle Bethätigung der universalen Einheitsfunction des Denkens [2], die Vielheit abseits des Zählens und die Allheit auf einer Linie mit (bestimmt oder unbestimmt bezeichneten) Mengen: man wird letztere nur im Zusammenhang mit innerer, begrifflicher Zugehörigkeit betrachten können. Und überhaupt: wie können quantitative Kategorien als reine, ursprüngliche „Verstandesbegriffe“ ausgespielt werden, während doch eine der Hauptvoraussetzungen

[1]) Vgl. o. S. 356.

[2]) Vgl. vor. S. Anm. 3.

selbst der Kantschen Erkenntnisstheorie die ist, dass „Mannigfaltiges“ gegeben sei [1])?

Überblickt man nach diesen kritischen Einzelbemerkungen die Kategorientafel im Ganzen, so muss man endlich noch erinnern, dass Kants Stolz auf die systematische Abgeschlossenheit auch hier völlig illusionär war. Nur eine halb naive, halb gekünstelte Dialektik konnte den Schein erzeugen. Es fehlen Begriffe, wie Identität, Gattung — Art, Bedingung; Begriffe, wie Limitation, Wechselwirkung sind verkehrt abgeleitet; Dasein und Realität decken sich; Negation und Möglichkeit kann man nicht anders ansehen, wie als „blosse Gedankenformen“, ungeeignet zu irgendwelcher ontologischen Verwerthung; in die „Natur“ sind weder Negationen noch Möglichkeiten eingekörpert; beide gehören unserer Denk- und Erkenntnissarbeit an der bereits geordneten Erfahrung an.

Cohen bemerkt, dass das Kantische System nicht zusammensinke, wenn man seine Ableitung der Kategorien verwerfe: „Es steht nicht auf der metaphysischen, sondern auf der transcendentalen Deduction der Kategorien . . . . wenn selbst die synthetische Einheit der Causalität nicht aus dem hypothetischen Urtheil abgeleitet werden könnte“ . . . das Causalgesetz fordert einmal einen Verstandesbegriff; „so suche man eine passendere synthetische Einheit, als welche in der hypothetischen Urtheilsform sich darbietet. Dass alle äussere Wirkung in der Welt Wechselwirkung sei, dieser Satz ist ein nothwendiger Grundsatz der möglichen Erfahrung; damit ist die Apriorität der Kategorie, in welcher derselbe seinen transcendentalen Grund empfängt, . . . erwiesen“ [2]). Mit andern Worten: Die transcendentale Deduction aus der „Möglichkeit der Erfahrung“ macht gewisse Begriffe als Kategorien, reine Verstandesbegriffe merklich, die, wenn Kant sie etwa

[1]) Ich sehe, dass auch Stadler „die Arten der Quantität“ als „Kategorien“ fallen lässt, a. a. O. S. 148 Anm. 90.

[2]) S. 207. 232 f.; vgl. 108 f. Er findet „von diesem Gesichtspunkt aus“ auch die Deduction der Wechselwirkung „aus der disjunctiven Urtheilsform gerechtfertigt. Denn in welcher andern Art des Denkens läge der unentbehrliche Gedanke des die coordinirten Theile umfassenden Ganzen?“ (S. 229 ff.). Vgl. übrigens oben S. 433 f.

aus falschen Urtheilsformen „metaphysisch“ deducirte, anderswoher geleitet werden mögen: sie werden durch die Irrthümer der metaphysischen Deduction nicht invalidirt [1]).

Obwohl wir „reine Verstandesbegriffe“ im Kantschen Sinne überhaupt nicht zulassen, müssen wir doch solchen Provocationen der Transcendentalisten gegenüber auf die weiteren Versuche Kants, diesen seinen reinen Begriffen und ihrem Quellpunkt, dem Verstande, reale Anwendung a priori zu verschaffen, nunmehr eingehen.

Wir möchten in den bezüglichen Auseinandersetzungen Kants [2]) drei verschiedene Gedankengruppen unterscheiden: 1) diejenigen Gedanken, auf welche auch der Transcendentalist von heute schwerlich Werth legen mag, ohne welche jedenfalls die Theorie recht wohl auskommen kann: 2) diejenigen, welche auch wir acceptiren; und 3) die für die Theorie ebenso unentbehrlichen wie an sich unerträglichen Gedanken.

Auch der Kantianer wird nicht umhin können, die Seelenvermögen, mit denen operirt wird, fallen zu lassen oder wissenschaftlich umzudeuten [3]); auch er wird vielleicht zugeben, dass die Reproducibilität unserer Warnehmungen an der Hand der Ideenassociation nicht nothwendiger Weise einen Grund apriori, einen subjectiven Grund voraussetzt [4]); dass Vieles im Bewusstsein sei, was gar nicht der „Erfahrung“ im Kantischen Sinne zuzurechnen ist [5]); dass es eine bedenkliche Wendung ist, von einem Bewusstsein zu sprechen, dessen blosse „Möglichkeit“ genügt, und an dessen „Wirklichkeit“ garnichts gelegen sei [6]). Und Anderes.

Er wird vielleicht sagen, es komme nur darauf an festzuhalten; dass wir der subjectiven Zufälligkeit und Variabilität unserer Erlebnisse einen einheitlichen Inbegriff von äusseren, räumlichen Objecten, Natur genannt, gegenüber haben, in welcher jedes Einzelne seine festbestimmte (Raum- und) [1]) Zeitstelle besitze; dass die Einheit derselben durch Kategorien gebunden sei, die ihren Quellpunkt in unserm Verstande haben; dass daher die Natur unter Kategorien stehe, und dass ihre oberste Gesetzgebung ihren Grund in unserm Verstande habe; und dass letztlich auch das psychische Leben soweit es zeitlich bestimmt ist, denselben Verstandesbegriffen unterworfen und dadurch in dieselbe Naturordnung eingegliedert sei [2]).

[1]) Ähnlich operirt Stadler; vgl. a. a. O. S. 53 f.; auch er findet übrigens die Deduction der Wechselwirkung tadellos (S. 121; vgl. aber o. S. 380, Anm. 3). Cohens Indifferenz gegen Kants preisliche Vollzähligkeit der Kategorienzahl (vgl. o. S. 434) tadelt er (S. 142).

[2]) Vgl. o. S. 360 ff.

[3]) Vgl. o. S. 417 ff.

[4]) o. S. 362. 366. 371.

[5]) o. S. 384 Anm. 1; 361 Anm. 3; 379 Anm. 2.

[6]) o. S. 363. 366.

Und da ist nun Manches in dem, was Kant zur Erläuterung und Begründung dieser merkwürdigen Lehre vorgebracht hat, der Art, dass es eben auch uns annehmbar scheint. Auch wir setzen unsern subjectiven Apprehensionen eine Objecten-Welt gegenüber, in der Jedes seine Zeitstelle und in jedem Moment auch eine und zwar nicht bloss räumliche, sondern auch inhaltliche, qualitative Determination besitzt [3]); auch wir lassen diese Welt durch Gesetze zu einer Einheit verknüpft sein; auch wir ordnen unsre psychischen Erlebnisse (die variablen und durch Zeit auseinandergezogenen Warnehmungsacte mit eingeschlossen) in den Verlauf dieser Welt ein; auch wir lassen in dem Objectiven die Beziehung zum Bewusstsein nicht fallen; wir acceptiren auch [4]) den Begriff eines abstracten, idealen oder objectiven [5]) Bewusstseins überhaupt für den höchsten Beziehungspunkt dieser Relation; und wir finden es auch unsererseits, ähnlich wie Kant [6]), schwierig, aus subjectiven und individuellen Warnehmungen das Gebilde der objectiven Welt, das in Beziehung auf dieses Bewusstsein steht, herauszuwickeln.

Aber gleichwohl: Wir leugnen erstens, wie gesagt, jede

[1]) Vgl. o. S. 379 Anm. 2.

[2]) Vgl. o. S. 370 Anm. 6; 371.

[3]) Vgl. o. S. 455 f.

[4]) Vgl. o. S. 47 Anm.; 454 Anm. 1.

[5]) Vgl. o. S. 365 Anm.

[6]) Vgl. o. S. 350 f.

Art von Kategorie im Kantischen Sinne; wir kennen keine ursprünglichen, reinen Begriffe. Und wir wagen es nicht, die Regulirung des subjectiven Empfindungsmaterials zur Natur auf Rechnung der Spontaneität des Subjects und seines ursprünglichen Verstandes zu nehmen. Mag immerhin unser Verstand bei allen Ordnungsarbeiten betheiligt sein: wir bezweifeln das Gelingen, wenn nicht die gegebenen Materialien die innere Angemessenheit dazu besitzen. Zwar soll der Verstand nach Kant nur die Form der Natur gewährleisten. Aber kein Inhalt geht in eine ihm absolut spröde Form ein[1]). Wir glauben für alle zeitlichen und räumlichen Localisationen an erster Stelle zwingende Motive in den Empfindungsdaten selbst voraussetzen zu müssen[2]).

Kants Aufstellungen sind zum Theil blanke petitiones principii, circuli vitiosi und saltus in concludendo: Erfahrung ist „synthetische Einheit der Erscheinungen“; sie muss also durch „synthetische Einheit der Apperception“ zu Stande kommen[3]). „Vereinigung der Vorstellungen erfordert Einheit des Bewusstseins .... Folglich ist diese dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand .... ausmacht“[4]). Die Natur ist ein Inbegriff von Erscheinungen, Vorstellungen; also wird sie in dem „Radicalvermögen unserer Erkenntniss“ ihre Einheit haben[5]). Die Erfahrungseinheit muss auf subjectivem Grunde ruhen; denn sie kann nicht im Gegebenen liegen. Wir sind berechtigt, synthetische Urtheile apriori von der Natur auszusagen, die Beziehung gewisser Kategorien auf die Möglichkeit der Erfahrungseinheit schafft die Berechtigung: wir können diese Einheit selbst „eben darum a priori erkennen; welches wir wohl müssten unterweges lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unsers Denkens an sich gegeben“[6]). U. s. w.

[1]) Vgl. Fichte, W. W. II, 476: „wie es denn komme, dass die Begriffe apriori und die Objecte a posteriori immer so artig zusammenpassen ...“.
[2]) Vgl. Kants Analogien, S. 83 ff.
[3]) o. S. 361, Anm. 3; 364 Anm. 3.
[4]) Kr. 736.
[5]) o. S. 371.
[6]) Kr. S. 104. Vgl. Vaihinger, Commentar, S. 220. 222.

Zu einem andern Theil sind diese Ausführungen Ignorationes elenchi; sie weisen nicht sowohl den Grund der Natur-Einheit als der Continuität, Verständigkeit und Einheit des Bewusstseins nach[1]); für sie mag die Begleitung durch das: Ich denke die nothwendige Vorbedingung sein[2]). Für die Vereinbarkeit des Objects ist damit nichts bewiesen. Wie ein Verlegenheitseinfall kommt es in dieser Beziehung heraus, wenn der subjectiven Einheit des Selbstbewusstseins eine „objective“ gegenübergestellt wird[3]). Denn wie mag dieselbe sich von einer überhaupt nicht subjectiven, sondern dem Nicht-Ich zuzuweisenden Einheit unterscheiden? Die Unsicherheit, in der wir hier zu tappen genöthigt werden, wird noch vergrössert durch das Irrlicht von Vorstellungen in uns, deren wir uns bloss „bewusst werden können“[4]).

Kant verlangt für die objective Erfahrungseinheit wie für die psychologische Associabilität unserer Warnehmungen einen „Grund apriori“, eine Art von „transcendentaler Affinität“[5]). Wir können uns davon nicht überzeugen, dass diese Voraussetzung in uns zu suchen sei. Jenseits des empirischen Subjects und seiner actuellen oder erinnerbaren Vorstellungen ist für uns ein solches Dunkel, dass wir nicht zu unterscheiden vermögen, wieviel von dem „Grunde“ empirischer Sachverhalte im transcendenten Subject oder Object liegt, zumal wir, wie Kant, nicht wissen, ob in dieser Sphäre nicht der ganze Unterschied illusorisch sei[6]).

Zwar sind wir von der Anwendbarkeit der wesentlichen Züge des Kantischen Erfahrungsbegriffs innigst überzeugt.

[1]) Vgl. Krause, S. 64. 81 ff. 97.
[2]) Angemessener Weise heisst es daher auch (vgl. o. S. 363, Anm. 2; 366, Anm. 7): „Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können, denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heisst als: die Vorstellung würde .... wenigstens für mich nichts sein“. Alle meine Vorstellungen sind aber doch wohl nicht für die Kantische Erfahrung oder gar die Natur nutzbar?
[3]) Vgl. Kr. 737; o. S. 365 Anm.
[4]) o. S. 351.
[5]) o. S. 362.
[6]) Kr. 302; o. S. 346.

Aber wir finden keine Veranlassung, ihm durch ein problematisches „mögliches“ Bewusstsein [1]) einen idealistischen Schimmer zu verleihen. Wir sehen ihn als einen heuristischen Leitstern oder als methodologische Voraussetzung aus theils wüsten theils naiven Vorstellungen — die gleichwohl immer die Begleitung durch ein: „Ich denke“ zuliessen — hervortreten: von den wüsten Voraussetzungen sind die Chaos-, Zufalls- und Wundervorstellungen, von den naiven die Annahme der An-sich-Realität der Empfindungsaggregate die Hauptbeispiele. Wir bezweifeln, ob dieser Leitstern je hätte aufsteigen können, wenn die Empfindungen nicht die „Möglichkeit“ dazu geboten hätten. Wir bescheiden uns, keinen transcendenten oder transcendentalen Grund dieser Möglichkeit zu wissen. Und wir bezweifeln, dass wir die Erfahrungseinheit „a priori, mithin als nothwendig“ erkennen können [2]).

Dass es für den ersten Eindruck „widersinnisch und befremdlich laute“, wenn gesagt würde, die Natur richte sich nach unserm „subjectiven Grunde der Apperception“, hänge in Ansehung ihrer formalen Gesetzmässigkeit von diesem ab, das verhehlte sich, wie wir sahen [3]), der Idealist ja selbst nicht. Unter seinen Beruhigungs- oder Trostmotiven ist auch dieses, dass ja doch auch die Natur nur Erscheinung, „bloss eine Menge von Vorstellungen des Gemüths“ sei, die „dem Subject inhaeriren“: es sei daher doch so verwunderlich nicht, sie „von den ersten Quellen unsers Denkens“ abhängig zu sehen [4]). Indessen so sehr wir unsererseits es nicht bloss auch zulassen, sondern sogar nothwendig finden, die Natur als Erscheinung, Vorstellung und in Relation zum Subject, zum Bewusstsein zu denken: so verführerisch und demnächst irrig finden wir die Unterschiebung von Wendungen, welche „das Gemüth“ einführen und unsere Vorstellungen ihm „inhaeriren“ lassen. Das „Gemüth“ jedenfalls, von dem wir abseits metaphysischer Dichtungen wissen, constituirt sich erst im Gegensatz zu denjenigen Warnehmungsthatsachen und vor-

[1]) Vgl. o. S. 363 Anm. 4.
[2]) Vgl. Kant selbst o. S. 379, Anm. 4.
[3]) o. S. 365 f.
[4]) Vgl. o. S. 353.

gestellten Analogis derselben, die ihm „inhaeriren“ sollen [1]). Man kann nur unter Missbrauch sprachlicher Elasticität und Homonymie von dem richtigen Satze: das individuelle Subject hat wirkliche und mögliche Warnehmungsinhalte sich gegenüber und gestaltet aus ihnen eine Natur für ein ideales, objectives Bewusstsein überhaupt zu dem Kantschen Gedanken übergehen: dass diese Inhalte als Vorstellungen dem Gemüth inhaeriren. Die Mehrdeutigkeiten des Habens, des Subjects und der Vorstellung müssen zusammen kommen, um solche Erschleichungen zu ermöglichen. Unvermerkt schiebt sich dem empirischen Subject immer wieder eine mit den „Vermögen“ der Sinnlichkeit und des Verstandes ausgestattete metaphysische Substanz, kurz die Seele unter, die Kant selbst in den Paralogismen der reinen Vernunft so hart befehdet hat. Wer sich sträubt, an dieser Stelle einen der befehdeten Paralogismen selbst mitzumachen, oder wer ihn — was bei der Nebelhaftigkeit und verbosen Verschwommenheit des Vortrages dieser Lehre auch möglich ist — von Kant fernhalten will: der bleibt in Tautologien und analytischen Urtheilen stecken, die das, was begründet werden soll, nur mit andern Worten wieder einführen.

Kant sagt: die Natureinheit ist subjectiv, im Verstande, in der transcendentalen Einheit der Apperception begründet. Das kann man doch nur als eine Hypothese respectiren, die etwas Gegebenes zu erklären sucht. Ist aber die Natureinheit im Kantschen Sinne ein Gegebenes, eine unbestrittene Thatsache, so ist erstens der Zweifel Humes, der dem Philosophen wichtig genug schien, Vernunftkritiker zu werden, an der bedeutsamsten Stelle in den Wind geschlagen. Und die Hypothese setzt, wenn „subjectiv“ überhaupt angesichts des bloss möglichen, des objectiven Bewusstseins und der möglichen Vorstellungen noch etwas Besonderes, über das sich zu streiten verlohnt, heissen soll, da es auf das empirische Subject doch schlechterdings nicht gehen kann und nicht gehen soll [2]), ein metaphysisches Subject voraus, das „Verstand“ vor

[1]) Vgl. Fichte, W. W. II, 477 f.
[2]) Vgl. o. S. 362 f.; 370.

den Jahren — Cohen sagt einmal „im Mutterleibe“ — hat. Im empirischen Sinne ist die Natureinheit nicht subjectiv, sondern, wenn irgend Etwas, „objectiv“, von unsern subjectiven Gefühlen, Wünschen, Begehrungen, Einbildungen, Zuständen u. s. w. absolut unabhängig.

Es bedarf nur geringen Spürsinns um zu entdecken, dass Kants Synthesis des Verstandes, welche die höchsten Naturgesetze erzeugt, nach dem Muster der mathematischen Construction concipirt ist [1]). Indessen die mathematische Synthesis vollzieht sich im widerstandslosen Raume. Und wo sie auf gegebene Gestalten angewandt wird, findet sie dieselben immer nur approximativ ihren freien Constructionen und den aus ihnen resultirenden Gesetzen entsprechend. Kant begriff sehr wohl, wie sich Naturwissenschaft von Mathematik unterscheidet [2]); und doch übersah er oder missachtete er an der entscheidenden Stelle den Unterschied. Der Verstand schreibt der Natur nicht Gesetze vor, sondern wird der im Gegebenen praeformirten inne. Es hat sogar sehr lange gedauert, bis er, nachdem sich aus Empfindungen Dinge niedergeschlagen hatten, aufhörte, diesen nur oder auch den Zufall nachzusagen, bis er ihnen durchgängige Gesetzmässigkeit, objectiven Verstand so zu sagen zutraute.

Kant meinte, dass abseits der „transcendentalen“ Ordnungsprincipien, der Kategorien, „ein Gewühl von Erscheinungen, ein blindes Spiel der Vorstellungen, weniger als ein Traum“ unsere Seele füllen würde [3]). Wir kennen annähernd solche Zustände in der Ideenflucht angehender Gehirnerweichung und in den Hallucinationen Irrer. Aber selbst sie stehen — unter dem Causalgesetz; selbst sie lassen sich der Erfahrung einordnen. Und unsere besser geordneten Vorstellungsabläufe sind, soweit sie Warnehmungen betreffen, doch auch noch nicht die „Natur“. Aber die Vorstellung der letzteren ist aus ihnen gewinnbar: ein Zeichen, wie sehr sie in dem unmittelbar Gegebenen praeformirt liegt. Hätte Kant

[1]) Vgl. Vorrede zur 2. Aufl. der Kr., S. 666 ff.; oben S. 433 f.; Cohen S. 105. 109 f. 113 u. ö.
[2]) Vgl. o. S. 323. 349. 379.
[3]) Kr., S. 102 f.; vgl. o. S. 362 Anm. 4.

nicht vor lauter Fürsorge, die Gesetzmässigkeit der physischen Welt zu retten, die psychischen Erlebnisse allzusehr aus dem Gesicht verloren [1]), so würde vielleicht ihm selbst seine Hypothese bedenklich geworden sein.

Nach einer geläufigen Wendung Kants hängt die Nothwendigkeit der höchsten Naturgesetze und die Apriorität der Kategorien, die in sie eingehen, daran, dass sie allein „Erfahrung“ (ihrer Form nach) möglich machen. Sie müssen gelten, damit Erfahrung sei. „Sinnenwelt ist entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur“ [2]). Hier haben wir den offenbaren Cirkel. Was kann die durch die „Möglichkeit der Erfahrung“ confirmirte Nothwendigkeit für einen Werth haben, der über die Thatsache vorhandener Erfahrung und vorhandener Natur hinwegreichte? Über Thatsachen will uns der Apriorismus doch aber hinausführen. Warum muss Erfahrung „möglich“ sein? „Mögliche Erfahrung“ wird ja von Kant selbst gelegentlich „etwas ganz Zufälliges“ genannt [3]): nur „wenn“, bemerkt er selbst, dieses „vorausgesetzt wird“, sind die Kategorien „apodiktisch gewiss“.

Man kann sich denken, dass Jemand unter Zugrundelegung des Kant'schen Natur- und Erfahrungsbegriffs die analytische Arbeit unternimmt, diejenigen Elemente herauszustellen, welche derselbe, um „möglich“ zu sein, zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat: also etwa: Raum, Zeit, Bewusstsein überhaupt, Substanz, Wesen, Zustand, Relation, Causalität, Einheit; aber erstens coincidiren diese „Kategorien“ mit keiner Urtheilstafel; zweitens wird solche Analyse ihren Elementen nicht mehr Bedeutung vindiciren, als das Gebilde hat, welches sie constituiren — und diese kann nur „regulativ“ sein; und drittens wird sie über „Subjectivität“ oder „Objectivität“ dieser Elemente nichts Verfängliches auszusagen haben.

---

[1]) Vgl. o. S. 370 Anm. 6.
[2]) Proll. § 38[b], S. 88.
[3]) Kr. S. 569; vgl. o. S. 379 Anm. 4.

Wenn wir nach diesen Erinnerungen noch auf Kants Lehre vom transcendentalen Gegenstande[1]) einen Blick werfen, so wird nach dem Obigen die Bemerkung befremden, dass wir sie für gesunder und verwerthbarer halten, als die von der synthetischen Einheit der Apperception. Wir sind dieser Meinung, weil dieser Lehrartikel die Wendung zulässt, dass wir den Grund der Natur- oder Welteinheit nicht in uns, sondern uns gegenüber anzunehmen haben: welche Wendung freilich denn auch einer totalen Aufhebung des erkenntnisstheoretischen Copernicanismus, auf den Kant Anspruch erhob, gleichkommt. Aber wirklich: soll der empirische Unterschied zwischen Object und Subject, zwischen Natur und Gemüth oder Geist nicht zum blossen Spiel werden, so mag zwar das mögliche: Ich denke für den Hintergrund des verständigen Zusammenhangs unsers psychischen Lebens eine gute Bezeichnung sein[2]); aber die Natureinheit bedarf der Beziehung auf etwas, was (empirisch) ausser uns ist. Und dies kann man, im Falle so viel als möglich kantianisirt werden soll, den „transcendentalen Gegenstand" nennen: er ist der „Grund", der unsere Vorstellungen associabel macht.

Was das „Afficiren" angeht, so weit es von transcendenten Ursachen abhängig gedacht wird, so ist es vielleicht bei der von Kant selbst[3]) eröffneten Möglichkeit des Zusammenfalls von transcendentem Subject und Object am gerathensten, mit Cohen[4]) sich allein ans „Afficirt werden" zu halten. Dann könnte man den Unterschied zwischen (nicht transcendentem, sondern) transcendentalem Object und Subject, der ja auf alle Fälle bleibt, vielleicht so verwerthen, dass man zwar das Subject und den inneren Sinn von Gefühlen und den die actuellen Empfindungen begleitenden empirischen Bewusstseinszuständlichkeiten, das Object aber und Kants Form des äusseren Sinnes, den gemeinschaftlichen, alleinigen Raum[5]), von Empfindungsinhalten afficirt werden liesse. So brauchten

---

[1]) o. S. 367 ff.

[2]) Vgl. o. S. 475.

[3]) Vgl. o. S. 346, 349.

[4]) S. 16.

[5]) Vgl. o. S. 331 f.

wir jedenfalls nicht, was Kant uns zumuthet, die integrirenden Elemente der Körper als unsere eigenen Modificationen zu betrachten[1]).

Ohne auf solche (halbspielerische) Umbildungen Gewicht zu legen, dürfen wir sie vielleicht doch für geeignet halten, den abschreckend subjectiven Charakter des Kantischen Idealismus durch den Contrast mit naheliegenden Wendungen noch schärfer in's Licht zu rücken. —

Zu den räthselhaften und gewundenen Auslassungen Kants über Denken und Erkennen des eigenen Ich[2]) möchte ich nur noch zwei Bemerkungen machen: Erstens, dass wenn das Denken in der Synthesis das Bewusstsein, „dass ich bin", gewinnt, das menschliche Ich denn doch wohl in Beziehung auf sein Sein „selbstthätig" ist, wie das Urwesen oder das Fichtesche Ich[3]). Und zweitens, dass nach den Prolegomena[4]) das Ich kein Begriff ist, „wodurch irgend etwas gedacht würde"[5]), sondern „nichts mehr als Gefühl eines Daseins"[6]). Wer mag sagen, dass er es hier mit einer hinlänglich durchgearbeiteten Materie zu thun habe? Und auf dieses räthselhafte Ich fällt das ganze Schwergewicht der sich wie copernicanisch wissenden Kantischen Erkenntnisstheorie!

21. B: Kritik der Analytik der Grundsätze.

Ganz entsprechend den transcendental-psychologischen Auffassungsweisen gewisser Neukantianer führt sich die Lehre

---

[1]) Vgl. Kant selbst, Kr. S. 762: „Erscheinungen enthalten über die Anschauung noch die Materie zu einem Objecte überhaupt . . . d. i. das Reale der Empfindung . . . die man auf ein Object überhaupt bezieht, in sich".

[2]) S. 371.

[3]) Vgl. o. S. 342 f.

[4]) S. 103, Anm.; vgl. o. S. 371 Anm. 6.

[5]) Der Grund ist, weil es sonst „auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden könnte": es ist also (müssen wir schliessen) die echte — Substanz (unschematisirt). Vgl. o. S. 349, Anm. 3; 356, Anm. 4; 463.

[6]) Wozu vgl. Anthropologie § 1 (W. W. VII, 11 f.), wo es von dem sich entwickelnden Kinde heisst: „Vorher fühlte es bloss sich selbst, jetzt denkt es sich selbst".

vom Schematismus ein, jenem (den Kategorien gegenüber bildlosen) Verfahren der „Seele", ihren ursprünglichen Begriffen diejenige sinnliche Form zu verleihen, welche sie zur gesetzmässigen Articulation der sinnlichen Affectionen geeignet macht. Ich wiederhole nicht, was schon oben [1]) gegen die sachlich nicht völlig begründete Bevorzugung der Zeit vor dem Raume [2]) und andere Gewaltsamkeiten und Sonderbarkeiten der Kantschen Systematik bemerkt worden ist. Am auffälligsten in der ganzen Lehre ist, wie zwar die Tendenz ist und, da nur Formen — der Sinnlichkeit und des Verstandes — zur Verfügung stehen, auch sein muss, blosse Formen, intellectual-sinnliche Formen, zu erzeugen, wie sich aber zu wiederholten Malen das Empfindungsmaterial zwischeneindrängt: empfindungserfüllte Zeit, Beharrlichkeit und Succession des Realen, Wechselwirkung der Substanzen u. s. w. Durch welchen „Handgriff" der „Synthesis" mag wohl die Kantsche „Seele", von sich aus nur über Formen verfügend, das „Unwandelbare im Dasein", die „Regel der Succession des Mannigfaltigen" u. s. w. zu Stande bringen? Es könnten ja „allenfalls, sagt er selbst, Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, und sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe . . . [3])"!

Ich eile zu den „Beweisen" für die von Kant aufgestellten „synthetischen Grundsätze a priori" [4]). Von Bevorzugung des inneren Sinnes und der Zeit ist bei diesen Grundsätzen so wenig die Rede, dass sogar eigentlich nur das Causalitätsaxiom die inneren Erscheinungen mitbegreift; das Hauptgewicht fällt auf die Erscheinungen im Raume [5]). Und — gleichsam folgeweise — treten psychologisirende Erörterungen

[1]) S. 372 ff.

[2]) Dahinter verbirgt sich doch wohl ein Rückfall in die sonst (vgl. o. S. 393) befehdete, aber auch in den Attributen der beiden Sinne versteckt liegende Ansicht von der näheren Beziehung, die der „innere" Sinn zum Ich hat, als der „äussere".

[3]) Kr. 87; o. S. 360.

[4]) Vgl. o. S. 376 ff. 383 ff.

[5]) o. S. 379 f.; 380, Anm. 2; O. Schneider, a. a. O. S. 30.

zurück [1]): es handelt sich um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung [2]). Aber freilich spielt in dieser Erfahrung wieder die Zeit allein eine Rolle; die Einordnung der Erscheinungen in die objective Zeit wird berücksichtigt, die parallele in den objectiven Raum nicht [3]). Überall Bequemlichkeit, Gewaltthat und Willkür.

Die einfachste und aller psychologischen Zuthaten ledige Deutung des „Princips" der Grundsätze [4]) und des Grundgedankens der Beweise wäre, dass „Gegenstand, objective Realität" u. dgl. Prädicate sind, die nur demjenigen zukommen, was der Erfahrung, als dem geordneten Inbegriff aller Inhalte der objectiven Zeit, angehört; und dass daher von allen „Gegenständen" gelten müsse, was „Bedingung" dieser Erfahrung sei. Aber wie man dabei dem Vorwurf der petitio principii und des circulus vitiosus aus dem Wege gehen wolle und könne, ist nicht abzusehen [5]). Sind denn diese Erfahrung und diese objective Zeit mehr für uns als regulative Ideale?

In den beiden ersten Grundsätzen werden nur Bedingungen der „Möglichkeit" behandelt [6]); aber wie gross in Wirklichkeit Raum- und Zeitlängen, wie intensiv Qualitäten angesetzt werden müssen, das ist doch wohl auch eine Frage, welche Objectivität und gesetzlich geordnete Erfahrung angeht, ebenso angeht, wie die, welches die objective Abfolge der Erscheinungen sei [7]). Dieselbe wird in der Theorie der Bedingungen der Erfahrung nirgends erörtert. Mag sein, dass diese Bedingungen, kantisch geredet, a posteriori sind und das Materiale betreffen: aber so ist ja wohl auch sofort deutlich, dass ohne Mitberücksichtigung dieser Seite der Erfahrung dieselbe nicht aufzubauen war. Hätte Kant auf sie eingehender Acht gehabt, so wäre es ihm vielleicht doch rationeller erschienen, aus den Materialien die Formen zu deduciren, als Formen

[1]) Vgl. auch o. S. 384, Anm. 1.

[2]) o. S. 383 f.

[3]) Vgl. o. S. 379, Anm. 2.

[4]) o. S. 383 f.

[5]) Vgl. o. S. 474 f.

[6]) Vgl. o. S. 379. 385.

[7]) Vgl. o. S. 19 ff.

und formale Gesetze apriori zu entwerfen und die heikle Frage, ob das Gegebene sich ihnen auch wohl fügen werde, mehr oder weniger in den Wind zu schlagen.

Der erste Grundsatz soll die reale Anwendbarkeit der Geometrie sichern. Der Beweis läuft wieder ganz ins Transcendentalpsychologische und Subjective. Warum sind alle empirischen Anschauungen „extensiv"? Kant: Weil sie von Wesen, deren receptive Sinnlichkeit an Raum und Zeit gebunden ist, nicht anders „apprehendirt" werden können.

Der Empirist wird sich vielleicht mutatis mutandis ähnlich ausdrücken. Aber er wird mit solcher Wendung auch nichts Anderes zu sagen glauben, als dass die — factisch — im Raume und in der Zeit sich darstellenden Warnehmungsobjecte ebenso wie unsere Phantasiegebilde unter den Gesetzen jener „Formen" stehen müssen.

Kant bringt den „Verstandesbegriff" der Grösse und die „Synthesis" in's Spiel. Die Synthesis (oder Synopsis) [1]) kann man zugeben. Aber sie wird vorerst keine „Verstandeshandlung", sondern sozusagen eine Intuition sein, das gewöhnliche psychologische Mittel, durch welches wir ein Mannigfaltiges, es in der Zeit durchlaufend, auf Grund zurückbleibender oder wieder herangeholter Nachbilder momentan in Eins binden. Man bedarf dabei der „Grösse" nicht als Leitung; sondern Grösse nennen wir, was so aus discreten Einheiten oder als continuirliche Reihe [2]) zusammengeschaut wird. Die Zeit ist dabei wieder von bloss accessorischer Bedeutung [3]). Und Hallucinationen vollziehen sich durch dieselbe Synopsis, wie die Apprehension objectiver Wirklichkeiten. Was Erfahrung sei, das ist von andern Potenzen abhängig. Wenn Kant sagt, dass die Einheit der Synthesis und des Bewusstseins im Begriffe (z. B. der Linie) eine Anschauung erst zum „Object" mache und „Erkenntniss" desselben bewirke, so können wir eine Bedeutung dieser Synthesis nur für die Erhöhung der subjectiven Bewusstseinsklarheit zulassen.

[1]) Vgl. o. S. 361. 442 f.
[2]) Vgl. o. S. 374 Anm. 1.
[3]) Vgl. o. S. 326 Anm. 2.

Von den Empfindungen und dem ihnen entsprechenden „Realen" sagt der zweite Grundsatz a priori irgend einen Grad von Intensität aus. Weder die Qualität, noch das Verhältniss des Intensitätsgrads der Empfindung, als subjectiver Affection, zu dem Grade, der ihr objectiv entspricht, kommen in Rede [1]). Und warum haben Empfindungen und reale Eigenschaften Grade? Weil, wird uns gesagt, das empfindende Bewusstsein Grade durchläuft. Das heisst aber doch wohl: der Grundsatz ist der Erfahrung (im gemeinen Sinne) verdankt. Wir nehmen war, dass — innerhalb gewisser Grenzen — Empfindungsintensitäten verstärkt und vermindert werden können. In den Prolegomena wird der Satz dem angemessen durch Beispiele belegt, deren Aufzählung der Philosoph mit einem „und so in allen Fällen" zuletzt abbricht. Selbst Kantianer haben „den reinen transcendentalen Grund vergeblich gesucht" [2]).

In den Beweisen für die Analogien der Erfahrung [3]) wird man fortwährend gestört durch die Vermengung dessen, was Ideal unserer Repartitions- und Reductionsarbeit am Gegebenen ist, die sogenannte „Erfahrung" und ihre „objectiven" Zeitstellen, mit einer wie vorliegenden, fertigen Thatsache; ferner durch die Naivetät der Voraussetzung, als könne eine (bloss formale) Gesetzmässigkeit angenommen oder herausgestellt werden, ohne auf die Bestimmtheit der Ausdehnung der Körper und ihre empfindbaren Eigenschaften Rücksicht zu nehmen; weiter durch das Spiel mit der Nothwendigkeit, die einmal wie ein psychologischer durch das Gegebene selbst hervorgerufener und geleiteter Zwang, ein ander Mal wie eine Denkverbindlichkeit herauskommt; sowie endlich durch die Unsicherheit, ob Warnehmbarkeiten oder supplementäre Vorstellungen postulirt werden.

Gleich der Beweis des Princips der Analogien operirt mit einem Gedanken, der, öfter wiederkehrend, der besonderen Erinnerung bedarf: „Da die Zeit selbst nicht wargenommen

[1]) Vgl. o. S. 377 f. 385.
[2]) Stadler, S. 145, Anm. 76; derselbe findet auch das „Moment" der „Stetigkeit unbewiesen". Vgl. o. S. 380, Anm. 5; 389 f.
[3]) Vgl. o. S. 385 ff.

werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch Begriffe apriori geschehen" [1]). Hätte Kant nur irgendwie den Process bedenken wollen, durch welchen aus subjectiven Zeitgefühlen das Ideal objectiver Zeit wird, und welcher Arbeit der Beobachtung, Rechnung und Überlegung es bedurft hat [2]), um Annäherungen an die ideale Gleichförmigkeit des Abflusses der objectiven Zeit im Warnehmbaren auffindig zu machen, so würde er den innerhalb gewisser Grenzen richtigen Gedanken, dass die objective Zeit als solche nicht warnehmbar ist, nicht zu der These von der Unwarnehmbarkeit der Zeit überhaupt gesteigert; und er würde die Aufgabe der Einordnung des Empfindungsmaterials in die objective Zeit nicht nothwendiger Weise von vorgeblich ursprünglichen und reinen Verknüpfungsbegriffen abhängig gedacht haben.

Der erste Beweis für das Substanzaxiom [3]) postulirt auf Grund der Unwarnehmbarkeit der Zeit „für sich selbst" ein die Zeit „vorstellendes Substrat", das in den Erscheinungen „anzutreffen" sein muss. Also doch wohl etwas Warnehmbares, Materiales dieses Anzutreffende! [4]) Aber wie und woraufhin können wir an das aposteriorische Element der Erfahrung von unsern Bedürfnissen aus Anforderungen stellen? Und bedurfte nicht die gleicher Weise vorauszusetzende Unwarnehmbarkeit des Raums auch eines „vorstellenden Substrats"? War es aber für ihn genügend, mit und in den Empfindungsinhalten zur Anschauung zu kommen: warum für die Zeit nicht?

Es wird von Kant vorausgesetzt, dass das beharrliche Substrat nicht in unsern Gefühlen, sondern in dem, was unsern Empfindungen entspricht, nicht im Bereiche des Psychischen, sondern des Physischen, dass es im Raume, in der

[1]) o. S. 386.
[2]) Vgl. o. S. 22 f.
[3]) Vgl. Schopenhauer, II, 559: Sigwart Logik II, 120 ff.; Wundt, Logik I, 478 ff.
[4]) vgl. o. S. 387 die Äusserungen Stadlers: „in die Objecte hineinprojicirt.... dass man sich vorstellen kann", die Data der Warnehmung enthielten es; und dazu vor. S.

„Natur" liege, dass es die Materie sei. Und um der „Einheit" der Zeit und der Erfahrung willen wird von dieser die Unveränderlichkeit des „Quantums" ausgesagt [1]).

Auch wir setzen in der Natur Beharrlichkeiten voraus: dieselbe Quantität Materie, dieselbe Summe wirkungsfähiger Energie [2]), dieselben chemischen Elemente, dieselben Gesetze ihrer wechselnden Beziehungen. Aber diese Beharrlichkeiten sind nicht alle substanziellen Charakters; und wir verdanken sie nicht einem reinen Begriffe, sondern den Fortschritten unserer methodischen Empirie [3]). Und zu allen beharrlichen Objecten — mögen es Substanzen, Attribute oder Relationen sein — nehmen wir ein subjectives Correlat, das Bewusstsein überhaupt, an, unwarnehmbar, wie der absolute Raum und die absolute Zeit, und doch kein „reines Selbstbewusstsein apriori" [4]), sondern wie Raum und Zeit aus individuellen, zufälligen Erlebnissen als ein Ideal herausgewickelt.

Kant fasst die Zeit selbst als etwas Bleibendes [5]); und die Materie ist ihm das „vorstellende Substrat" dieser unveränderlichen Zeit. Die Entstehungsgeschichte und der im Sprachgebrauch niedergelegte Gemeinbegriff der Zeit [6]) widerstrebt dieser Auffassung. Wir gewinnen die unsern objectiven Urtheilen zu Grunde liegende ideale Zeit aus dem Vorstellungswechsel; sie ist die „Form" des Wechsels abgesehen von jedem Inhalt; wir finden uns jederzeit mitten inne in ihrem Ablauf; einen Abschnitt davon haben wir durchlebt; durch keinen Inhalt gebunden, propagiren wir ihn in Gedanken nach vorwärts und rückwärts zu etwas Durchlebbarem überhaupt; die vergangene Zeit ist hin und die zukünftige erwarten wir; der continuirliche Übergang von Moment zu Moment war immer der gleiche; es ist kein Grund ihn an irgend einer

[1]) o. S. 379, Anm. 5; 386.
[2]) Diese nimmt der Kantianismus auch auf Conto der Einheit der Erfahrung. Vgl. Stadler, S. 107 (wo übrigens Energie mit Bewegungsquantum verwechselt wird).
[3]) Vgl. Wundt, a. a. O. II, 260 f.; 370 ff.
[4]) Kr. 741.
[5]) o. S. 374.
[6]) Vgl. Kants Analogien, S. 73 ff.

Stelle anders zu denken. Das ist es auch gerade, was wir für unsere „objectiven“ Ansätze brauchen; wir brauchen einen gleichmässigen, sozusagen unparteiischen Abfluss, der Alles aufzunehmen vermag; Newton hatte Recht, das tempus quod aequabiliter fluit seiner Weltmechanik zu Grunde zu legen. Kant selbst fand im Ziehen einer geraden Linie „die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit“ [1]). Wir haben an diesen sich abspinnenden Faden Alles, das Psychische wie das Physische, zu hängen. Natürlich können wir auch die gleichmässige Weltzeit wie alles Successive in momentaner Synopsis oder Synthesis gleichsam wie etwas Fertiges zusammenfassen. Aber wir unterscheiden auch zwischen solchem Gedanken und seiner objectiven, realen Ausbreitung. Für jenen Gedanken brauchen wir übrigens weder Repräsentanten noch Symbol ausser uns. Aber für die fliessende Weltzeit hat man beides von jeher gesucht. Und zwar nicht in der Weltsubstanz, sondern mit Rücksicht auf die richtige Zeitauffassung — in einer sinnfälligen periodischen Bewegung [2]). Die Geschichte dieser Bemühungen zeigt evident, wie wenig hier mit transcendentalen Postulaten auszurichten ist. Wäre es einfach genügend, mit Kant und andern erkenntnisstheoretischen Teleologen zu sagen, das, was die Form aller Anschauungen und die Fundamentalbedingung aller objectiven Ansätze — die Zeit — als nothwendigen Repräsentanten ihrer eigenen Unwarnehmbarkeit braucht, das muss in der objectiven Welt — um der Möglichkeit der Erfahrung willen — enthalten sein, so könnten wir für die Newtonsche Weltzeit die repräsentirende Bewegung nur einfach postuliren. Aber Newton postulirte nicht und bemerkte resignirt: possibile est, ut nullus sit motus aequabilis. Und die Wissenschaft hat gelernt, auch mit Approximationen durchzukommen.

Auch dies muss noch zu dem ersten Beweise bemerkt werden, dass der substanzielle Repräsentant der Einen Zeit noch ohne Beziehung zu der ausgeführten Ordnung der Gegen-

[1]) Kr. S. 749.

[2]) Vgl. Wundt, a. a. O. II, 341: „. . . . . man war geneigt in der regelmässigen Bewegung der Gestirne die objective Existenz der Zeit selbst zu erblicken“.

stände in der Zeit gedacht ist. Wir bleiben auch mit ihm noch in der Sphäre formaler Möglichkeiten; auf die Bestimmung der Objecte in der Zeit wirft er so wenig ein Licht, wie die Axiome der Anschauung und die Anticipationen der Warnehmung. Die Zeit, die Vorbedingung der Ordnung, nicht die Ordnung selbst bedarf seiner.

Der zweite Beweis hebt mit der vorgeblichen Thatsache aus, dass unsere Apprension des Mannigfaltigen jederzeit successiv sei und in jedem ungetheilten Moment nur eine absolute Einheit enthalten könne. Diese Lehre, die eine höchst interessante bis auf Aristoteles [1]) zurück verfolgbare Geschichte hinter sich hat, stellt sich bei Kant so dar, dass die „absoluten Einheiten“, die von Moment zu Moment „apprehendirt“ werden sollen, und die bei der Elasticität des Wortes „Einheit“ zu unauflösbaren Scrupeln führen würden [2]), in continuirliche Linien zusammengehen, die der Continuität der Zeit entsprechend gedacht werden [3]). Wir müssen „in Gedanken“, meint Kant, jede Linie „ziehen“, um sie vorstellen zu können. Die Schwierigkeit, die so aufsteigt, dass wir also zwischen dem gleicher Weise successiv Wargenommenen, mag es objectiv simultan oder successiv sein, keinen wesentlichen Unterschied vorfinden, ja, fügen wir hinzu, gar keinen Anreiz erhalten, an die Möglichkeit eines solchen zu denken: diese Schwierigkeit glaubt der Philosoph — um der Möglichkeit der Erfahrung willen — durch Postulirung eines Bleibenden überwinden zu können.

Aber die Verlegenheit ist eine zum Theil selbst gemachte. Was er zu Grunde legt, sind vermeintliche Erfahrungen im Bereiche zweier Sinne, des Gesichts- und des Tastsinns. Die Empfindungen der übrigen Sinne treten gar nicht in linearen Reihen auf. Aber selbst innerhalb jener, — mit Hilfe beweglicher Organe — zu constructiven Bewegungen disponirten Sinne beginnen unsere Auffassungen gar nicht mit jenen Nachzeichnungen, die wir später zur umfänglicheren,

[1]) Vgl. de sens. et sens. (447ᵃ 12).

[2]) Vgl. Krause, S. 70.

[3]) Vgl. o. S. 374 Anm. 1.

genaueren und detaillirteren Kenntnissnahme allerdings nöthig finden. Wir haben an verwaschenen und ungeschiedenen Simultanaufnahmen des Mannigfaltigen längst den Gedanken der Gleichzeitigkeit des Vielen gefasst, wenn wir durch nachträgliche Analysen die inneren Differenzen zu erkennen uns bemühen; und wenn wir dabei successiv das Eine nach dem Andern nehmen, so wissen wir, dass das so Apprehendirte objectiv noch anderweit zu verrechnen sei. Innerhalb gewisser Grenzen können wir jederzeit mit ruhenden Organen das Mannigfaltige von vornherein als distincte Vielheit percipiren. Bekannte Versuche (Dove's) zeigen, dass wir bei instantaner Beleuchtung sogar stereoskopische Bilder körperlich aufzufassen vermögen. Ja es scheint möglich zu sein, selbst das völlig Disparate in Einem Moment, wenn auch in verschiedenen Klarheitshöhen, im Bewusstsein zu beherbergen.

Jedenfalls ist die feste Zeitbestimmung aller Empfindungsobjecte nicht etwas, was uns, aus transcendentalen Gründen, auf Einen Schlag aus der ursprünglichen Einheit der Apperception zuflösse, sondern was zu völliger, sozusagen, astronomischer Exactheit zu bringen fortdauernd unser mühseliges Bestreben bleibt. Und wir benutzen dabei grundlegend die Thatsache, dass uns das später successiv Apprehendirbare vorerst, wenn auch ungeschieden, simultan gegeben ist. Für die Identificirung differenter Eindrücke aber unter dem Gesichtspunkt des Einen Objects sorgt der Nachdruck der gesammten subjectiven Erfahrung. Allmählich gewinnen wir empirische Fingerzeige genug, um auch ursprünglich successive Affectionen schnell auf denjenigen Eindruck zu reduciren, den wir mit ruhendem Organ haben würden.

Ich habe anderswo [1]) an der Lotze'schen Fiction eines Thieres, das mit einem einzigen, zugleich sensiblen und beweglichen Hautpunkte (etwa an der Spitze eines Fühlhorns) gedacht ist [2]), gezeigt, dass selbst unter Voraussetzung der

[1]) Kants Analogien, S. 83 f.

[2]) Man kann dafür auch den Scheitelpunkt des Convergenzwinkels der beiden Blicklinien einführen.

Kantischen Lehre, die wir beanstanden, die Aufgabe, das objectiv Simultane aus dem Successiven herauszufinden, auf keine absolut unüberwindlichen Schwierigkeiten stösst: sobald dieser Gedanke erst überhaupt einmal aufgestiegen ist. Hat das Subject einmal den Process der Propagation seiner Eigenexistenz bis zu den peripherischen Nervenenden vollzogen, so ergiebt sich alles Übrige aus dem Unterschied zwischen (totaler oder partieller) Selbstbewegung und bloss passiv wargenommener, eigener oder fremder Lagenveränderung und weiter hinauf aus den empirisch festgelegten Gesetzen der Mechanik. Auch prononcirte Kantianer müssen auf Unterschiede und Kenntnisse dieser Art recurirren [1]). Immer handelt es sich aber darum, nicht, wie Kant lehrt, eine Ordnung spontan zu schaffen, sondern einer uns gegenüber befindlichen inne zu werden und sie aus dem Zufall der „Apprehensionen“ herauszuwickeln.

Es ist interessant zu beobachten, wie Kant selbst gelegentlich anzuerkennen scheint, dass die Ordnung, die nach ihm denknothwendig aus der Apperceptionseinheit des Subjects erfliessen sollte, dem Subject mit fremdem Zwange gegenübersteht, so dass letzteres nichts weiter beizubringen hat als den — übrigens auch von den Dingen erregten — Drang zu ordnen. Er unterscheidet nämlich, um seine Lehre zu verdeutlichen, die Apprehension eines Hauses und eines den Strom hinabtreibenden Schiffes [2]): Im ersteren Falle können „meine Warnehmungen . . . . von der Spitze anfangen und beim Boden endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige apprehendiren“; ist „die Ordnung in der

[1]) Vgl. z. B. A. Classen, Physiologie des Gesichtssinnes, S. 161 ff.: „Wenn wir gewiss sind, dass wir selber ruhen . . . . . Um zu wissen, dass wir selber uns oder unsere Organe bewegen, haben wir zwei Mittel . . . . . einmal die Innervationsimpulse . . . . und zweitens das Gefühl der geleisteten Muskelarbeit . . . . Wenn sich vor oder hinter dem fixirten ruhenden Objecte andere Bilder verschieben . . . ., so müssen diese sich bewegen . . .“. U. s. w. Vgl. auch ebenda 106 ff. 175 ff.

[2]) a. a. O. S. 162 ff. 178. Man beachte an der Ausführung auch, in wie weit sie selbst simultane Auffassung des Vielen stillschweigend voraussetzt. Vgl. übrigens Schopenhauer Vierfache Wurzel, W. W. I, 85 ff.

Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen“ dermassen „gleichgültig“, dass ich von A durch B, C D auf E oder auch umgekehrt von E zu A gehen „kann“, so ist Gleichzeitigkeit constatirt. Sehe ich dagegen das Schiff treiben, so „folgt meine Warnehmung seiner Stelle unterhalb auf die Warnehmung der Stelle desselben oberhalb des Laufes des Flusses, und es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wargenommen werden sollte. Die Strömung in der Folge der Warnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt; und an dieselbe ist die letztere gebunden . . . .“. Da sollte man denn doch wirklich glauben, dass die Meinung wäre, in dem Empfindungsmaterial läge der Zwang zu dieser Auffassung und nicht im Subject, oder mindestens in dem transcendentalen Gegenstande, von dem oben [1]) die Rede war. Ist es doch, wie es an einer Stelle heisst, der Gegenstand, der „dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geradewohl oder beliebig, sondern . . . . auf gewisse Weise bestimmt seien“ [2]): was an die Umbildung erinnert, die wir, wie im Spiel, oben [3]) an Kant vornahmen.

Cohen belehrt uns freilich anders. Kant hatte gesagt, dass es bei dem treibenden Schiffe „unmöglich“ sei, das Schiff in umgekehrter Ordnung warzunehmen. Der Interpret wirft die Frage hinein: „Was heisst das hier“? und antwortet: „Offenbar nichts Anderes, als: es ist gegen die Regel, nach welcher ich diese Warnehmungen verknüpfe und vermöge der zu beweisenden apriorischen Bindekraft verknüpfen darf“ [4]). Da darf man doch wohl entgegnen: Aber, wenn diese „Bindekraft“ zu beweisen war, so darf sie doch nicht als der Grund vorausgesetzt werden: das ist ja eine petitio principii! „Sofern“, sagt der Apologet später, „unsere Apprehension von dem Mannigfaltigen des zugleich dastehenden Hauses objective Realität hat, hat dieselbe ihren

[1]) S. 367 f.
[2]) Kr. S. 97; vgl. Krause, S. 52. 56. 106.
[3]) Vgl. S. 480 f.
[4]) S. 223.

Grund ebenfalls in der Nothwendigkeit synthetischer Kategorien, z. B. der Grösse, der Realität, der Wechselwirkung [1]). . . . Wenn ich dagegen das Schiff und den Strom . . . . in ein Verhältniss setzen soll, so bilde ich dasjenige der causalen Verknüpfung“. Aber „Grösse“ haben alle Anschauungen, auch die nicht objectiv realen; und objective Realität von der „synthetischen Kategorie“ Realität abhängig zu machen, ist fast spasshaft; besonders, wenn man mit uns bedenkt, wie vielerlei Arten von „Realität“ es gibt; Kant lehrt übrigens von der Realität nur, dass sie einen Grad habe; nicht, dass sie Objectivität verbürge.

Der Beweis für den „Folgesatz“ des Substanzaxioms, welcher die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens von Substanzen behauptet, wiederholt zunächst die Nothwendigkeit, der Einen Zeit als der Vorbedingung der Erfahrungseinheit ein identisches reales Substratum zu geben. Übrigens führt er dabei trotz der emphatisch betonten Einen Zeit eine Vielheit von Substanzen ein. Aber anfangen und aufhören soll keine derselben können. Gegen eine leere Zeit würde ein solcher Vorgang sich nicht abheben, also gar keine mögliche Warnehmung sein können: wozu man vielleicht sofort bemerken wird, dass also der Autor nicht aus der Möglichkeit der Erfahrung, sondern der Warnehmung argumentire [2]). Ganz „transcendental“ ist die weitere Erinnerung, dass Schöpfungen „die Einheit der Erfahrung aufheben würden“. Aber man muss dieselbe beanstanden. Erfahrung als objective Zeitbestimmung ist auch von denjenigen gemacht worden, welche an Wunder und Zufall glaubten. Und die Einführung einer causalgesetzlich verknüpften Einheit würde eine petitio principii in sich schliessen.

Von absolutem Entstehen und Vergehen gleitet der Philosoph demnächst auf die Veränderung über: auch sie „kann nur an Substanzen wargenommen werden“; das Beharrliche derselben ermöglicht „die Vorstellung von dem Übergange

[1]) Vgl. o. S. 365.
[2]) Vgl. indessen Kants Analogien, S. 100 f.

aus einem Zustande in den andern" [1]), es ist der nothwendige Hintergrund, der die Veränderung, um als solche bemerkt zu werden, voraussetzt: auch dies offenbar nur eine psychologische Vorbedingung, eine Bedingung des Warnehmens.

Schliesslich mag noch auf die Begriffsklaubereien hingewiesen werden, mit welchen Kant seinen Beweis ausgestattet hat: „Neue Substanzen würden eo ipso nur als Accidenzen der alten angesehen werden. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolgt: daher ist Alles, was sich ändert, bleibend" [2]). Wer mag wohl auf solche Gründe hin die Unveränderlichkeit der Masse oder des Kraftfonds oder der chemischen Elemente zu behaupten wagen? Wer hat je um solcher Gründe willen die Neuschöpfung z. B. von „Seelen" für unmöglich und sie selbst für blosse „Accidenzen" schon vorhandener Substanzen erachtet?

Fassen wir die Hauptpunkte zusammen, so ist vorzüglich dreierlei zu Kants Beweisen des Substanzaxioms zu erinnern. Erstens: sie haben zum Theil gar keine Beziehung auf die in der Zeit sich constituirende Erfahrungseinheit, sondern auf die Warnehmbarkeit der Zeit selbst, d. h. nur auf die Vorbedingung möglicher Erfahrung. Ja es dreht sich oft überhaupt nicht um „Erfahrung", sondern um Warnehmung, d. h. um ein psychologisches, nicht um ein transcendentales Problem. Zweitens: die zu Grunde gelegten Thatsachen sind stark verfärbt; weder steht die Zeit, noch ist die momentane Perception des Mannigfaltigen unmöglich. Drittens: Es handelt sich in der Überwindung der subjectiven Zufälligkeiten der Auffassung, die ja allerdings Simultanes oft successiv apprehendirt [3]), nicht um spontane Synthesen, sondern um suchendes Nachverständniss eines abseits alles dessen, was wir unser „Subject" nennen können, Gegebenes oder um ein

1) o. S. 388, nach Kr. S. 161.

2) Kr. S. 160. Vgl. Wundt, Logik I, 480: „Dieser Beweis streift an eine ontologische Argumentation an".

3) Wie sie freilich auch umgekehrt oft Successives simultan und eine objective Folge A B in der Ordnung B A apprehendirt.

im Gegebenen Involvirtes, das einsinnig für ein Bewusstsein überhaupt herauszustellen sei. —

Erst mit dem Causalitätsaxiom treten wir in die ganze Fülle des transcendentalphilosophischen Gedankens ein. Es dreht sich nicht mehr um mathematische Prolusionen, nicht mehr um einen Repräsentanten der formalen Vorbedingung aller Naturordnung, um einen Repräsentanten der leeren Zeit, sondern um diese Ordnung selbst, um die Bestimmung des Objects in der Zeit. Es ist nicht von ungefähr, dass wenn es sich darum handelt, die empirische Nothwendigkeit eines Daseins zu bestimmen, Kant sofort zu dem Mittel greift, es als „Wirkung" zu fassen und mit ihm nach dem Gesetze zu verfahren, „dass Alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sei" [1]). Trotz aller Bemühung, das Hume'sche Problem zu systematischer Totalität zu erweitern, ist doch das Hauptinteresse der Reaction gegen die Skepsis des Schotten auf diesen Punkt gerichtet geblieben. Von hier geht auch der „Fusssteig" aus, der den Philosophen in das Gebiet des Glaubens führte [2]).

Dem Causalitätsgedanken Kants war durch Hume dermassen die Direction auf gesetzmässige Zeitfolge gegeben, dass er zwar nicht bloss wie Hume (obwohl doch vorwiegend auch) den Fortgang von dem Antecedens zum Consequens, sondern auch umgekehrt den Rückgang von einer eingetretenen Veränderung zu ihrer Ursache, dem gesetzmässig nothwendigen Antecedens, in's Auge fasste, dass er es aber sich nie beifallen liess, Substanzen selbst als Ursachen zu bezeichnen [3]). Zwar werden Handlung und Kraft als die Begriffe genannt, welche von der Causalität auf den Begriff der Substanz überführen [4]): aber „die umständliche Erörterung" darüber wird abgeschoben. Und über die schwierige Frage,

1) Kr. S. 190.

2) Vgl. Kants Stellung, S. 7. 11.

3) Vgl. Herbarts Einleitung, § 22 Anm.; allg. Metaph. § 72, Psychologie als Wissenschaft § 142; Kants Analogien, S. 137 ff.; Vierteljahrsschr. für wiss. Ph. IV, 2 ff.

4) Kr. S. 172.

wie die Beiträge zur Wirkung an die agirend resp. leidend betheiligten Substanzen zu vertheilen seien, macht sich diese Erkenntnisstheorie keine Sorgen.

Den Beweis für die Apriorität des Causalitätsaxioms aus dem Begriff der Ursache können wir füglich, als eine groteske petitio principii, übergehen.

In dem ausführlicheren Beweise sind die beiden Zustände A und C gegeben und es fragt sich, „welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden". Die Ordnung, sagt der Beweis, muss bestimmt sein, weil ohne dies „Erfahrung" nicht möglich wäre. Indessen selbst bei dieser Beschränkung auf die Zeitabfolge bleibt es möglich, dass zwar nothwendig A C hervorruft, daneben aber auch wieder A selbst aus C hervorgeht, wie z. B. factisch die beiden Aggregatzustände Wasser und Eis fortwährend in einander übergehen und wie die Pflanzenlosigkeit der Wiese den Regenmangel und dieser wieder die Sterilität nach sich zieht [1].

Und hätte Kant sich für die Fassung a parte post nach dem Schema: Jede Veränderung hat ihre Ursache, entschieden, so wäre er in eine andere Schwierigkeit verfallen. Wie sollte dieses Axiom bei dem Aufbau der objectiven Welt thätig gedacht werden, wo es doch von der erfolgten Veränderung ausgeht und also den natürlichen Ablauf der Zeitfolge dermassen umkehrt, dass dieselbe gar keine Möglichkeit findet, in's Leben zu treten.

Schreitet man aber selbst dazu, anstatt dieser Absurdität die doppelseitige, convertirbare und darum schlechterdings einsinnige Nothwendigkeit zwischen A und C einzuführen, so dass C nur von A bedingt gilt, so widerspricht sie erstens der gewöhnlichen Erfahrung, die überall C auch aus A_1, A_2 u. s. w. hervortreten lässt, so dass erst nachträglich methodische Überarbeitung dem Bedürfnisse, jeder Wirkung Eine identische Ursache beizulegen, in fortschreitender Annäherung Befriedigung verschaffen kann; und zweitens ist nicht abzusehen, woraufhin der spontane Verstand von sich aus diese

[1]) Vgl. übrigens auch o. S. 273 Anm.

exclusive Verknüpfung in die Dinge legen möchte, und wäre er noch so sehr von der Einheit der Apperception beherrscht.

Factisch laufen Kants Beispiele nicht auf Determination seitens jener apperceptiven Einheit, sondern von Seiten der Empfindungsmaterialien hinaus, so dass man — kantianisirend — eher wieder an den transcendentalen Gegenstand (oder die Wirkung des Dinges an sich?) als an subjective Potenzen denken müsste. Die Kantischen Beispiele sind Pendants zu den für den 2. Beweis zu dem Substanzaxiom verwertheten. Dort das Haus; hier das bewegte Schiff. Ebenso wie dort den Gedanken der Simultaneität, so finden wir hier den der Succession durch die Data der Empfindung aufgedrängt. „Ich bemerke", sind Kants Worte, „dass C [1]) auf A in der Apprehension nur folgen, die Warnehmung A aber auf C nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. . . . Die Ordnung in der Folge der Warnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt; und an dieselbe ist die letztere gebunden". Gebunden, sagen wir, in psychischem Zwange, durch die Data selbst. Wir sehen keine Möglichkeit, wie dieser Gebundenheit gegenüber spontane Synthesen des reinen Verstandes in's Spiel gesetzt werden können. Kant sagt: „die Folge ist in der Einbildungskraft . . . . nicht bestimmt" [2]); mag sein: aber Warnehmung ist nicht Einbildung; und in jener fühlen wir uns allerdings irgendwie gebunden.

Nein: Nicht stellt die mit dem schematisirten Verstandesbegriff Causalität operirende Synthesis a priori objective Zeitbestimmungen her; sondern die anderweit aufgedrungene Zeitordnung gibt allmählich zu dem Gedanken causaler Abhängigkeit Veranlassung. Derselbe ist anfänglich sogar so wenig überwältigend, dass nicht bloss für den gewöhnlichen Mann allerlei Zufalls- und Wunderglaube offen bleibt, sondern dass auch so vornehme Geister, wie Platon und Aristoteles, universale oder wenigstens sublunarische Störungen durch die sogenannte Materie für möglich hielten. Waren sie aber darum über objective Zeit- (und Ortsbestim-

[1]) Kant braucht den Buchstaben B. Kr. S. 164.
[2]) o. S. 388.

mung) gleicherweise im Unklaren? Ehe Newton die Menschen über die causalen Abhängigkeiten, welche zwischen den Planeten spielen, belehrt hatte, wussten sie, welche Stellungen derselben die früheren, welche die späteren seien [1]).

Die Sache ist die: Was objective Zeitordnung, was Natur, was objective Gegenständlichkeit sei, legte sich dem Subject ohne Verstandesbegriff der Causalität unter der Übergewalt thatsächlicher Unterschiede und Vorzüge in solcher Breite und Tiefe fest, dass der common sense sogar ihre Selbstständigkeit, ihre Existenz an sich — ohne das über die individuellen Zufälligkeiten fortgreifende „Bewusstsein überhaupt" — voraussetzte. Und alle Erkenntniss über gesetzfmässige Abhängigkeiten innerhalb dieser „Natur" ruht audieser vorgängigen und grundlegenden Festlegung. Ja auf diesem Grunde erwuchs sogar, was Kant in dem Beweise bei Seite schob und was er doch für die höheren Absichten seiner Philosophie so sehr brauchte, die Ausbreitung der causalen Verknüpfung auch über die psychischen Vorgänge: die ursprünglichen Apprehensionen, von denen der ganze Ordinationsprocess ausging, mit eingeschlossen [2]).

Was die dritte Analogie und die aus ihr gezogene „Folgerung" behauptet, die gegenseitige dynamische Einwirkung der materiellen Weltsubstanzen auf einander und die daraus resultirende und sich darin darstellende physische Welteinheit wird man ebensowenig leugnen wollen, wie die Universalherrschaft des Causalitätsaxioms. Schon das Newtonsche Gravitationsgesetz, das übrigens Kant selbst zu seiner Wechselwirkungsidee den ersten Anstoss gegeben zu haben scheint, ist hinreichend, dieses dynamische Commercium darzustellen. Ja auch das psychische Geschehen finden wir in diese Einheit eingespannt. Aber die Beweise, welche diese grossartig Thatsache, die wir noch immer reicher auszugestalten hoffen, durchaus der Spontaneität unsers „Verstandes" verdanken möchten, sind wunderlich und schiessen ganz augenfällig an dem beabsichtigten Ziele vorbei. Wie das „Zugleichsein" der Objecte im ersten, rohen Entwurf

[1]) Vgl. Sigwart Logik II, 297 ff.
[2]) Vgl. o. S. 163. 176.

ohne „Verstandesbegriff" erkannt wird, ward oben angegeben. Aber selbst wenn es sich so verhielte, wie Kant sagt, dass diese Erkenntniss nur möglich wäre „unter Voraussetzung" der Wechselwirkung, so würde die Voraussetzung einer vom Subject unabhängigen, im Grunde der Warnehmungen selbst enthaltenen Welteinheit immer noch mindestens mit einer vom Verstande spontan gesetzten concurriren können. Man würde sagen: Factisch machen wir Bestimmungen über Zugleichsein; also muss auch die conditio sine qua non derselben, die Wechselwirkung der Objecte, in den Daten der Erfahrung enthalten liegen [1]).

Übrigens kann man zugeben, dass wenn auch die erste Festlegung simultaner Mannigfaltigkeit ohne Axiome, sozusagen blindlings geschieht, die spätere weitere und genauere Ausgestaltung dann der Fundamentalgesetze über dynamisches Commercium (und Causalität) bedarf.

Dies führt auf einen Punkt, von wo wir im Stande sind, mit dem, was Kant von seinen Axiomen a priori erwartete, unsererseits in weitem Umfang übereinstimmen zu können. Erfahrung, Natur ist ihm ein Inbegriff zeitlich bestimmter und einheitlich verknüpfter Objecte. Auch wir setzen so etwas voraus, fügen nur der zeitlichen Bestimmung die räumliche, und den äusseren Warnehmungsthatsachen die psychischen Processe und Zustände hinzu. Wir setzen voraus, dass alles Erlebbare sich in eine gesetzlich verknüpfte Zeitbestimmung bringen lässt, von welcher uns wie Kant die physische die Grundlage ist. Uns wie Kant entwickelt sich solche Ordnung aus zufälligen, stückweisen, individuellen Apprehensionen. Es gilt, aus ihnen einerseits das „Objective" herauszupräpariren und andererseits die Bruchstücke zu einer Welt zu ergänzen. Dieselbe ist uns, wie Kant, ein Inbegriff von Substanzen, die aufeinander wirkend gesetzmässig ihre Beziehungen ändern. Wir sind überzeugt, dass

[1]) Zu Kants Voraussetzung, als ob, wenn die Warnehmung von einem „Weltkörper" zum andern auf- und abgleiten kann, mittelbar „dadurch das Zugleichsein der letzteren" bewiesen werde (Kr. S. 778), vgl. Schopenhauer, 4 f. W., S. 92; zu dem leeren Raum jenseits unserer „Warnehmungen" (Kr. 180) Herbart, Psychologie, VI, 301 f.

die ersten Niedersetzungen dessen, was später als das Objective, und insonderheit dessen, was als das Physische gilt, sich unter dem blossen Übergewicht der Häufigkeit und unter der Gunst der gegebenen Zusammenhänge von selbst zusammenschieben. Dieselben enthalten zugleich für die reflectirteren Versuche der reiferen Zeit einen kräftigen Anreiz. Aber für diese Weiterarbeit selbst, besonders für die fortschreitende Ausscheidung des Derivirbaren, des bloss Subjectiven, Individuellen, von zufälligen, vorübergehenden Dispositionen Abhängigen: der vermeintlichen Warnehmungen, der Sinnestäuschungen, Hallucinationen, Träume u. s. w., so wie durchweg für die Completirung des wirklich Wargenommenen zu dem Inbegriff des Warnehmbaren dienen uns die Kantischen Analogien vielfach; sie dienen uns — wie übrigens aber auch Hume [1]. — für das Eine, um Kants Ausdrücke zu gebrauchen, als „Kriterium" oder „Probirstein", und für das Andere als „Leitfaden" [2]; ohne damit aber eine höhere Dignität zu erreichen als die regulativer Maximen für die Durchführung wohl motivirter Idealvorstellungen: letztlich begründet in den Datis der Erfahrung selbst, dieselbe im gewöhnlichen Sinne genommen.

Das Causalitätsaxiom bleibt die Hauptangelegenheit der Auseinandersetzung. Es entwickelt sich wie alle Gesetze: ausAnreizen, die in den Thatsachen liegen, entstehen Erwartungen, Hypothesen, welche je länger je mehr verificirt werden; Hypothesen und Bestätigungen finden sich zunächst von selbst an; später werden sie mit Bewusstsein, methodisch aufgestellt.

An unsere Position, welche eine in den individuellen und (wenn auch nur theilweise) successiven Apprehensionen implicite enthaltene, dem Erkenntniss aufgegebene und unter Benutzung des Causalitätsgesetzes und seiner Verwandten

[1]) Vgl. Inqu. conc. hum. und. S. IV, p. 1 a. a. O. p. 321 f. . . . . evidence, which assures us of any real existence . . . beyond the present testimony of our senses or the records of our memory (vgl. zu dem letzteren 1. Bd. S. 51 Anm. 2).

[2]) Kr. d. r. V., a. a. O. S. 188 f. 358^{b}, Kr. d. pr. V. S. 117 f.; Fortschr. a. a. O. I, 560.

herauszuarbeitende objective allgemeingültige Zeitordnung voraussetzt, kommt Kant da am nächsten heran, wo er auch seinerseits seine „Erfahrung" bloss voraussetzt und aus ihrer Möglichkeit die apodiktische Gewissheit der Grundsätze apriori, welche zu ihrer Constituirung nothwendig sind, ableitet: welche Gewissheit dann natürlich nicht weiter reicht, als die Voraussetzung [1]).

Wenn wir die Analogien Kants wie er selbst als Kriterien des objectiv Wirklichen und als Leitfäden zur Completirung unserer direkten Warnehmungen benutzen, so sind wir nicht gemeint, ihnen in dieser Beziehung eine spezifisch andere Bedeutung beizulegen als andern Gesetzen. Wir unterschreiben ebensowenig die von Kant vertretene principielle Sonderung der „Analogien" und ihrer Corollarien von den „besonderen und bloss empirischen Gesetzen (von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt)", wie die von ihm beliebte Abscheidung einer natura formaliter spectata von den Inhalten, die in sie eingehen [2]). Das Newtonsche Gravitationsgesetz z. B. dient uns ganz ebenso als „Leitfaden", wie wir es auch für ebenso befestigt halten, als das Causalitätsaxiom oder gar als die Sätze von der Wechselwirkung und Welteinheit, die fast nur von seinen Gnaden leben [3]).

„Im Übrigen: welchen Sinn hat die vorausgesetzte Nothwendigkeit des Causalverhältnisses selbst noch, wenn die empirischen Spezialgesetze, nach denen wir in den einzelnen Fällen die Erscheinungsfolgen causaliter verknüpft denken, alle nur" comparative Allgemeinheit besitzen? Was nutzt es für die Einheit der Natur eine „Form" auszuspannen, wo-

[1]) Vgl. Kr. 569 f.

[2]) Über eine Entdeckung u. s. w., a. a. O. I, 481; vgl. Kr., S. 114: „. . . . alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind . . . ."; S. 756: „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesammt unter jenen stehen". Mag sein: aber auch sonst finden sich solche Subordinationen; das Galileische Fallgesetz z. B. steht unter dem Gravitationsgesetze u. s. w.

[3]) Vgl. Kants Analogien, S. 217.

nach jeder Moment durch die vergangene Zeit prädeterminirt, die nothwendige Resultante derselben ist, wenn diese Form über die Bestimmtheit der in sie eingehenden Materialien nichts vermag? „Was heisst noch: Jede Veränderung muss ihre gesetzmässige Ursache haben, wenn jedes empirische Gesetz, an das man behufs materialer Erfüllung des Gesetzmässigen denken könnte, keine volle Sicherheit und Allgemeinheit besitzt? Nein: es gibt empirische, durch Induction auffindbare Regeln von wirklicher Allgemeinheit. Und das Causalitätsgesetz ist von keiner wesentlich andern Dignität. Und es verliert selbst allen Sinn, wenn es nicht wirkliche, concrete Spezialgesetze von absoluter Herrschaft unter sich hat“ [1]). Mögen wir auch mit unsern Erkenntniss- und Beweismitteln weder jenes noch diese absolut garantiren können [2]).

Der Kantische Beweis für die empirische Realität der räumlichen Dinge ausser uns, so werthvoll er ist als Zeugniss der Indignation gegen Ansichten, welche in den Solipsismus münden müssen, kann seinem Gehalt nach nicht genügen. Die Dinge lösen sich nicht erst durch die mühsame Rücksicht auf ein Beharrliches, als nothwendige Bedingung zur Bestimmung meines Daseins in der Zeit, von uns los: — welches Beharrliche auch nicht identisch ist mit den „Dingen“ —: sondern von vornherein enthalten alle Empfindungen, alle Warnehmungen den Gegensatz zum Ich. Die empirische Welt ist der Inbegriff des nach Gesetzen Warnehmbaren, nach Abstreifung aller individuellen, durch Disposition und Situation bedingten Modificationen. Letztere sind von diesem Idealgebilde für ein Bewusstsein überhaupt gesetzmässig abhängig und enthalten es durchgängig in sich. Es ist nicht sowohl ein „Scandal“, das Dasein der Warnehmungsobjecte nicht „beweisen“ zu können, als seine unmittelbare, stets gegenwärtige Evidenz zu verkennen oder — entgegengesetztes Extrem — es zu einem absoluten vom Bewusstsein überhaupt isolirbaren zu machen. Die Warnehmungsdinge sind nur für uns. Und Dinge an sich sind jedenfalls — wie Kant sagt — für uns Nichts.

[1]) Kants Analogien a. a. O.
[2]) Vgl. o. S. 24. Des Weiteren Kants Analogien, S. 214 f.; 220.

22. Allgemeine Bemerkungen zur Kantischen Erkenntnisslehre.

Professor Cohen wiederholt in seinem Buche über Kants Erfahrungstheorie kein Wort häufiger und urgirt es stärker [1]), als die Bemerkung, in welche bei Kant die für den Unbefangenen naive Gleichsetzung der mathematischen Construction, des physicalischen Experiments und seiner „Synthesis a priori“ ausklingt: „dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“. Derselbe Gedanke wird auch in der Schule stark in den Vordergrund gerückt [2]). Was ist es mit demselben?

Nach Cohen besagt das Kantische Wort, dass „das Apriori nicht bloss den Objecten vorhergeht, sondern dieselben construirt“ und selbst „aus der Thätigkeit unsers Geistes entspringt“ [3]). Raum, Zeit und die „synthetische Einheit“ gelten ihm „als a priori, weil wir mit ihnen die Erfahrung construiren“ [4]): die Erfahrung, versteht sich, im eigenartig prägnanten Kantischen Sinne zu denken. Wir fragen: Wie mögen solche constructiven Geistesthaten Objectivität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbürgen? Müsste nicht die „Willkür der Subjectivität“ [5]) geradezu solchen Erfolg hindern? Ist nicht ein radicaler Unterschied zwischen den freien imaginativen Constructionen des Mathematikers und der Gebundenheit des erfahrungsmässigen Causalnexus?

Cohen wirft sich ähnliche Fragen auf. Z. B.: „Wie ist es möglich, dass eine Anschauung, die eine Unendlichkeit nach aussen projicirt — nämlich die des Raumes — unserem Innern einwohne, eine Anschauung, die den Dingen vor-

[1]) Vgl. S. 12 f., 28, 33, 37, 54, 75, 90, 93, 105, 109, 113, 255.
[2]) Vgl. z. B. Krause, S. 115 ff.
[3]) a. a. O. S. 23, 49.
[4]) a. a. O. S. 104; vgl. ebenda S. 12, 26, 30, 57 f. 60, 64, 72, 98, 131, 142, 176, auch Stadler, S. 76; Krause, S. 120, dessen Kant und Helmholtz, S. 36.
[5]) Cohen, S. 29.

hergeht, welche wir in sie setzen? Wie kann eine äussere Anschauung dergestalt innerlich sein, dass sie den Begriff äusserer Objecte a priori bestimmt? Der Verstandesbegriff ist nur ein Inneres . . . wie kann in einem solchen Innern der Bezug (sic) und die Gewähr eines Äussern liegen"[1])?

Wir verzeichnen einige seiner Antworten[2]): „Die Raumesanschauung, welche . . . die Erfahrung construirt, ist nur möglich, so ferne sie bloss im Subject als die formale Beschaffenheit desselben erkannt wird. Die Nothwendigkeit dieses Ergebnisses aus dem strengen Begriffe des Apriori leitet Kant mit vollem Rechte durch ein „offenbar" ein[3]). Vom strengen Begriff der Apriori aus ist nur diese Art von Objectivem denkbar, welches zugleich subjectiv sein will[4]). Jenes Äussere, der Gegenstand des Verstandes, muss selbst ebenso im letzten Grunde ein rein Inneres sein, wie der Gegenstand der Sinne. Ich kann nur auf die Weise a priori erkennen, dass ich den Grund in mir selbst finde. Urtheile, welche nothwendige Allgemeinheit aussprechen, sind nur möglich, wenn wir die Nothwendigkeit selbst hervorbringen". Zum Beleg wird Kant herangezogen, der sage[5]): „Das Gemüth könnte sich

---

[1]) S. 37. 128.

[2]) S. 37, 45, 51, 64, 112, 128, 134, 241.

[3]) Auf die Frage nämlich: „wie eine äussere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen" könne, die „vor den Objecten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann", antwortet Kant: „Offenbar nicht anders, als sofern sie bloss im Subjecte als die formale Beschaffenheit desselben, von Objecten afficirt zu werden . . . . ihren Sitz hat" (Kr. 713). — „Offenbar" wird also, wie wir bemerken, nicht die Möglichkeit der Raumesanschauung überhaupt, sondern ihr Innewohnen im „Gemüthe", und dass von ihm aus a priori Aussagen über etwas „Äusseres" gethan werden können, deutlich gemacht; und das „Ergebniss" wird nicht — ontologisch — aus irgend einem Begriffe und wäre er noch so „streng", sondern aus der Voraussetzung oder Hypothese deducirt, dass wir sinnliche Affectionen nur durch den Raum bekommen können: so dass, auch wenn derselbe dem Gemüth beiwohnt und den Objecten vorhergeht, das „Ergebniss" der Bestimmung a priori über etwas „Äusseres" nicht zu befremden braucht. Der Interpret hat den Kantischen Gedanken verrenkt.

[4]) Gewiss eine überraschende Lösung des Problems.

[5]) Kr., S. 100; Cohen, S. 134.

unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung[1]) vor Augen hätte, welche alle Synthesis . . . einer transcendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht".

Der Gedanke lässt sich also wohl so aussprechen: dass wir über „Objecte" a priori, d. h. mit nothwendiger Allgemeinheit nur so weit urtheilen können, so weit aber auch müssen, als dieselben auf unserer eigenen Thätigkeit ruhen, resp. letztere in ihnen enthalten liegt. Was soll man zu dieser Lehre sagen?

Wir finden den Raum als Grundlage und Bedingung aller Warnehmungen und wir brauchen ihn als Grundlage und Bedingung aller unserer objectiven Ansätze, wie wir ihn finden. Vielfach, Kantianer sagen: immer — mag sein! haben wir zur „Apprehension" der Gestalten (freie oder gebundene) constructive Actionen nöthig. Wir sagen: der letzte Grund aller geometrischen Axiome und Lehrsätze liegt in der uniformen Natur des der Warnehmung wie Phantasie gleich gegenwärtigen und gleich nothwendigen dreidimensionalen Raumes. Das genügt dem Kantianer nicht. Ihm ist objective Giltigkeit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit aller den Raum und seine immanenten Verhältnisse betreffenden Urtheile nicht durch die Constanz und Identität dieses Raumes selbst, sondern durch die Identität der construirenden Thätigkeit des Subjects verbürgt. Ja selbst für die arithmetischen Gleichungen sind ihm die Handlungen, die wir auszuführen haben, um das zeitlos Giltige durchsichtig zu machen, dermassen die Hauptsache, dass er ganz überflüssiger Weise die Zeit zu ihrer Begründung heranzieht[2]).

Wir finden die Natur so geartet, dass sie nicht bloss der Gewohnheit, allerorten und allerzeiten bei gleichen Bedingungen gleiche Folgen zu erwarten, sondern auch dem Bestreben, alle gleichartigen Ereignisse überall auf gleiche Ur-

---

[1]) Cohen, „Handlungen", ebenso Krause, S. 100.

[2]) Vgl. S. 326.

sachen zurückzuführen, je länger um so unfehlbareren Vorschub leistet. Wir finden uns je länger je mehr durch Erfahrung und Erfolg berechtigt, nicht bloss die Uniformität des Raumes und der Zeit, sondern auch des Naturlaufs vorauszusetzen und diese Voraussetzung als festes Regulativ aller Forschung zu benützen. Wir vertrauen und folgen dem regulativen Schema, alles Geschehen auf gesetzmässig wechselnde Relationen permanenter Agentien zurückzuführen, weil es uns immer besser damit gelingt. Der Kantianer ist damit nicht zufrieden. Ihm ist diese Eigenschaft der Natur erst dann gefestigt genug, wenn er sie auf die Identität seines Selbst, seiner Functionen und Handlungen begründen kann. Übrigens sind ihm diese Handlungen unbewusster Natur [1]: natürlich; denn Niemand hat sie wargenommen und erinnert sich ihrer.

Ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, welche dieser Lehre immer wieder das vorzeitliche Selbst erzeugen muss: die vorausgesetzte Identität seiner Handlungen kann doch keine grössere Garantie gewähren, als die durch unzählige Beobachtungen, Experimente und Verificationen von Hypothesen festgelegte Haltung der dem Selbst gegenüberliegengen, von ihm angetroffenen Warnehmungsobjecte und ihrer Form; zumal wenn diese Handlungen in ein uncontrolirbares Unbewusstsein fallen und hypothetisch bleiben. Skeptiker, die mit den Kantianern auch die arithmetischen Gleichungen auf die „Thätigkeit“ unseres Geistes gründen, ermangeln nicht, sofort auch die Besorgniss hinzuzufügen, dass sie sich mit dieser einmal ändern möchten [2]. Schwerlich ist solche Skepsis mit Aussprüchen zu ertödten, wie der: Ich kann nur auf die Weise a priori erkennen, dass ich den Grund in mir selbst finde. Was garantirt die Identität dieses meines Selbst mehr, als die Identität und Gleichförmigkeit des Raumes und der Natur?

Ein Cohen verwandter Apologet [3]) sagt: „Der Gedanke,

[1]) Vgl. ausser den Stellen o. S. 336 Anm. 1 Staudinger, Noumena, S. 114.
[2]) Vgl. Shute, Discourse on Truth, 1877, p. 275 ff.
[3]) Krause, Kant und Helmh., S. 83, vgl. ebenda S. 87.

dass sich die Functionen der Synthesis im Laufe der Zeit ändern könnten, wird dadurch Thorheit, weil dieser Gedanke selbst auf denjenigen Thätigkeiten beruht, welche er als variabel annimmt, und weil dann der Gedanke nicht mehr zureichen würde, die Möglichkeit einer Veränderung zu denken, wenn die verbindende Function ‚Möglichkeit‘ fehlte“.

Wir verzichten darauf, hier anzugeben, was die Skepsis dem Apologeten entgegenhalten würde [1]), bemerken aber unsererseits: 1) dass die Phrase von der „verbindenden Function Möglichkeit“ etwas Stereotypes und etwas von einer petitio principii an sich hat; als möglich gilt uns, was sich noch nicht als unmöglich herausgestellt hat; unmöglich aber ist, was materialen Wirklichkeiten (individueller oder genereller Art) oder den formalen Gesetzen der Logik widerspricht; 2) dass der Gedanke der Veränderung nichts weiter zu seinem Vollzuge braucht, als die absolute Giltigkeit der logischen Normen, welche — wegen ihres tautologischen Charakters — über Zeit- und Sternenlauf „ewig“ gelten: von Constantem so gut, wie von Wechselndem; dass logisch zu denken aber auch ein innerhalb gewisser Grenzen veränderliches „Selbst“ vermag; 3) dass wir uns wundern, die transcendentale Synthesis in den „Lauf der Zeit“ verflochten zu sehen, als ob sie eine psychologische Function wäre; worüber später noch ein Weiteres; 4) dass natürlich Alles, was „im Laufe der Zeit“ sich ändert, unter den Bedingungen des Causalnexus gedacht werden muss, welcher alles äussere wie innere Geschehen bindet; 5) dass wir in gewissem Sinne am Ende unserer Gedanken nicht bloss, sondern unserer Denkfähigkeit auch wären, wenn einige nach unserer Ansicht nicht in unsern „Thätigkeiten“, sondern in den unauflösbaren Gegebenheiten begründete Constanten und Identitäten, wie z. B. der dreidimensionale Raum, zusammenstürzten; 6) dass der Begriff der „Thätigkeit“ trotz einer durch mehr als zwei Jahrtausende sich hinstreckenden Discussion immer noch mit so viel Schwierigkeiten behaftet ist, dass es nicht wohlgethan

[1]) Vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Ph. VII, 241.

scheint, auch noch unbewusste Thätigkeiten des Ich spielen zu lassen.

Schon bei Kant tritt neben der Beziehung der Kategorien und Grundsätze auf äussere Erfahrung oder Natur vielfach das Bedürfniss hervor, die nothwendigen Vorbedingungen für ein vernünftiges, geordnetes Bewusstsein begreiflich zu machen. Er spricht in diesem Sinne von der Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Recognition, von der durchgängigen Apperception einerseits und den Vorbedingungen gewisser Warnehmungen andererseits; er bespricht die Gefahr, dass ein „Gewühl“ von Erscheinungen, ein blindes Spiel von Vorstellungen unsere „Seele“ füllen könnte; er sagt, was nöthig ist, damit Vorstellungen als „meine“ Vorstellungen aufgefasst werden; er behandelt den Verstand überhaupt auch in „subjectiver“ Beziehung“ [1]).

Einige unserer Neukantianer haben diesem Punkte ein besonderes Interesse zugewandt. Krause beispielsweise kann sich gar nicht genugthun in der Kantianisirenden Erörterung der Bedingungen, die — seiner Ansicht nach — erfüllt sein müssen, damit ein gesundes menschliches Denken und Verstehen nicht bloss, sondern auch Zusammenarbeiten erwachse und erhalten bleibe. Wer die Schematisirung der Kategorien nicht vollziehen könnte, der „wäre unfähig, die sinnliche Welt zu erfassen, zu verstehen und intellectuell zu machen, der wäre in einem Chaos der Empfindungen ..., bei denen man sich nichts denken könnte. Sobald das Kind den Begriff der Zahl bilden und benennen kann, ist es im Stande, sich und Jedermann zur Erinnerung zu bringen, dass es eins, zwei, drei oder zwölf geschlagen habe . . . Würde das Kind den Begriff der Grösse nicht besitzen, so würde wohl Gleichartiges empfunden . . . Aber dieses wäre . . . nicht recognoscirbar . . . Seine Erinnerungen sind unsicher . , . kein Mensch könnte das Kind verstehen und könnte controliren, was das Kind gesehen und gehört hat . . . Wenn aber der Begriff der Zahl ent-

[1]) Vgl. Kr. S. 11, 93 ff., 102 f., 429, 732 ff.; o. S. 418.

sprungen ist . . . dann versteht jeder Mensch sich selbst und andere . . . Wenn mir Jemand sagt, es sei warm oder kalt, so kann ich ihm im Allgemeinen folgen; erst dann, wenn er sagt: Wir haben 12° R., weiss ich genau, welche Temperatur er gemeint hat. Nur wer seine Empfindungsgegenstände durch den Grad denkend beherrscht, kann Wissenschaft treiben“. Ohne Zugrundelegung des Substanzbegriffs müsste eine „Verständigung“ über die Welt schlechterdings unmöglich werden; und es könnte über sie keine „Wissenschaft“ geben. Die Zeitfolge, Gleichzeitigkeit und Beharrlichkeit machen die Ordnung in der Zeit erinnerbar durch die reinen Begriffe Ursache, Wechselwirkung und Substanz. U. s. w. [1]).

Gewiss ist es interessant, zu untersuchen, welche Functionen des Bewusstseins nöthig sind, damit aus ursprünglichen Empfindungsdaten Erfahrung (in subjectivem, altaristotelischem Sinne) und weiter Denkverkehr und Wissenschaft entstehen kann; und gewiss sind dazu einige von der Kantischen Schule aufgezählten Momente sehr werthvoll; wir bedürfen u. A. der Verknüpfbarkeit aufeinanderfolgender Apprehensionen, der Reproducibilität des jetzt Untergesunkenen; wir müssen ferner vergleichen, unterscheiden, abstrahiren und analysiren können; von unendlicher Wichtigkeit sind endlich Sprache, Zahl und Massstab.

Aber eine Untersuchung dieser Art ist eine psychologische. Es werden die psychischen Factoren herausgestellt, welche den einzelnen Individuen und ihren gesellschaftlichen Verbindungen praktische und theoretische Denkleistungen ermöglichen. Und die Arbeit, welche — mit Krause zu reden — der „geistige Webstuhl“ dabei vollzieht, ist an die in den gegebenen Empfindungsmaterialien liegenden Möglichkeiten gebunden, von ihrer Gunst und Ungunst abhängig. Ja die Begriffe und Instrumente selbst, welche zur Bestimmung, Verknüpfung und Ordnung nöthig sind, um die Data „fassbar, erinnerbar, verstehbar“ u. s. w. zu machen, z. B. Zahl und

[1]) Pop. Darst. S. 81, 83 f., 85, 92, 94. Vgl. S. 72, 123.

Mass, sind selbst erst allmählich mit dem Culturfortschritt an der Hand des Bedürfnisses aus ihnen herausgewickelt.

Kant unterscheidet die „Lehrart" der Kritik und der Prolegomena: jene sei synthetisch, diese analytisch [1]). Aber die Grundvoraussetzung seiner Analyse, dass reine Mathematik und reine Naturwissenschaft „wirklich und gegeben" sind, unterliegt Beanstandungen, die er zum Theil selbst bemerkt [2]). Und in Beziehung auf die Elemente zum synthetischen Aufbau, die Anschauungsformen, Kategorien und Grundsätze, entsteht die Frage: wie gewann sie Kant? Er sagt, dass er „die Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori durch Vernunft, apodiktisch (oder architektonisch) aus Principien abgeleitet oder bewiesen" habe [3]). Aber diese sogenannten Principien des vorgeblich apodiktischen Beweises, woher gewann er sie?

Manche Wendung spricht für eine Art von inductivem Verfahren. Seine Absicht war darauf gerichtet, die Vernunft zur „Selbsterkenntniss" zu bringen; aber „innere Erfahrung ist es allein, wodurch wir uns selbst kennen" [4]). Der für die Beweise der „Analogien" mehrfach verwerthete Gedanke, dass unsere Apprehensionen des Mannigfaltigen „jederzeit" successiv seien, ist, wenn wahr, eine nur auf inductivem Wege gewinnbare Wahrheit. Um die Natur des Raumes und der Zeit richtig zu begreifen, lässt der Philosoph alles „Wirklich-Empfindbare" weg und „findet" — wie er sagt —, was er sucht. Die Theorie von der „Bestimmung" des inneren Sinnes durch den Verstand wird durch Beispiele belegt, welche mit der Bemerkung eingeleitet werden: „Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr". Die Kategorien werden „aus dem gemeinen Erkenntnisse heraus-

---

[1]) Proll. S. 14.

[2]) Vgl. o. S. 319 ff.; 482 f.

[3]) Der Satz ist zusammengezogen aus Kr. S. 10. 13. 26. 33. 674 Anm. Vgl. auch 25. 68. 79. 675. Proll. S. 26 f. und den Brief an Garve vom 7. Aug. 1783 (bei Stern, Über die Beziehungen Chr. G.'s zu Kant, S. 36 f.).

[4]) Kr. 7 f; Fortschr. W. W. I, 552; vgl. Proll. 26 f.; „. . . so dass ich in der reinen Vernunft selbst forschte".

gesucht, gerade so wie die Elemente einer Grammatik aus einer Sprache" . . . Untersuchend, was die Objectivität unserer Vorstellungen zu besagen habe, „findet" sie Kant identisch mit einer gewissen Art von Nothwendigkeit. U. s. w. [1]).

Wir sind über diese Wendungen unsererseits auch gar nicht erstaunt. Das Auffinden universaler und genereller Constituentien des Wirklichen muss im Wesentlichen immer auf dieselbe Weise erfolgen, mögen dieselben in uns oder ausser uns liegen. Nothwendigkeit setzen wir dabei überall da an, wo die Verhältnisse entweder so durchsichtig und evident sind, wie in der Logik und Mathematik, oder wo das Experiment uns die Sicherheit gewährt, dass wir die „wesentlichen" Bedingungen in der Hand haben.

Wir sehen es dabei gern, wenn das inductiv Beglaubigte mit anderen Gesetzen desselben Ursprungs in Uebereinstimmung und Verbindung tritt. Wir finden auch in dieser Beziehung den Kantianismus mit seinen Allgemeinheiten und Nothwendigkeiten (oder Aprioritäten) auf der gewöhnlichen Bahn der Wissenschaft. Nachdem z. B. Cohen die erste „Beglaubigung" des Apriori in dem Ursprung „aus unserem Geiste" gefunden hat, sieht er, „die weitere Bewährung" in der „Zusammenstimmung der solchermassen aus der Naturbeschaffenheit des Denkens hervorgegangenen Erkenntnisse mit anderen aus der gleichen oder ebenbürtigen Quelle" [2]).

Aber freilich: liegt hinter der Kantischen Kritik nichts als die allbekannte Induction mit ihren Analysen und Hypothesen, Instanzen und Experimenten, so hat dieser Sachverhalt sofort zwei für Kant sehr nachtheilige Folgen: Erstens muss die Kantische Grundvoraussetzung verschwinden oder corrigirt werden, dass „Erfahrung" im Sinne von Warnehmung und Beobachtung keine strenge Allgemeinheit verbürgen könne. Und zweitens ist es äusserst zweifelhaft, ob auf inductivem Wege jemals zu beweisen ist, dass Raum, Zeit und Kategorien ursprünglich, wie Cohen sagt, „aus unserem Geiste

---

[1]) Gegen Eberhard, W. W. I, 463 (vgl. Kr. S. 35, 40); Kr. S. 748. Proll. a. a. O. S. 88 f. Kr. S. 168. Weitere Beispiele in meiner Monographie Kants Analogien, S. 219 f.

[2]) a. a. O. S. 23.

entspringen", dass der Raum in irgend einem relevanten und des Streites werthen Sinne „subjectiv" sei; dass Erkenntnisse aus der „Naturbeschaffenheit" unseres Denkens und nicht des Gegebenen hervortreten; und dass „unser Verstand" der Natur Gesetze vorschreibe. Ich wüsste jedenfalls nicht, welche experimenta crucis und negativen Instanzen man erfinden wollte, um die positivistischen Annahmen, dass der Raum thatsächliche Form aller unserer „Objecte" sei, dass uns nur angehört, was je im Bewusstsein war oder ist und, gefühlsmässig oder gedanklich tingirt, im Gegensatz zu den Objecten liegt, dass unsere Kategorien, wie alle unsere Begriffe, Educte aus dem Gegebenen darstellen, dass die leitenden Grundsätze unserer Naturerklärung ihren Inhalt dem Charakter der Empfindungsmaterialien und ihre Giltigkeit ihrer Anwendung und Bewährung verdanken: ich weiss nicht, wie man Meinungen dieser Art per inductionem aus dem Felde schlagen möchte.

Es ist uns daher gar nicht wunderbar, dass auch jetzt noch Kantianer für ihren Meister eine ganz neue Methode in Anspruch nehmen. A. Krause vergleicht diese Novität mit dem Verfahren des Technikers, der sich aus dem „Muster" eines Gewebes die Einrichtung der Maschine reconstruirt, die ein solches fertig zu stellen vermöchte. Ebenso, sagt er, reconstruire der Theoretiker der Vernunft — Kant — aus den fundamentalen Grundsätzen der Wissenschaft, „unbewiesenen, reinen Erkenntnissen vor der Erfahrung", den „Webstuhl des Geistes", auf welchem dieselben hergestellt wurden. Die „Einrichtung der Vernunft" wird „erschlossen aus ihren . . . Werken, d. h. den Grundsätzen, nach welchen jede Erfahrung gesammelt wird". Die „Transcendentalphilosophie steigt über jede Erkenntniss hinüber (transcendirt) zu den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniss"; sie untersucht die Vernunft, „wie sie sein muss, rückschliessend aus ihren Werken, um darauf . . . deductiv verfahrend das System der reinen Vernunfterkenntnisse zusammenstellen zu können" [1]).

[1]) Pop. Darst. S. 24 ff. Vgl. I. Kant wider K. Fischer, S. 103, 127; o. S. 320 Anm. 2.

Über die Auffassung der Kantischen Grundsätze als Leitfäden der Erfahrungssammlung verliere ich kein Wort. Was aber die geschilderte Methode anbetrifft, so wird sie schwerlich jemand ausser dem Kantianer selbst „neu" finden können. Es ist die analytische, regressive der Kantischen Prolegomena.

Und dieselbe belasten die schwersten Bedenken. Es dürfte mehr als zweifelhaft sein, ob die Weberin Vernunft zu den Empfindungsmaterialien in einem ähnlichen Verhältniss stehen möchte, wie ein Webstuhl zu seinen Fäden; ob nicht vielmehr in den Daten der Empfindung mehr Direction auf die zu webenden „Muster" enthalten sei, als in den Fäden der Spule. Ferner ist es der Erkenntnisstheorie weniger wichtig, wie „Erkenntnisse" als Producte, sondern wie sie mit Rücksicht auf ihre Giltigkeit erklärt werden möchten [1]). Und endlich: woraufhin sollen wir es als eine ebenso gewisse Thatsache erachten, dass es „unbewiesene, reine Erkenntnisse" gibt, wie dass es verschiedene Muster von Geweben gibt. Und was heissen und sollen uns „unbewiesene Erkenntnisse"? Entweder bleibt auf der Position doch jenes „Nebelhafte" liegen, das der Popularisator von dem Meister entfernen möchte [2]); oder diese regressive Methode setzt immer das als zugestanden voraus, was eben erhärtet werden sollte: die Giltigkeit der obersten Grundsätze aller Naturerklärung. —

Gehen wir zu einem vornehmeren Kantianer über. K. Fischer bemerkt in Beziehung auf die erste „Analogie der Erfahrung" [3]): man habe vor Kant nicht gewusst, dass es in den Erscheinungen etwas Beharrliches geben musste; behauptet zwar, aber nicht gewusst. „Woher habe man es auch wissen sollen? Aus der Erfahrung? Diese beweist nie ein Dasein, welches jederzeit ist. Aus dem blossen Verstande? Dieser kann aus blossen Begriffen durch logische Schlüsse niemals ein Dasein, ein wirkliche Existenz darthun"? Aber wie hat nun Kant das hiernach unmöglich

[1]) Vgl. Kants Proll., a. a. O. S. 65.
[2]) a. a. O. S. 27.
[3]) Gesch. der neuern Philos. III [1]. (1882), S. 391 f.

Scheinende, dieses nothwendige Dasein des Beharrlichen in der Natur doch bewiesen? Fischer: „Nicht aus der Erfahrung, sondern umgekehrt die Möglichkeit der letzteren aus der beharrlichen Erscheinung. Diese Beweisführung ist nicht empirisch, sondern *transcendental*“. Das Beispiel lasse das Verfahren „auf das deutlichste einsehen . . . Hebe diese Bedingung auf und du hast die Möglichkeit jeder Erfahrung . . . aufgehoben“. Dies sei der *transcendentale* Beweis „in seiner *negativen*[1]) Form, welche die Unmöglichkeit des Gegentheils darthut. Eben diese Beweisführung ist die *kritische*, die vor Kant Keiner gekannt, viel weniger geübt hat“.

Die Redewendungen sind überbekannt; sie umschwirren uns von allen Seiten. Uns sei es gestattet, bei dem Prädikat kritisch einzusetzen. Hätte man nicht immer noch Kants kritische Opposition gegen den Wolff'schen Dogmatismus dankbar im Sinne, wäre ferner nicht Kant eine so ernsthafte, bedeutsame Culturgestalt, und thäte nicht die Gewohnheit und die Schule viel: so müsste dass Attribut kritisch für die „neue“ Methode allmählich ein wenig das Lachen erregen. Und doch gehört dieser Terminus zu den grossen und kleinen Mitteln, durch welche der Kantianismus immer noch Tausende von Menschen fascinirt.

Aber ganz abgesehen davon, dass der zeitgenössische Berichterstatter die Homonymie des Ausdrucks Erfahrung noch ärger missbraucht als Kant selbst[2]) — die Erfahrung, aus welcher der Empirist alle geistigen Besitzthümer nimmt, ist eine andere, als die prägnante Kants, für deren „Möglichkeit“ die neue Methode die „Bedingungen“ herausstellt — ganz abgesehen davon: ist es wohl „kritisch“, Erfahrung im Sinne „objectiver Zeitbestimmung“[3]) als „gegeben“ voraus-

[1]) Die vorgeblich positive Form a. a. O. S. 592 (vgl. f. Anm.).

[2]) „Nicht aus der Erfahrung, sondern umgekehrt die Möglichkeit der letzteren . . .“; vgl. a. O. S. 592: „es muss in den Erscheinungen ein Beharrliches geben, weil sonst weder die *Erfahrung* noch ein *Gegenstand der Erfahrung* möglich wäre, weil sonst gar nichts durch *Erfahrung* erkannt werden könnte“: wo der Ausdruck in allen Farben schillert.

[3]) Vgl. Fischer, a. a. O. S. 391; o. S. 380. Anm 2.

zusetzen: wo wir fortdauernd noch mit der Aufgabe ringen, solche Bestimmungen zu suchen und oft genug mit Approximationen zufrieden sein müssen? ist es kritisch, hiefür ein Beharrliches, eine Substanz nothwendig zu finden, wo wir uns factisch nicht daran, sondern an periodischen Veränderungen orientiren; wo wir uns an dem Beharrlichen nicht zurechtfinden könnten, weil es keine Einschnitte hat? Ist es kritisch, das Beharrliche zu postuliren, weil wir es zu brauchen vermeinen? ist es kritisch, es, wie Kant, als Correlat der bleibenden Zeit zu postuliren, wo die Zeit fliesst und es sich um Bestimmungen in der Zeit handelt? ist es kritisch, den letzten Grund dieses Beharrlichen, das wir für die Objecte brauchen, *in uns* anzusetzen: in der zeitlichen Einkleidung des „Verstandesbegriffs“ von dem, „was nur als Subject gedacht werden kann“? Ist es kritisch, für die objective Zeitbestimmung den Grund zu suchen, für die objective Localisation aber nicht? Vermöchten wir über die Kantianer von heute irgend Etwas, so möchten wir sie daher bitten, da der Gegensatz gegen den Wolfianismus keine Actualität mehr hat, im Interesse der Unbefangenheit und Sachlichkeit sich der Bezeichnung „kritisch“ für die „neue“ Methode zu entschlagen und sich ausschliesslich des Attributs „*transcendental*“ zu bedienen, das ja markant genug ist und auch sonst seine Reize hat. Sie können ferner, wenn ich ihre Position zu würdigen weiss, die Frage wegen der *Auffindung* des Apriori ruhig preisgeben und sich auf die Lehre zurückziehen, dass es „transcendental“ aus der „Möglichkeit der Erfahrung“ deducirt oder bewiesen sei.

Wir Andern nun freilich können in den Operationen und Ansätzen, die in diesem Sinne gemacht werden, durchaus nichts Neues finden; wir sehen, logisch beurtheilt, *apagogische Beweise* und *analytische Processe* vor uns.

Wenn wir sie übrigens anzuwenden suchen, so müssen wir zweitens anstatt der „objectiven *Zeitbestimmung*“, von der die Kantianer wie von einer Thatsache ausgehen, die Voraussetzung objectiver *Bestimmbarkeit* einsetzen. Und wenn wir auf analytischem Wege die nothwendigen Bedingungen derselben feststellen, so kann uns die Trans-

cendentalphilosophie nicht überzeugen, dass wir sie „in uns“ zu suchen haben. Um das, was Erfahrung in objectivem Sinne sei, zu gewinnen, bedürfen auch wir gewisser „Grundsätze“; aber es sind nur regulative Schemata, deren Elemente (Begriffe) und ihre Verknüpfungen uns die Data der subjectiven Erfahrung allmählich in die Hand gegeben haben.

Die unbedachte oder, wenn das Wort zu hart klingt, nicht hinlänglich durchgedachte Beziehung, die Kant für das Apriori im Sinne des objectiv- und nothwendig Allgemeinen zu uns, zu uns Menschen ansetzt, und manche Äusserung von geradezu psychologisirendem Charakter, wie die Abschnitte über Apprehension, Reproduction und Recognition, über Apperception, Schematismus und transcendentale Synthesis der Einbildungskraft, die Einführung unsers „Gemüths“ und der „Seele“, des „äusseren“ und „inneren Sinnes“, der „Affection“, „transcendentaler Handlungen“ u. s. w., dies und Anderes wird immer wieder dazu anregen, der transcendentalen die psychologische Methode an die Seite zu setzen und aus Kants Kritik eine Art von „Transcendentalpsychologie“ zu machen [1]. Da werden denn auf Grund psychologischer Analyse die „ursprünglichen Kräfte“ und „Functionen“, mit denen „der Geist reagirend“ in das Empfindungsmaterial eingreift, Erfahrung und Natur aufbauend, in kantianisirender Sprache herausgestellt; das „Wesen“ unserer „Seele“ wird wieder ein interessantes Untersuchungsobject; und der psychische Mechanismus überwuchert die transcendentale Erörterung.

So werthvoll uns psychogenetische Untersuchungen sonst sind [2]: so treten wir doch hier bis zu einem gewissen Punkte auf die Seite der antipsychologischen Kantianer. Wir unterscheiden wie sie principiell zwischen dem, was im Bewusstsein nach psycho-mechanischen Entwickelungsgesetzen factisch

[1] Vgl. O. Schneider, die psychologische Entwickelung des Apriori, 1883; R. Lehmann, Über die psychologische Grundanschauung der Kantischen Kategorienlehre, Philos. Monatsh. 1884, S. 98 ff.; o. S. 419 ff.

[2] Vgl. o. S. 437. 462 u. ö.

geschieht, und dem, was giltig, objectiv und normativ ist. Wir anerkennen wie sie die absolute Giltigkeit der formalen Logik. Wir bedürfen wie sie einer Norm auch für die materiale Wahrheit. Aber freilich: die Auctorität der Logik schwebt uns sozusagen über den Wassern. Sie gilt nicht auf das Geheiss des Subjects, unserer specifisch menschlichen Vernunft, sondern, wenn man den Ausdruck richtig verstehen will, der Vernunft, der objectiven Vernunft. Sie ist selbst ein Theil derselben. Sie gilt, weil überhaupt das Gelten keinen Sinn hätte und keinen Platz fände, wenn es erlaubt oder — determinatis determinandis — möglich wäre, im Urtheilen und Schliessen Widersprechendes zu vereinigen und sich nicht an das A = A (in jeder seiner logisch normativen Bedeutungen) gebunden zu erachten. Und wenn wir einer Norm auch für die materiale Wahrheit bedürfen, so finden wir sie grundlegend in denjenigen Gebilden, welche sich — wie psychologisch nachweisbar ist — unter dem überwältigenden Druck der Urthatsachen als „wirkliche Warnehmungen“ allen Formen von Traum, Illusion und Hallucination — die nur subjectiv, individuell sind — als das in mehrfacher Beziehung Werthvollere gegenüber gelegt haben. Werthvoller vor Allem als gemeinsames Beziehungsobject alles Denk- und Actionsverkehrs und zweitens als der Grund und Ausgangspunkt aller Erklärungen. Auch die Gesetze und Schemata, an welche wir unsere Erklärungen binden, und welche uns zugleich als Leitfäden dienen, um von dem factisch Wargenommenen zu dem warnehmbar Gewesenen und warnehmbar Seienden hinüberzugelangen, wie das Causalgesetz und das Substanzschema, haben ihren Grund und Anhalt in diesen objectiven „Warnehmungen“; für sie mehr „in uns“ zu suchen, als gewisse Bedürfnisse der Übersicht und Voraussicht, dazu sehen wir keine Veranlassung. Sie waren zunächst Hypothesen. Sie gelten, von der Befriedigung abgesehen, die sie hervorbringen, nur um ihrer Anwendbarkeit und Durchführbarkeit willen und innerhalb der Grenzen dieser.

Das Apriori hat bei Kant selbst stellenweise einen ausgesprochen psychologischen Charakter. Er sagte: Wenn wir sollen mit absoluter Allgemeinheit wissen und urtheilen kön-

nen, so muss es möglich sein, apriori, d. h. abseits, unabhängig von, vor aller Erfahrung (im gewöhnlichen Sinne) zu erkennen [1]). So glaubte er sich von den äusseren Warnehmungen und Beobachtungen ab auf's eigene Selbst verwiesen. In uns, sagte er, folgerte er, müssen ursprüngliche Quellen der Erkenntniss liegen; sonst gäbe es keine Mathematik und reine Naturwissenschaft. „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel . . . Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung" [2]). So fand er sich auf „unser Erkenntnissvermögen" geworfen.

Auf diesem Wege kamen „wir" zu einer sehr vornehmen Rolle. Dieselbe wird noch heute mit Behagen von allen denen fortgespielt, welche über das psychologische Apriori nicht hinausgekommen sind. Ihnen ist unser „Ich", unsere „Intelligenz", unser „Bewusstsein", unser „Gemüth", unsere „Vernunft", unser „Geist", unsere „Seele", unsere „Organisation" u. s. w. der Quellpunkt nothwendiger Wahrheiten, ja der höchste Gesetzgeber der Natur. Auf diesem Standpunkte wird auch die analytische Absonderung wie die Geschichte der Schöpfung, des plötzlichen Hervortretens oder allmählichen Erwachens der in uns selbst gegründeten „Erkenntnisse" ihren „transcendental-psychologischen" Reiz behalten.

Kant hat selbst von zwei Seiten diese eitle Position stark eingeengt. Erstens hat er den Seelenbegriff in seiner paralogistischen Anmassung entlarvt. Und zweitens gerieth ihm unter der Schwierigkeit, wie das im „Subject" wurzelnde Apriori wohl „objective" Giltigkeit haben möchte, allmählich immer mehr das psychologische gegen das transcendentale Apriori in's Weichen [3]).

[1]) Man erinnere sich ferner solcher Wendungen, wie apriori im Gemüthe antreffen oder finden, apriori stattfinden oder gegeben sein, apriori zum Grunde liegen u. s. w.

[2]) Kr. S. 695.

[3]) Es verdient notirt zu werden, dass Andere einen Fortgang von der erkenntnisstheoretischen zur psychologischen Auffassungsweise in Kant annehmen. Vgl. z. B. R. Lehmann, a. a. O. S. 102.

Und nun war die Frage weniger: was verdanken wir uns selbst? als: was ist nothwendige Voraussetzung, Bedingung, Constituens einer Erfahrung oder Natur, von der jeder Theilinhalt seine wohldeterminirte „objective" Zeitstelle hat? Nun mochte es vielleicht immer noch ganz interessant sein, zu sehen, wie solche „Erfahrung" im Bewusstsein entsteht und sich entwickelt; die Hauptfrage war die genetische nicht, sondern die nach der „Möglichkeit" dieser Erfahrung aus ihren permanenten Bedingungen oder Voraussetzungen. Ja psychologische Untersuchungen, insonderheit genetischer Art, wurden nun wie störend bei Seite gedrängt und abschätzig beurtheilt [1]).

Auf diesem Wege war (unter Abstreifung aller Homonymien und Nebelhaftigkeiten in Beziehung auf Subject, Object, Erfahrung und Methode) zu Gesichtspunkten vorzudringen, von wo aus nicht bloss die Ableitung der Fundamentalvoraussetzungen der Wissenschaft aus vorgeblich erfahrungsentblössten, dem „Subject" anhangenden Beschaffenheiten als eine grosse Wunderlichkeit, sondern auch der Zweifel, ob allgemeine Sätze inductiv erhärtet werden könnten, als hinfällig erscheinen musste. Was denn freilich einer Selbstauflösung des Kantianismus überhaupt gleich war.

Mag sein, dass wir alle mathematischen Gebilde „construiren" müssen, um ihrer Attribute völlig bewusst zu werden; aber ihre „Gesetze" hangen nicht von dem Act unserer Construction, sondern von den dem immer gegenwärtigen Raume immanenten Verhältnissen, so zu sagen von der Natur des Raumes ab.

Gewiss steckt in allen Veränderungen etwas Beharrliches, eine „Substanz"; aber warum soll dieser Begriff frei aus uns entsprungen sein? warum sollen wir diese Beharrlichkeit in die Erfahrungsmaterialien „gelegt" haben? Beobachtete Beharrlichkeiten, Constatirungen durch die Wage u. s. w. [2]) sind

[1]) Vgl. Kr. S. 6, 11, 84, 420; Proll. a. a. O. S. 65; Grundlegung zur Met. der Sitten, W. W. VIII. 6, 35; Kr. d. Ukr., W. W. IV, 90; Cohen S. 88 ff. 110 ff.

[2]) Vgl. o. S. 204 f.

hinlängliche Vermittelungen und Erklärungsgründe unserer Überzeugung.

Gewiss repartiren wir alles Geschehen an Substanzen (Subjecte von Urtheilen) und lösen es in gesetzmässig wechselnde Beziehungen auf. Aber sind die dabei spielenden Begriffe nicht aus der Erfahrung entsprungen? Und hat das Schema durch etwas Anderes Gewähr als durch seine Erfolge?

Gewiss ist die „Gleichförmigkeit“ des Naturlaufs, die Unabhängigkeit der causalen Abfolgen von Zeit und Ort als solchen die Voraussetzung aller unserer Inductionen. Aber kann sie durch transcendentalpsychologische Hypothesen sicherer werden, als sie es durch alle bisherigen Erfolge ist? Und wenn sie denn die nothwendige Bedingung für die Einheit der Natur und Erfahrung und eines der Vehikel für objective Zeitbestimmung ist: was folgt daraus Idealistisches? warum muss diese Bedingung „unserem“ Verstande verdankt sein? Unser Verstand mag den Gedanken entwerfen, aber er kann es nicht, ohne von den Erfahrungsdaten dazu veranlasst zu sein; und dieselben müssen ihn zulassen, wenn er nicht — kantisch geredet — ein Hirngespinnst sein soll.

Ein gewöhnlicher Vorwurf, den positivistische Herabstimmungen idealistischer Übergriffe zu erfahren pflegen, ist der, dass sie dem Wissen und Erkennen, indem sie es auf constatirbare Thatsachen, systematische Gruppirungen und gesetzmässige Verknüpfungen derselben einschränken, einen zu dürftigen und engen Raum verstatten, bei dem der Erkenntnisstrieb sich „niemals“ beruhigen werde. Immer werde der Geist „Alles“ zu erkennen, bis auf den „Grund“ zu kommen streben.

Indem wir hier davon absehen, den diesen Stimmungen unterliegenden romantischen Begriff des Erkennens selbst [1]) zu discutiren, liegt es uns an, darauf hinzuweisen, wie wenig dieser Auffassung dann auch mit Kants Idealismus gedient

[1]) Vgl. o. S. 398 ff.

wäre. Auch er predigt die peinlichsten Resignationen, genügsame Beruhigung bei starren Thatsachen.

Noumenorum non datur scientia. Vom Ding an sich, dem absoluten Sein, das hinter der warnehmbaren Erscheinungswelt liegt, gibt es keine Erkenntniss. „Das transcendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ... ist ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen“ [1]). Man kann „keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben . . . . . noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnissquellen zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber . . . . zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur unter ihren mannigfaltigen besonderen . . . . Gesetzen . . . . so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre . . . .“ [2]). „Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, lässt sich ebenso wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind“ [3]). Raum und Zeit und Natur sind in letzter Instanz nicht weiter auflösbare oder begründbare Thatsächlichkeiten; oder, wie Kant selbst sich ausdrückt, die „mögliche Erfahrung“, auf welche Verstandesbegriffe und Grundsätze sich beziehen, ist „etwas ganz Zufälliges“ [4]).

[1]) Kr. S. 303.
[2]) Kritik Eberhards, W. W. I, 481; vgl. Proll. § 37; a. a. O. S. 83.
[3]) Kr. S. 742.
[4]) a. a. O. S. 569; vgl. o. S. 313.

23. Die Modificationen der Kantischen Erkenntnisslehre. Erstens: Schopenhauer.

Eine auf Widerlegung oder Überwindung der Kantischen Erkenntnisstheorie gerichtete Bestrebung kann nicht hoffen, auch nur das Mindeste auszurichten, wenn sie nicht auch diejenigen Alt- und Neukantianer berücksichtigt, welche die Lehre des Meisters einschneidend modificirt haben. Eine solche Berücksichtigung ist um so gerathener, als sie neben den Punkten, die durch die Überarbeitung und Nachbesserung stichhaltiger geworden sein sollen, auch diejenigen sichtbar macht, die die Schüler selbst tadeln oder preisgeben. Indem wir in Beziehung auf Fichte, Schelling, Hegel, Herbart unsere früheren Bemerkungen für hinlänglich erachten, in Betreff der Übrigen aber aus ökonomischen Gründen uns auf deutsche Erscheinungen und zwar solche, die vor Allem actuellen Werth zu haben scheinen, beschränken, fällt begreiflicher Weise das Interesse zunächst auf Schopenhauer.

In gleicher Weise wie Kant für die Verständigung des Erkennens über sich selbst interessirt, ging er abweichend von den meisten andern Kantianern auch der „objectiven äusseren" Seite der Betrachtung, der anatomisch-physiologischen Untersuchung des Nervensystems, insonderheit der Sinnesnerven und des Gehirns nach, wodurch er der Anfänger einer sehr seltsamen Entwickelungslinie des Kantianismus geworden ist. Wie Kant über die „Seele" und ihr Verhältniss zum Leibe dachte, so konnte ihm die Physiologie unmöglich als eine philosophische Angelegenheit erscheinen. Er hat nie umfassende physiologische Studien gemacht. Das war für seinen Schüler eine „Einseitigkeit" [1]. Er bemühte sich, Kant durch Cabanis [2] zu ergänzen. Kant hätte nie eine Theorie des Sehens verfassen können, wie

[1] W. W. III, 308. Vgl. I, CXLVI f., II, 609; VI, 177 ff.
[2] Wille in der Natur, W. W. IV, 20. V, 84.

Schopenhauer; Theorie der Warnehmung ist durch diesen eine Hauptangelegenheit einer Seite des Kantianismus geworden. Andererseits war aber auch der Verfasser der „Träume eines Geistersehers" gegen den schellingianisirenden Aberglauben, welchen Schopenhauer unter dem Titel „animalischer Magnetismus und Magie" [1] hegte und propagirte, völlig gefeit; und vor Behauptungen wie, dass das Hellsehen „eine Bestätigung der Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Causalität" sei [2], hätte ihn vermuthlich ein ungeheurer Schrecken ergriffen.

Es war eine negative und eine positive Seite, durch welche Kants Vernunftkritik unserm Philosophen werthvoll war. Die erste betrifft Kants Polemik gegen die speculative Theologie und die rationale Psychologie [3]; nur in Einzelheiten fand er Veranlassung zu Vorwürfen und Nachbesserungen [4].

Was die positive, die aufbauende Leistung Kants angeht, so schien ihm zunächst die transcendentale Aesthetik, d. h. die Darlegung der „Idealität", Apriorität oder „Subjectivität" [5] des Raumes und der Zeit ein so überaus verdienstvolles Werk, dass es allein hinreichend wäre, Kants Namen zu verewigen; nichts mochte er davon hinwegnehmen [6]. Und er verfolgte jeden Versuch, davon weg oder darüber hinaus zu kommen, als einen Rückfall auf einen völlig antiquirten und kümmerlichen, ungebildeten Standpunkt, mit souveränem Hohn [7]. Sein Ansehen, seine Kampfmittel und die Deutung, die er der Kantischen Apriorität gab, sind als die Hauptursachen zu betrachten, weshalb die schillernde Lehre, dass Raum und Zeit subjectiv, subjectiven

[1] Wille in der Natur, W. W. IV, 99 ff.
[2] Schopenhauers W. W. V, 321.
[3] Vgl. 4 f. W., S. 124. 128; II, 579 ff. 605 ff.; Vorrede zur 2. Aufl. des Willens in der N., a. a. O. XIV ff., XXIII; V, 105. 113 ff.
[4] Vgl. o. S. 279, Anm. 3; 295, Anm. 2; 311, Anm. 5.
[5] Vgl. zu dieser Gleichstellung II, 518. III, 200 f. V, 86. 98; u. o. S. 329 ff.
[6] II, 518 f. 532.
[7] Vgl. Über das Sehen und die Farben, I, 13; Vorrede zum Willen i. d. N., IV, XVIII ff.

Ursprungs seien, in so mächtigen Curs gekommen ist. Wir finden uns nicht veranlasst, sie von Neuem zu kritisiren [1].

So vortrefflich Kants subjectivistische Behandlung des Raumes und der Zeit unserm Philosophen erschien, so unbefriedigt hat ihn die transcendentale Analytik gelassen [2]; schon den „Vortrag" fand er ungeniessbar [3].

Wenn Kant auf dem Problem ruht, wie aus individuellen, subjectiven — vorausgesetzter Massen — durchweg successiv sich darbietenden „Apprehensionen" eine objective, allgemeingiltige, theils simultane, theils successive Ordnung der Empfindungsinhalte oder dessen, was ihnen „correspondirt", entstehen möchte und diese Leistung der „Spontaneität" des Verstandes und seinen zwölf Kategorien zuschreibt, so bemängelt Schopenhauer die bezüglichen Gedanken des Meisters Stück für Stück: bis ihm nur die Kategorie der Causalität stehen bleibt; die übrigen Kategorien sind „blinde Fenster" [4]. Die Kritik enthält viel Treffendes; aber auch Vieles, was an Kant vorbeifährt; der Kritiker hat nicht durchweg die Mühe sich genommen oder die Fähigkeit besessen, seinen — freilich oft arg verzwickten — Autor richtig aufzufassen [5]. Wir heben von seinen Positionen die als Bestätigung eigener Auffassung oder als besonderes Angriffsobject wichtig scheinenden heraus, in Beziehung auf Incorrectheiten der Deutung uns mit kurzen Verweisungen und Anmerkungen begnügend. Die moralisirenden Vorwürfe lassen wir natürlich ganz unbeachtet [6]. Quis Gracchos tulerit . . .

Wir beginnen mit folgenden Ausstellungen: Nachdem Kant richtig in den Empfindungen das Materiale, in Raum und Zeit das Formale der Anschauung (beides als „subjectiv") [7] bezeichnet hatte, hätte er nunmehr sagen müssen, wie daraus die reale Welt vor uns entstehe [8]. Anstatt dessen wie-

[1]) Vgl. o. S. 443 ff.

[2]) Vgl. o. S. 428 Herbarts Urtheil.

[3]) II, 528 f. Vgl. andererseits V, 183 f.

[4]) Vgl. II, 529. 531. 541. 561. 568.

[5]) Vgl. Cohen, S. 174; Herbart XII, 378 und ihn selbst II, 562.

[6]) Vgl. Cohen, S. 171. 174.

[7]) V, 86; doch vgl. ebenda S. 96 ff.

[8]) II, 519. 527.

derhole er zum Überdrusse die nichtssagenden Worte, der empirische Inhalt der Anschauung werde uns „gegeben" [1]. „Die blosse Sinnesempfindung ist ihm sofort Warnehmung" [2]. Sein „Object" der Erfahrung aber ist ein völliges „Unding", ein „Zwitter" [3], bei dem er sich selbst kaum etwas Bestimmtes und Deutliches gedacht haben kann [4]. „Die Unterscheidung der Vorstellung und des Gegenstandes der Vorstellung ist überhaupt ungegründet" [5].

Uns interessirt an diesen grossentheils ungerechten, ja völlig deplacirten Vorwürfen [6]) vor Allem das lebhaft ausgesprochene Bedürfniss, aus den Empfindungen eine Welt zu erzeugen, die in deutlicherem und bestimmterem Sinne als die Kantische Erfahrung als „objectiv" bezeichnet werden könnte. Die Hauptrolle spielt dabei die Causalität.

Das Causalitätsaxiom lautet in der viefachen Wurzel § 20 [7]) so: „Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objecte eintritt, so muss ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmässig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heisst ein Erfolgen und der erstere Zustand [8]) die Ursache, der zweite die Wirkung . . . . Das Gesetz der Causalität steht in ausschliesslicher Beziehung auf Veränderungen". Im Wesentlichen die Kantische Fassung.

Die Hauptabweichung Schopenhauers von Kant betreffs des Causalitätsgesetzes bezieht sich auf Kants Beweis „für die richtig erkannte Apriorität" [9]) desselben. Kant sei dabei,

[1]) II, 509. 519. 521. 524. 527. 530. 565. III, 43 f.

[2]) 4 f. Wurzel I. 81.

[3]) II, 527; vgl. o. S. 369, Anm. 9.

[4]) II, 518. 521. 523; vgl. 514.

[5]) II, 526.

[6]) Vgl. Cohen, S. 15 f. 170 ff.; Kants Analogien, S. 8; o. S. 350 f.

[7]) I, 34; vgl. ebenda S. 45.

[8]) Unter „Zustand" wird nach S. 42 „sowohl die Ruhe eines Körpers als auch seine Bewegung jeder Art" verstanden.

[9]) II, 527. Für das, was Schopenhauer unter Apriorität gelegentlich verstand, ist keine Stelle instructiver als 4 f. W., S. 23, wo vom Kantischen Beweise behauptet wird, dass er „nicht auf die Giltigkeit, sondern au die Apriorität gerichtet ist": gewiss eine merkwürdige Aussage seitens eines

heisst es, „offenbar in einen höchst wunderlichen und palpablen Irrthum gerathen“ [1]). Die beiden Fälle, die er unterscheide: Warnehmung erstens eines Hauses und zweitens eines den Strom herabfahrenden Schiffes seien im Grunde gar nicht verschieden: „Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegeneinander. Im ersten Fall ist einer dieser Körper der eigene Leib des Betrachters“ — derselbe wird in der ersten Auflage der Schrift „das unmittelbare Object“ genannt [2]) — „und zwar nur ein Theil desselben, nämlich das Auge, und der andere ist das Haus ... Im zweiten Falle ändert das Schiff seine Lage gegen den Strom ... Die Ordnung der Succession der Veränderung könnte so gut im zweiten, wie im ersten Fall umgekehrt werden, sobald nur der Beobachter ebensowohl die Kraft hätte, das Schiff stromaufwärts zu ziehen, wie die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen“.

Wer unmittelbar von Kant zu diesen Schopenhauerschen Erklärungen übergeht, wird sich wie in eine andere Luft versetzt fühlen. Alle transcendentale Erwägung ist abgestreift; und wir befinden uns mitten in physiologisch-psychogenetischer Betrachtungsweise. Unter Zugrundelegung der Annahme, dass es psychologische Motive giebt, welche uns veranlassen, sowohl unsern Leib gegen die Objecte abzugrenzen, wie in ihm die Ruhelage von den Bewegungen des Ganzen oder einzelner seiner Theile zu unterscheiden, unter Zugrundelegung ferner der Möglichkeit gleichzeitiger Perception des Nebeneinander wird die von Kant behandelte Unterscheidung zwischen ruhendem Hause und treibendem Schiffe als eine Ausdeutung gleich relativer Lagenveränderungen vermittelst angemessener Veranschlagung der mitspielenden Eigenbewegungen behandelt. Wir können nicht

erklärten Kantianers, die jedenfalls vermuthen lässt, dass ihm Apriorität zu Zeiten ganz etwas Anderes war, als seinem Meister. Vgl. o. S. 523, Anm. 5.

[1]) 4 f. W., S. 85 ff.

[2]) 1. Aufl. S. 48; vgl. ebenda S. 36. Die „Welt als Wille und Vorstellung“ setzt später das „unmittelbare Object“ in die „Objectivität des Willens“ um. (Vgl. W. W. II, 119 f.).

umhin, dem kritisirenden Kantianer an dieser Stelle im Wesentlichen beizutreten.

Ohne in seine Lehre von der Identität des physischen Willensactes und der Glieder- resp. Leibesbewegung zu verfallen, im Gegentheil alle wissenschaftlichen Feststellungen über „Willenszeit“, d. h. den zeitlichen Unterschied von Willensentschluss und Ausführung, und im weiteren Verfolg über den Centralpunkt und die centralen Achsen aller individuellen Localisationen offen haltend: sind doch auch wir der Meinung, dass die Unterscheidung zwischen objectiver Simultaneität und Succession oder Ruhe und Bewegung nicht von Principien a priori, sondern in letzter Instanz von dem Bewusstsein des Leibes und der Eigenbewegung, insonderheit der activen, willkürlichen Eigenbewegung abhänge. Indem auch wir diese entscheidende Bewegung, wie Schopenhauer, als empirische Thatsache ansehen, statuiren wir, wie er, die Erkennbarkeit der objectiven Folge empirischer Anschauungen, „ohne dass die successive auf den Leib einwirkenden Objecte in einer Causalverbindung stehen“ [1]). D. h. wir machen, wie er, nicht die Causalität, sondern die objective Zeitfolge zum Prius: mag immerhin, nachdem sich die grossen Massen objectiver Successionen und auf ihrem Grunde gewisse Regeln derselben festgelegt haben, später in problematischen Fällen die Entscheidung unter Anderm auch bei dem allbeherrschenden Causalgesetz der Veränderung gesucht werden: wie wir später auch, nachdem das Bewusstsein der Willkürlichkeit gewisser Bewegungen die grundlegenden Unterscheidungen gemacht hat, Stoss- und Attractionsgesetze für die weitere und genauere Ausbildung jener Unterscheidungen zur Hilfe nehmen [2]).

Indem, bemerkt Schopenhauer weiter [3]), Kant das Gesetz der Causalität zur einzigen Richtschnur für die Festlegung des objectiven Sachverhalts in Beziehung auf Ruhe

[1]) 4 f. W., S. 86 f.

[2]) Cohens Apologie Kants (a. a. O. S. 224 ff.) und Stadlers „Zusätze“ zu derselben (R. Erkth. S. 151 Anm. 121) muss ich aus ökonomischen Gründen übergehen; ich halte sie für unzutreffend.

[3]) a. a. O. S. 87 ff.

und Bewegung, Gleichzeitigkeit und Zeitfolge machte, musste er eigentlich annehmen, dass wir gar keine Folge in der Zeit als objectiv warnehmen, ausgenommen die von Ursache und Wirkung, dass wir die Wirklichkeit der Succession immer nur aus ihrer Nothwendigkeit erkennen: was einen alle Reihen von Ursachen und Wirkungen zugleich umfassenden, folglich allwissenden Verstand voraussetzen würde. Aber „Erscheinungen können sehr wohl auf einander folgen, ohne aus einander zu folgen . . . .“[1]).

Auch diese Erinnerungen halten wir im Wesentlichen für richtig[2]). —

Trotzdem dass Schopenhauer den Kantschen Beweis für die „Apriorität“ des Causalsatzes völlig verwirft, haftet er dennoch zähe an der Überzeugung von dieser seiner Apriorität; er sagt jetzt erklärend[3]): von seiner „Apodicticität“, von seiner Allgemeingiltigkeit für alle Erfahrung, sowie seiner Unabhängigkeit von aller Erfahrungserkenntniss. Er stimmt „Kanten vollkommen bei darin, dass die Warnehmung jeder Succession von Zuständen realer Objecte von der Voraussetzung einer Ursache begleitet sei“, leugnet nur ihre Bedingtheit durch sie: „wir wissen vor aller Erfahrung, dass jede mögliche Begebenheit“ in irgend einer der durch „Nothwendigkeit“ verknüpften Successionsreihen ihre „bestimmte Stelle haben müsse“[4]).

„Es ist absurd, die Kenntniss des Causalitätsgesetzes erst aus der Erfahrung entspringen zu lassen . . . Wenn Engländer und Franzosen sich noch mit dergleichen Possen schleppen, kann man es ihrer Einfalt zu Gute halten . . . . . Wenn aber heut zu Tage deutsche Philosophaster sich unterfangen, Zeit, Raum und Causalität für Erfahrungserkenntnisse auszugeben, also dergleichen seit 70 Jahren völlig beseitigte und explodirte Absurditäten, über die schon ihre Grossväter die Achsel zuckten, jetzt wieder zu Markte zu bringen . . . ., so verdienen sie, dass man ihnen mit dem Goethe-Schillerschen Xenion begegne: Armer empirischer Teufel! u. s. w.“ [1]).

Aber was sollte denn den von Kant so gefürchteten und nur durch seine transcendentale Analytik für auflösbar erachteten Bedenken Hume's nun gegenüber gehalten werden, wenn die Deduction der Kategorien überhaupt grundlos und der Kantische Beweis für die Apriorität des Causalitätsgesetzes hinfällig war?

Für Schopenhauer „folgt die Realität und Apriorität des Gesetzes der Causalität“ eigentlich sehr einfach schon aus der Thatsache, dass wir „vor aller Erfahrung“ jede mögliche Begebenheit irgend einer Causalreihe eingeordnet „wissen“; ja „sogar schon“ aus dem Besitz des „Begriffs von Nothwendigkeit einer Succession“[2]).

Es ist nicht wunderbar, dass diese erkenntnisstheoretische Genügsamkeit, die im Grunde auf eine petitio principii hinausläuft, schon bei Thomas Reid — dem von Kant so verachteten und seinem grossen Gegner so unebenbürtig gefundenen Reid — die Sache im Wesentlichen richtig gestellt fand: „In England hat schon Th. Reid . . . ausgesprochen, dass die Erkenntniss des Causalitätsverhältnisses in der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens selbst ihren Grund habe“[3]).

Glücklicher Weise beruhigte sich Schopenhauer nicht mit diesem harmlosen Pseudobeweis. Er versuchte schon in der

1) S. 91. Cohens Gegenbemerkungen (S. 226 f.) müssen wir wieder übergehen.

2) Vgl. Kants Analogien, S. 193 f. Sigwart, Logik II, 305: „Zwischen dem Durchgang des Sterns durch das Fadenkreuz und dem Schlag der Secundenuhr besteht kein Causalzusammenhang“.

3) Vgl. o. S. 525 Anm. 9.

4) 4 f. W. 1. Aufl. S. 50. 61. 63 f.; W. W. I, 88 ff. 92.

1) Über die Farben a. a. O. S. 12 f. Vgl. Willen in der Natur, a. a. O. S. 82. Eine besondere Abneigung hat Sch. gegen zwei den Causalitätsbegriff betreffende „Hypothesen“, die wir für sehr beachtenswerth, wenn auch nicht erschöpfend (es fehlt z. B. die thatsächliche Regelmässigkeit gewisser Abfolgen) halten: die eine, dass die Wirkung des Willens auf die Glieder des Leibes, die andere, dass der Widerstand, den die Körper unserm Druck entgegensetzen, Ursprung und Prototyp dieses Begriffes sei. (Vgl. 4 f. W. S. 79 f.; III, 41 ff.; Wille in der Natur, IV, 82).

2) 4 f. W., S. 90. 92. Vgl. o. S. 321. 352. 356.

3) III, 42 f.; vgl. S. 24 f.

1. Auflage der „vierfachen Wurzel“ selbständig einen „Beweis, wie Kant ihn will“, d. h. als „Nachweisung, dass die Erfahrung nur durch die Vermittelung des Gesetzes der Causalität möglich sei“ [1]).

Derselbe geht von der oben erwähnten Voraussetzung aus, dass der eigne Leib als „Object unmittelbar gegeben“ sei. „Nun ist nicht einzusehen, wie wir über diese Vorstellung hinaus zu andern Objecten im Raume gelangen als mittelst Anwendung der Kategorie der Causalität“. Ohne dieselbe hätten wir nur „das unmittelbare Object“ mit seinen sich succedirenden Zuständen. Ohne Anwendung des Verstandes überhaupt „bliebe es bei der blossen Empfindung und käme nicht zur Anschauung, welche eben, als Anschauung von Objecten und nicht bloss von warnehmbarer Zeit und Raum, die Verbindung dieser erfüllten Zeit und Raum durch die Kategorien ist . . . .; ja sogar das unmittelbare Object selbst wird erst durch die Anwendung der Kategorien der Subsistenz, Realität, Einheit u. s. w. zum Object. Die Erkenntniss der vermittelten Objecte aber fängt nun mit der Kategorie der Causalität an . . . Von der Veränderung im Auge, Ohr oder jedem andern Organ wird auf eine Ursache geschlossen und solche wird im Raum dahin, von wo ihre Wirkung ausgeht, als das Substrat dieser Kraft gesetzt und dann erst können die Kategorien der Subsistenz, Dasein u. s. w. auf sie angewandt werden. Die Kategorie der Causalität ist also der eigentliche Übergangspunkt, folglich Bedingung aller Erfahrung und als solche ihr vorhergehend, nicht erst aus ihr geschöpft . . .“ Diesem „durch keinen Minor vermittelten Schluss“ möchte er den Namen „Verstandesschluss“ [2]) geben.

So untriftig, fast kindlich, dieser „Beweis“ ist und so sehr er sich zum Theil in Voraussetzungen bewegt, die der Philosoph später selbst aufgegeben hat: sein Grundgedanke [3]) ist

[1]) Vgl. dort § 24 (S. 53—56).

[2]) Vgl. Kant, II, 246.

[3]) Was die Originalität desselben anbetrifft, so kann man Prolusionen bei Th. Reid und Descartes finden. Vgl. o. S. 44 ff. und des Letzteren Meditationes II (ed. Amstelod. 1663 p. 13); Traité des passions, art. 23. Ja,

doch die Idée mère des analogen Versuchs der zweiten Auflage geworden [1]), auf welchen, wie auf eine cardinale Leistung, von unzähligen Stellen der übrigen Werke verwiesen wird.

Das „unmittelbare Object“ ist zurückgestellt und die zu seinem Aufbau verwertheten Kategorien sind als „blinde Fenster“ beseitigt. „Die Sinne liefern Empfindungen“; aus ihnen [2]) baut „der werkbildende Künstler Verstand“ die objective Welt auf. „Die Voraussetzung dazu ist das Gesetz der Causalität, welches eben deshalb vom Verstande hinzugebracht sein muss, da es nimmermehr ihm von aussen hat kommen können [3]) . . . .“. Der Verstand bringt „eine mächtige Verwandlung“ hervor, indem er aus der „gegebenen subjectiven Empfindung“, die er „als eine Wirkung auffasst (ein Wort, welches er allein versteht), die objective Anschauung“ macht, indem er „die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, praedisponirt liegende Form des äusseren Sinnes, den Raum“ zu Hilfe nimmt, „um jene Ursache ausserhalb des Organismus zu verlegen“. Diese „Verstandesoperation ist keine discursive, reflective, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten vor sich gehende, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare . . .“ [4]) Zwar wird sie fortgesetzt als „Schluss“ bezeichnet; aber schon der mehrfach gebrauchte Ausdruck „Übergang“ [5]) deutet an, dass es ein Schluss ist, der mit seinem Ergebniss über den Gehalt der Data hinausgeht. Die Berechtigung zu diesem „Übergang“ wird in dem „vor aller Erfahrung bewussten“ [6]) Causalitätsgesetz gesucht.

Kein Unbefangener wird solche „Schlüsse“ für logisch

„dass die Intellectualität der Anschauung im Allgemeinen schon von den Alten eingesehen wurde“, bemerkt Schopenhauer selbst (4 f. W. [2] W. W. I, 75).

[1]) § 21 derselben.

[2]) Doch dienen der objectiven Anschauung „eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht“ (a. a. O. S. 54).

[3]) W. W. I, S. 78 f.

[4]) a. a. O. S. 52 f.

[5]) Z. B. über das Sehen, a. a. O. S. 7. III, 43. 312. Wille in der Natur, IV, 82.

[6]) Über das Sehen, S. 9.

berechtigt halten [1]). Und sollte alle Objectivität auf dieser Ausdeutung und „Verwandlung“ der Empfindungen beruhen, so wäre dieselbe mehr einer unheimlichen Fatalität und Zauberei als einer „Erkenntniss“ gleich zu erachten.

Auch Kant hätte sich schwerlich durch den „Beweis“ seines Schülers befriedigt gefunden. Er hätte vielleicht gesagt: Mag so immerhin — taliter qualiter — der „subjective Ursprung“ des Causalitätsbegriffs erwiesen sein; die — sozusagen immanente — Allgemeingültigkeit des Causalitätsaxioms für alle Erfahrung — und diese war ihm trotz Schopenhauer die Hauptsache — ist damit auf keine Weise garantirt. Abgesehen davon, dass das „Subject“ vielleicht auch über ursprüngliche Irrthümer und Illusionen verfügt: warum soll, wenn jedes Warnehmungsobject — ex hypothesi — als „Ursache“ correlater Empfindungen dasteht, zwischen den Warnehmungsobjecten selbst durchgängiger Causalnexus stattfinden? so dass innerhalb ihrer nichts geschehen, nichts sich verändern kann, ohne dass es von Ursachen abhängig wäre? Und die vertrauensvolle Gleichstellung der Causalität mit dem Raume (und der Zeit), als ob sie zu ebensolchen Aufstellungen a priori wie letzterer befähige: was soll sie doch, da die Causalität sich nicht ebenso wie diese in anschaulichen Constructionen auseinanderlegen lässt? Ja er hätte vielleicht, wenn er seine eigenen und mühseligen Unternehmungen betreffs der Causalität bedachte, in dem Einfall seines Fortbildners etwas Spielerisches gesehen, das nur darum so elegant herauskommt, weil es die Hauptschwierigkeiten in den Wind schlägt. Und doch ist er, der Meister, auch für diese romantische Volte mit verantwortlich. Er hat die „Apriorität“ aufgebracht, die nun unter allen Umständen gerettet werden sollte. Er hat auch ihre Vieldeutigkeit verschuldet.

Höchst merkwürdig operirt Schopenhauer nun mit dem Terminus. Vor Allem bedeutet er ihm die Subjectivität, den subjectiven Ursprung. Sobald ihm diese Subjectivität bewiesen zu sein scheint, glaubt er damit sofort auch die Eigenschaften,

[1]) Vgl. o. S. 111. 253. 268.

welche Kant vorzüglich mit dem Ausdruck verband, errungen zu haben. Das Wort zieht sie ihm blindlings herbei; so dass ihm etwas selbstverständlich als sicher, gewiss und allgemeingültig erscheint, wenn sein sogenanntes Apriori belegt ist.

Die Aprioritätslehre geht bei unserm Philosophen in eine Descartes—Reidsche Warnehmungstheorie über, deren Grundzüge wir schon oben [1]) hervortreten sahen. Zwei Dinge an derselben liegen ihm ganz besonders am Herzen: 1) die „Intellektualität der Anschauung“ und 2) der durch und durch „subjective“ oder Erscheinungscharakter der sinnlichen Welt.

Erstens die Intellektualität der Anschauung. „Was beim Sehen die Empfindung liefert, ist nichts weiter, als eine mannigfaltige Affection der Retina, ganz ähnlich dem Anblick einer Palette mit vielerlei bunten Farbenklexen: und nicht mehr als dies ist es, was im Bewusstsein übrig bleiben würde, wenn man dem, der vor einer ausgebreiteten reichen Aussicht steht .... plötzlich den Verstand ganz entziehen, jedoch die Empfindung übrig lassen könnte. Ohne den Verstand käme er nimmermehr zur Anschauung, zur Warnehmung, zur Apprehension von Objecten; sondern es bliebe bei der blossen Empfindung, die allenfalls, als (!) Schmerz oder Wohlbehagen, eine Bedeutung in Bezug auf den Willen haben könnte, übrigens aber ein Wechsel bedeutungsleerer Zustände und nichts einer Erkenntniss Ähnliches wäre“ [2]).

Der Positivist constatirt mit Erstaunen, dass der Kantianer die Farben sogleich in flächenhafter Ausbreitung empfinden lässt: ist diese Fläche, wie die Retina gewölbt, so ist damit die räumliche Dreidimensionalität ursprünglich gesetzt, und braucht nicht erst „hinzugebracht“ zu werden. Die flächenhafte Urempfindung des Gesichtssinnes an der Stelle der ob-

[1]) Vgl. o. S. 530 f.

[2]) 4 f. W. a. a. O. S. 58; vgl. S. 51. 57. 59. 64. 67. 70 f. 74 ff. Über das Sehen, § 1, a. a. O. S. 7; vgl. S. 12.

jectiven Retina anzusetzen, hindern uns freilich alle Erfahrungen an Operirten; und sie bloss durch die Retina physiologisch vermitteln zu lassen, die Erfahrungen der Gehirnphysiologen. Verhängnissvoll ist ferner die Confundirung von Empfindungen mit Schmerz und Wohlbehagen, d. h. des Unterschieds, der ebenso fundamental wie fruchtbar in seinen Folgen ist. Was die „Bedeutungsleere" und die „Erkenntniss" angeht, so entsteht die „Bedeutung" unserer Empfindungen durch Associationen; und „Erkenntniss" im positivistischen Sinne ist — kurz gesagt — Heraussonderung des objectiv Zusammengehörigen aus dem subjectiv Zusammengerathenen. Weder für jenes noch für dieses können uns spontane Verstandesbegriffe etwas helfen; ganz abgesehen davon, dass alle unsere Begriffe in gegebenen Thatsachen und allmählich sich entwickelnden Motiven ihren Grund haben.

Zweitens: Der Erscheinungscharakter der sinnlichen Welt. „Man muss von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen, dass die anschauliche Welt da draussen, wie sie den Raum in seinen drei Dimensionen füllt, im unerbittlich strengen Gange der Zeit sich fortbewegt, bei jedem Schritte durch das ausnahmslose Gesetz der Causalität geregelt wird, in allen diesen Stücken aber nur die Gesetze befolgt, welche wir, vor aller Erfahrung davon angeben können —, dass eine solche Welt da draussen ganz objectiv — real und ohne unser Zuthun vorhanden wäre [1]). Die von Kant aufgestellte idealistische Grundansicht hat durch meine Berichtigung der Sache durchaus nichts verloren; ja sie hat vielmehr gewonnen; sofern bei mir die Forderung des Causalgesetzes in der empirischen Anschauung, als ihrem Product, aufgeht und erlischt, mithin nicht ferner geltend gemacht werden kann zu einer völlig transcendenten Frage [2]) nach dem Ding an sich [3]). Das Gesetz der Causalität ist uns *apriori* bekannt, folglich eine Function unseres Intellekts, also subjectiven Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche

[1]) 4 f, W., a. a. O. S. 52.

[2]) Vielleicht auch nicht zu Fragen über den Zusammenhang der empirischen Anschauungen unter sich?

[3]) S. 81. Vgl. II, 505.

wir hier das Causalitätsgesetz anwenden, unleugbar subjectiv [1]); und endlich sogar der Raum, in welchen wir . . . die Ursache der Empfindung als Object versetzen, ist eine *apriori* gegebene, folglich subjective Form unseres Intellekts. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf subjectivem Grund und Boden, als ein blosser Vorgang in uns; und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges lässt sich als ein Ding an sich hineinbringen oder als nothwendige Voraussetzung darthun" [2]).

Die 1. Auflage der „vierfachen Wurzel" hatte, indem sie das Causalitätsverhältniss ausschliesslich zwischen „Objecten" und letzten Grundes zwischen den ausserleiblichen Objecten und dem „unmittelbaren", dem Leibe, aufrichtete, den „Idealismus" als einen der Fehler betrachtet, welche „die Gesetze, welche für die Welt der Objecte gelten", auf das Subject und sein Verhältniss zum Object anwenden [3]). Dem Idealismus der 2. Auflage ist „Alles subjectiv, auch die Empfindungen". Von diesem Standpunkte war es dem Philosophen leicht in die indischen Bizarrerien auszugleiten [4]), die Kant ein Greuel gewesen wären, wie sie uns der näheren Berücksichtigung nicht werth erscheinen.

Getreu seiner Absicht, die darauf geht, Kant durch Cabanis zu ergänzen, gibt unser Autor seinem „transcendentalen Idealismus" alsbald eine physiologische Einkleidung [5]): Die Empfindung vollzieht sich in den Sinnesorganen; die für den Aufbau der (objectiven) Warnehmung nothwendigen „Formen" a priori gehören dem Gehirn an. Locke brachte von der Beschaffenheit der Dinge an sich „in Abrechnung, was Aktion der Nerven der Sinnesorgane ist". Kant that später „den unermesslich grössern Schritt, auch in Abrechnung zu bringen, was Aktion unsers Gehirns (dieser

[1]) Vgl. V, 86.

[2]) II, 516.

[3]) Der betreffende Paragraph (25) ist später als § 24 mit einem ganz andersartigen Inhalt gefüllt worden.

[4]) Vgl. W. W. II, 9. 502. 519. III, 57. V, 90. 183. VI, 40.

[5]) Vgl. III, 323.

ungleich grössern Nervenmasse) ist. Die ganze objective Welt, so grenzenlos im Raum, so unendlich in der Zeit" .... ist „eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affection der Breimasse im Hirnschädel"; der Verstand „eine Function des so künstlich und räthselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns; eine Function, welche dieses so wenig erst aus der Erfahrung gelernt, wie der Magen das Verdauen oder die Leber die Gallenabsonderung" [1]). Danach wäre also die Raumeinkleidung und Objectivirung der Empfindungen gerade so apriori wie die Verdauung. Gewiss ein origineller Kantianismus.

In Beziehung auf die secundären Qualitäten lehrte er anfangs mit Cabanis, dass die ihnen zu Grunde liegende Verschiedenheit der Empfindung jedes der fünf Sinne ihren Grund nicht im Nervensystem selbst habe, sondern in der Art, wie es afficirt werde: diese aber hänge theils von dem afficirenden Agens (Licht, Schall, Duft), theils von dem äussern Apparat, dem Sinnesorgan ab; übrigens könne man jede Sinnesempfindung ansehn als eine Modification des Tastsinns [2]). Später eignete er sich die im nächsten Paragraphen an der Ursprungsstelle aufzuzeigende, seinem „Idealismus" noch günstigere Theorie an, wonach die ganz spezifisch determinirte Empfänglichkeit unserer fünf Sinneswerkzeuge dermassen die Hauptsache ist, dass das Wirken der äusseren Agentien nur darin besteht, die jenen eigenthümliche Thätigkeit anzuregen: „fast so, wie wenn ich den Faden ziehe, der die Flötenuhr in's Spiel versetzt". Und Raum, Zeit und Causalität liegen ihm ebenso „praeformirt" im Gehirn bereit, wie die spezifischen Sinnesenergien in den respectiven Sinnesorganen [3]).

Die Lehre, dass auch die Empfindungen subjectiv seien, und ihre Gleichsetzung mit Lust- und Unlustgefühlen ist so ungeheuerlich und irreleitend, dass dieser Punkt noch einer

[1]) V, 18. III, 309. 4 f. W. a. a. O. S. 52. 57. Vgl. III, 14. 23. 323; I, CLXI ff.

[2]) Über das Sehen, S. 8 f.

[3]) Vgl. V, 92.

besonderen Aufmerksamkeit bedarf. Die beiden Hauptstellen, welche unser Kantianer darüber darbietet, sind folgende:

Erstens: „Was für ein ärmliches Ding ist doch die blosse Sinnesempfindung! Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr als ein locales (!), ... an sich selbst stets subjectives Gefühl, welches als solches gar nichts Objectives enthalten kann ... ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unter der Haut beschränkt ... Sie kann angenehm oder unangenehm sein ... aber etwas Objectives liegt in keiner Empfindung" [1]). Zweitens: „Jede Affection des Organismus wird angenehm oder schmerzlich empfunden. Jedoch tritt durch die Steigerung der Sensibilität bei höherer Entwickelung des Nervensystems die Möglichkeit ein, dass in den edleren, d. h. den objectiven (!) Sinnesorganen (Gesicht, Gehör) die ihnen angemessenen höchst zarten Affectionen empfunden werden, ohne .... schmerzlich oder angenehm zu sein, dass sie mithin als an sich gleichgültige, bloss wargenommene Empfindungen in's Bewusstsein treten" [2]).

Der Leser, der die in diesen beiden, durch einige Jahrzehnte von einander getrennten Äusserungen vorliegende Disharmonie (oder Entwickelung?) constatirt hat, wird noch einen dritten, unsern eigenen Standpunkt, für möglich halten, die Lehre nämlich, dass derselbe Bewusstseinsinhalt eine subjective und individuelle Gefühls- und eine objective, zu vielseitiger Coincidenz mit Andern geeignete Empfindungsseite enthalte, von denen sich die letztere bei fortschreitender Entwickelung immer mehr verselbständigt und dem sich entfaltenden Subjecte als ein Fremdes gegenüberlegt.

Wie wenig solche Auffassungsweise die Schopenhauersche ist und sein oder werden konnte, dafür zeugt neben den citirten Stellen vor Allem die von ihm urgirte — wieder auch Reid'sche [3]) — Lehre, dass die Empfindungen mit den

[1]) 4 f. W., S. 52 f.; vgl. Über das Sehen, S. 7 f.

[2]) III, 311; vgl. II, 120.

[3]) Vgl. III, 24.

durch den „Intellekt“ im Raume aufgebauten Dingen und Qualitäten gar keine Ähnlichkeit haben: „Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen Zusammenhangs der Theile dieser Masse, ja gar nichts dem Ähnliches; sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, construirt er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat . . . Betastet ein Blindgeborener einen kubischen Körper, so sind die Empfindungen der Haut ganz einförmig . . . .; die Kanten drücken zwar einen kleinern Theil der Hand: doch liegt in diesen Empfindungen durchaus nichts einem Kubus Ähnliches. Aber von dem gefühlten (!) Widerstande macht sein Verstand den unmittelbaren und intuitiven Schluss auf eine Ursache desselben, die jetzt, eben dadurch, sich als fester Körper darstellt . . . Lässt man durch seine geschlossene Hand einen Strick laufen, so wird er als Ursache der Reibung und ihrer Dauer bei solcher Lage seiner Hand einen langen, cylinderförmigen, sich in Einer Richtung gleichförmig bewegenden Körper construiren. Nimmermehr aber könnte ihm aus jener blossen Empfindung in seiner Hand die Vorstellung der Bewegung . . . . entstehn: denn so etwas kann in ihr nicht liegen, noch kann sie allein es jemals erzeugen . . . Die Empfindung in der Hand . . . ist etwas viel zu Einförmiges und an Datis Ärmliches, als dass es möglich wäre, daraus die Vorstellung des Raumes . . . . nebst den Eigenschaften der . . . Undurchdringlichkeit, Cohaesion . . . Härte, Weiche . . . kurz die Grundlage der objectiven Welt zu construiren . . .“. Auch der Farben würden wir uns „nur bewusst werden als besonderer und mannigfaltiger Modificationen unsrer Empfindung im Auge (!), die nichts der Gestalt, Lage, Nähe oder Ferne von Dingen ausser uns Ähnliches wäre“ [1]).

Der Positivismus setzt dieser Theorie, welche ein Gemisch von Tautologien und unbewiesenen wie unbeweisbaren Be-

[1]) 4 f. W. S. 55—58.

hauptungen ist, ausser der keimartigen Objectivität, die er schon den Urempfindungen vindizirt, und den räumlichen Ausspannungen, in welche die Empfindungsreihen des bewegten Fingers, Auges u. s. w. eingehen, die grosse Macht der Association gegenüber. Was Schopenhauer von der Construction sagt, ist vielfach weiter gar nichts als die Verflechtung mit associirten Empfindungen. Die Association bereichert die Inhalte, welche ihm zu ärmlich scheinen; sie schafft jene kunstvollen Gewebe und Geflechte, welche den Schein der völligen Unähnlichkeit mit dem empfundenen Urmaterial erwecken. Ausserdem muss berücksichtigt werden, dass die wechselnden Empfindungen bewegter Flächen blindlings, psychomechanisch zu einer räumlichen Ausbreitung führen, welche allmählich auch die optischen Empfindungen, die übrigens niemals „im Auge“ gehabt werden, in die Entfernung und Tiefe abdrückt. Und über das Alles ergiesst sich der Reichthum von synthetischen und subsumtiven Apperceptionen, mit welchen der Geist die reine Erfahrung in das Heimaths- und Weltbewusstsein überführt, das der Anfang und die Grundlage unserer wissenschaftlichen Analysen, Reductionen und Theorien wird.

Es giebt zwei Thatsachen in dem Warnehmungsbereich, die unser Philosoph kennt und bespricht, welche ihn wohl zur Retraction seines psychologischen Apriorismus oder Nativismus hätten veranlassen können, die ihn aber nicht gestört haben.

Die erste Thatsache ist die, dass die grundlegende Constitution der räumlich gestalteten Dinge nur vermittelst derjenigen Sinne sich bildet, welche jene beweglichen Flächen zur Verfügung haben, auf die wir Gewicht legten. Schopenhauer drückt diese Thatsache so aus: „Der objectiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht“; die Empfindungen der drei andern Sinne „bleiben in der Hauptsache subjectiv“; sie „deuten zwar auf eine äussere Ursache, aber enthalten keine Data zur Bestimmung räumlicher Verhältnisse derselben“. Der Ton z. B. „deutet nie auf räumliche Verhältnisse [1]), führt

[1]) Was sogar zu viel gesagt ist; vgl. A. Classen, Physiologie des Gesichtssinnes, S. 71.

also nie auf die Beschaffenheit seiner Ursache, sondern wir bleiben bei ihm selbst stehen"[1]). Es hätte doch gewiss nahe gelegen, zu fragen, warum der sonst so gestaltungskräftige Intellekt es bei Gehörs-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen nur zu accidentiellen Bestimmungen bringt.

Die zweite Thatsache ist die, dass wir für alle Objectivation und Localisation der Empfindungsinhalte in ihnen selbst liegende Andeutungen, Zeichen, benutzen, dass wir dieselben vielfach falsch auslegen, so dass nachträgliche Correkturen nöthig werden, und dass es überhaupt der Übung bedarf, um allseitig richtig zu deuten. Schopenhauer macht wiederholt auf die von dem constructiven „Verstande" benutzten „Data" aufmerksam: der Tastsinn, bemerkt er z. B., liefert die „Data zur Erkenntniss der Grösse, Gestalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Nässe, Glätte, Temperatur, dabei unterstützt theils durch die Gestalt und Beweglichkeit der Arme, Hände und Finger" — doch muss dieselbe die „natürliche" sein — „theils durch die Muskelkraft . . . ."[2]). Aber auch das Gesicht „liefert dem Verstande eine Menge fein bestimmter Data" und vielseitige „Beihülfe" für die Aufgabe, die den doppelten, verkehrten, verkleinerten Retinabildern entsprechenden Affectionen in objective Dinge umzusetzen[3]).

Nicht Alles, was der Philosoph in dieser Beziehung vorbringt, ist der Beanstandung überhoben[4]). Indem ich es aber hier für meine Aufgabe nicht erachte, in dieser Richtung corrigirend und ergänzend vorzugehen, weise ich vielmehr nur auf die Partien hin, die, ganz oder vergleichsweise richtig, ihn von seinen idealistischen Voraussetzungen hätten abführen müssen.

Erstens bemerkt er, dass die Retina als Fläche ein Nebeneinander der Eindrücke zulasse; zweitens dass wir die Blick-

[1]) 4 f. W., S. 54.

[2]) S. 57. 62. Vgl. auch 73 und II, 528: „Materialität ist es allein, die das reale Ding vom Phantasiebilde . . . unterscheidet".

[3]) S. 58; vgl. III, 28 (Berufung auf Reid).

[4]) Vgl. Kants Analogien, S. 320. Helmholtz, Physiol. Optik, S. 92 ff. 622 ff. 825 ff. A. Classen, Physiologie des Gesichtssinnes, S. 55 ff. Wundt, Physiologische Psychologie [2] II, 122 ff.

linien unserer Augen auf denselben Punkt convergiren können. „Wenn wir einen Gegenstand mustern, lassen wir die Augen hin und her darauf gleiten, um jeden Punkt desselben successive mit dem Centro der Retina . . . in Contakt zu bringen, betasten also das Object mit den Augen. Hieraus wird deutlich, dass das Einfachsehen mit zwei Augen sich im Grunde ebenso verhält, wie das Betasten eines Körpers mit 10 Fingern." Drittens enthält das Retinabild in den nach perspectivischen Regeln gezogenen Linien, den Unterschieden der Lichtintensität und der Farben Data für „alles Stereometrische". Für die reciproken Vorstellungen von „Entfernung" und „Grösse" wird vornehmlich der „Sehwinkel" benutzt. „Auf der Abnahme des Sehwinkels . . . beruht die Linienperspective . . . Wir sehen eigentlich Alles wie eine Hohlkugel, in deren Centro das Auge stände . . . . Diese Kugel wird, je nachdem wir ihren Radius länger oder kürzer annehmen, grösser oder kleiner: wir können sie daher auch als aus unendlich vielen concentrischen . . . Hohlkugeln bestehend denken . . . . Wenn ich in Folge des längeren Ansehens eines . . . . rothen Kreuzes, dessen physiologisches Farbenspectrum . . . im Auge habe, so wird mir dieses um so grösser erscheinen, je entfernter die Fläche ist, auf die ich es fallen lasse, und um so kleiner, je näher diese". Für die richtige Interpretation des an sich zweideutigen Sehwinkels werden hauptsächlich vier „subsidiarische Data" herangezogen. Erstens „die mutationes oculi internae": nur innerhalb gewisser Grenzen von Wirksamkeit. Darüber hinaus kommt der Convergenzwinkel in Betracht, von dessen Wechsel „eine gewisse, leise Empfindung in's Bewusstsein" kommt: auch dieses Datum ist nur innerhalb einer bestimmten Entfernung verwerthbar. „Über diese hinaus kommt dem Verstande die Luftperspective zu Hülfe"; endlich die „bekannte Grösse der dazwischenliegenden Gegenstände"[1]).

Wie konnte nur ein Mann von diesen Einsichten, der auch die Beobachtungen an sehen lernenden Kindern und operirten Blindgeborenen kannte[2]), in der kantianisirenden

[1]) S. 58. 60 f. 64 ff.

[2]) Vgl. S. 72 f. Über das Sehen, S. 9 f.

Theorie und Ausdrucksweise hangen bleiben, dass der Raum „subjectiv“ und „in uns“ sei, wo doch auch ihm alle Directiven zur Anordnung im Raume nicht in uns, sondern in dem uns gegebenen Empfindungsmaterial liegen? wie konnte er glauben, dass wir spontan „subjective“ Inhalte in objective Ursachen umsetzen, wo wir doch mit unsern Localisationen nur praeformirte Ordnungen zurechtlegen und in's Bewusstsein heben?

Nachdem unser Philosoph sich gleichsam hoch und theuer verschworen, dass nur Raum, Zeit und Causalität „subjective“ Formen der „Erkenntniss“ seien, verwendet er gleichwohl eine ganz besondere Anstrengung auf die aprioristische Begründung und weitere Ausgestaltung des Kantschen Substanzaxioms.

Substanz ist ihm gleich Materie. Oder vielmehr eine Abstraction aus dieser „einzig nachweisbaren“ Art von Substanz: „dadurch entstanden, dass man das Prädicat der Beharrlichkeit stehen liess, alle übrigen wesentlichen Eigenschaften aber wegdachte“ [1]). Trotz dieser Herkunft des Begriffs wird „unsere Erkenntniss von der Beharrlichkeit“ der Substanz auf eine „Einsicht apriori“ zurückgeführt: sie „muss“ auf einer solchen beruhen, „da sie über allen Zweifel erhaben ist, daher nicht aus der Erfahrung geschöpft sein kann“ [2]). Was gewiss eine harmlose Deduction ist. Das Causalitätsgesetz betrifft nur die Veränderungen, also die „Form“ der Materie: lasse sie selbst aber „unangetastet“: weshalb sie, sagt er [3]), „in unserm Bewusstsein als die keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin . . . bleibende Grundlage dasteht“ [4]). Woraufhin aber haben wir eine solche „Grundlage“ überhaupt anzunehmen?

Anderswo [5]) heisst es in dieser Beziehung: „Unter dem Begriff der Materie denken wir [6]) das, was von den Körpern

---

[1]) II, 580. 582.

[2]) a. a. O. S. 560; vgl. 4 f. W. S. 109.

[3]) a. a. O.; vgl. ebenda 528. 582.

[4]) Vgl. 4 f. W., S. 45; III, 52.

[5]) 4 f. W. S. 82.

[6]) Vgl. II, 582: „Rein für sich kann die Materie auch nur *in abstracto*

noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihren specifischen Qualitäten entkleiden“, welches eben deshalb wie er sagt, „in allen Körpern ganz gleich, Eins und dasselbe sein muss“. Aber was ist dieses sich selbst Gleiche? Antwort: „die blosse Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Causalität selbst, objectiv gedacht, also der Widerschein [1]) unsers eigenen Verstandes . . . Daher eben lässt die reine Materie sich nicht anschauen, sondern bloss denken: sie ist ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes“.

Der kantianisirende Color verleugnet sich nicht. Am meisten Ähnlichkeit hat diese Schopenhauer'sche Materie mit Kants „transcendentalem Gegenstande“ [2]), der auch wie ein „Widerschein“ und „Correlat“ unsers Verstandes eingeführt wird. Aber wer mag aus diesem Gebilde auch das physicalische Axiom von der Constanz der Masse herauswickeln? Welcher Unbefangene mag überhaupt an einem Etwas Geschmack finden, das „übrig bleibt“, wenn man alle Bestimmtheiten aufhebt: ein Begriff, so würde D. Hume einwerfen [3]), so imperfect, that no sceptic will think it worth while to contend against it. Aber dieser Begriff ist das Zeichen, wie gefährlich eine Lehre ist, welche die Objectivität von Kategorien abhängig macht; da bleibt, nachdem alles Materiale weggefallen ist, noch das Correlat der Kategorie als leere Hülse zurück: „die Causalität selbst“, sagt unser Autor, „objectiv gedacht“.

In Beziehung auf diese Causalität selbst ist übrigens zu erinnern, dass der Philosoph dieselbe früher auf die Zeitfolge

---

gedacht, nicht aber angeschaut werden“. Auch III, 348 wird sie den „Anschauungen a priori“ als „ein apriori bloss Gedachtes“ gegenübergestellt; anderswo (Wille in der Natur, S. 56) heisst sie in diesem Sinne „ens rationis“; ähnlich VI, 112. Von dieser „nur gedachten“ Materie „in abstracto“ wird „die empirisch gegebene, der Stoff, etwa die chemischen Grundstoffe“ unterschieden (II, 32 f.). In Beziehung auf sie wird kein Beharrlichkeitsaxiom gewagt; ja der Philosoph vermag nicht „einzusehen, warum dieselbe Materie, welche jetzt Träger der Qualität Blei ist, nicht einst Träger der Qualität Gold werden könnte“ (III, 348). Vgl. o. S. 485.

[1]) Synonymon (gleich darauf): „Das objective Correlat“.

[2]) Vgl. o. S. 367 f.

[3]) Vgl. Inqu. conc. hum und. s. XII, p. 2.

eingeschränkt hat; jetzt ist sie nicht das gesetzmässig nothwendige Antecedens, sondern „das reine Wirken“ u. s. w. Das hindert ihn andererseits wiederum nicht, das Substanzaxiom auch einmal zum ontologischen Analogon des Identitätsprincips zu machen [1]). Und nachdem wir die Materie eben noch in aller ihrer aprioristischen Leerheit und als subjective Zuthat zum Gegebenen aufgefasst hatten, werden wir anderswo dahin belehrt, dass sie doch „nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem formalen Theil unserer Erkenntniss angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur *a posteriori* gegebenes Element enthält. Sie ist, fügt er hinzu, in der That der Anknüpfungspunkt des empirischen Theils unserer Erkenntniss an den reinen und apriorischen, mithin der eigenthümliche Grundstein der Erfahrungswelt“ [2]).

Auch wir könnten die Materie wohl als diesen „Grundstein“ bezeichnen: aber entweder ist derselbe weder von apriorischem Ursprung noch von apriorischer Giltigkeit; oder der Apriorist hat es uns nur nicht deutlich zu machen vermocht. Seine Darlegungen sind wie Jemandes, der eine Schulphrase aufrecht erhalten möchte, aber angesichts des gegebenen Thatbestandes sich doch damit nicht durchfindet.

Als „tiefere Begründung“ wird uns von ihm selbst [3]) der § 4 seines Hauptwerkes empfohlen, wozu Kap. 4 des 2. Bandes beträchtliche Ergänzungen bietet. Was bekommen wir zu lesen?

„Ihr Sein ist ihr Wirken [4]) . . . . Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie; ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmässigen Veränderung, die ein Theil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ . . . . Zeit und Raum werden nicht bloss jedes für sich von der Materie vorausgesetzt; sondern eine Vereinigung beider macht ihr Wesen aus, eben weil dieses . . . im Wirken, in der Causalität besteht“ [1]).

[1]) 4 f. W. S. 110.
[2]) III, 348.
[3]) II, 560.
[4]) Vgl. III, 53, wo das Wirken („überhaupt“) als ihre Essentia bezeichnet wird, und auf Grund der Erwägung, dass „die Wirklichkeit, Existentia der Dinge in ihrer Materialität bestehe“, an der Materie Coincidenz von Essentia und Existentia zusammendialektisirt wird.

Aus diesen mehr geistreichen als fundirten oder auch nur durchsichtigen Gedanken deducirt der Philosoph [2]) folgende „Eigenschaften apriori“: „Raumerfüllung, d. i. Undurchdringlichkeit, d. i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung [3]), unendliche Theilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit: hingegen ist die Schwere, ihrer Ausnahmslosigkeit ungeachtet [4]), doch wohl [5]) der Erkenntniss a posteriori beizuzählen“ [6]).

In der dem zweiten Bande der „Welt als Wille“ [7]) beigegebenen „Tafel unserer reinen Grunderkenntnisse a priori“ nimmt die Materie die Stelle der Causalität [8]) ein und „figurirt neben Zeit und Raum als das dritte rein Formelle und daher unserm Intellekt Anhängende“ [9]). Die Tafel enthält 28 nach Gesichtspunkten der Correspondenz oder Symmetrie zusammengestellte Aussagen über sie. Von denselben haben etwa folgende einen hinlänglich ernsthaften und auch einigermassen „synthetischen“ Anstrich: 5) Die Materie ist in's Unendliche theilbar; 6) die Materie ist homogen und ein Continuum, d. h. sie besteht nicht aus ursprünglich verschiedenartigen noch ursprünglich getrennten Theilen . . . .; oder, wie es unter No. 24 heisst: das Atom ist ohne Realität; 7) die Materie hat keinen Ursprung noch Untergang, sondern alles Entstehen und Vergehen ist an ihr; oder wie es unter No. 12 und 19 heisst: Die Accidenzien wechseln, die Substanz be-

[1]) II, 10; ähnlich S. 192.
[2]) a. a. O. S. 12 f.
[3]) Doch heisst es anderswo (III, 18): „Die rohe Materie . . . ist . . . eigentlich nicht einmal ausgedehnt . . . also nicht räumlich“.
[4]) Vgl. II, 154.
[5]) Dieses: „doch wohl“ ist doch wohl recht interessant für einen so einschneidenden Unterschied.
[6]) Vgl. III, 350: „Wir können uns eine Materie ohne Schwere allenfalls noch vorstellen . . .“; 4 f. W. I, 90: „Wir können uns denken, dass das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken . . .“.
[7]) Zu III, 55.
[8]) Vgl. o. S. 543.
[9]) III, 53.

harrt; die Materie ist absolut; d. h. sie kann nicht entstehen noch vergehen, ihr Quantum also weder vermehrt noch vermindert werden; 8) vermöge der Materie wägen wir; zu welchem interessanten Satze (a priori?) sogleich der andere (No. 18) zu stellen ist: Messbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar ist die Materie als solche (die Masse) nur indirect, nämlich allein durch die Grösse der Bewegung, welche sie empfängt oder giebt, indem sie fortgestossen oder angezogen wird; 16) alle Bewegung ist nur der Materie möglich; 22) die Materie ist sowohl beharrend als undurchdringlich; 26) jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern ihr vorhergegangenen. — Gelegentlich werden noch weitere Sätze hinzugefügt. Ich halte folgenden für besonders charakteristisch [1]: „Keine Kraft ohne materielles Substrat .... umgekehrt: kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte .... dadurch ist er die Vereinigung von Materie und Form, welche **Stoff** heisst ... zwischen Kraft und Stoff besteht also kein Gegensatz, vielmehr sind sie geradezu Eines".

Diese Thesen des Idealisten in ihrem Wechsel von Bedeutungen für das Wort Materie — indem dasselbe einmal der Deduction entsprechend in abstracter Gedankenleere und Farblosigkeit, überwiegend häufig aber unter dem Schein der Congruenz mit dem naturwissenschaftlichen Massenbegriff vorgeführt wird — ferner in der willkürlichen Abweichung von methodisch wohlbegründeten Hypothesen [2]), sowie ferner in dem Anspruch, dass Aufstellungen, die einer langwierigen empirischen Vorbereitung bedurft haben [3]), a priori gewinnbar seien: diese zum Theil sehr unpraecis gefassten [4]) Thesen, können sie den Beifall irgend eines Vorurtheilslosen gewinnen?

[1]) a. a. O. 351 f.

[2]) Vgl. No. 5. 6. 24 (wo freilich das Atom — wie aus den parallelen Raum-Zeit-Thesen hervorgeht — nur punctuell gedacht ist).

[3]) Vgl. No. 7 (12. 19.) 22.

[4]) Anstatt Nr. 26 z. B. würde ein Physiker wahrscheinlich gesagt haben: Jede Veränderung der Materie ist letzten Grundes eine Lagenveränderung (oder Bewegung) und von einer äusseren Ursache abhängig. Aber Schopenhauer war der Reduction aller Veränderungen auf Bewegnngen principiell abgeneigt.

Das in den Kreis der Erfahrung und Wissenschaft eintretende Bewusstsein sieht sich in eine Mannigfaltigkeit im Raume aufgebauter, in der Zeit sich wandelnder Empfindungsinhalte versetzt; es führt das variabel Gegebene auf eine allgemeingiltige, einzige Objectenwelt zurück; das Widerständliche ist ihm die Grundlage des Objectiven; es gewahrt ausser sich wie in sich mitten im Wechsel relativ Constantes; es fixirt dieses wie jenes; die Sprache und die Analogie hilft ihm; dem inneren Subject analog wird auch das äusserlich Beharrliche als Subject gedacht; es entzündet sich die Annahme, dass in allem objectiven Wandel ein absolut Beharrliches als das Subject aller Widerstände gegründet liege; die Annahme bewährt sich auf der Wage; Verschiedenheiten, die hervortreten oder vorausgesetzt werden müssen, lassen sich wie andere ähnliche unter Berücksichtigung der gesetzmässigen Relationen (hier der Distanz von Centralkörpern) leicht reduciren. Es legt sich der Satz von der Beharrlichkeit des Stoffquantums fest. Und nun kommt der Transcendentalphilosoph und findet das Alles apriori gewiss: denn die Materie ist das Wirken und steht mit Raum und Zeit in Parallele und Symmetrie! —

Nach den „idealistischen" Voraussetzungen des Autors ist natürlich **auch die Materie** nur „**Erscheinung**", d. h. durch und durch „**subjectiv**" bedingt, nur ein Product des Intellekts (oder Gehirns), auf Grund von Empfindungen: wie die ganze „objective" Welt.

„Wenn in derselben sich uns eine Vielheit von Wesen darstellt, von denen stets das Eine vergeht und ein Anderes entsteht, wir aber wissen, dass nur mittelst der Anschauungsform des Raumes die Vielheit und mittelst der Zeit das Vergehen möglich sei: so erkennen wir, dass ein solcher Hergang keine **absolute** Realität habe, d. h. dass er dem in jener Erscheinung sich darstellenden Wesen an sich selbst nicht zukomme, welches wir vielmehr, **wenn man jene Erkenntnissformen, wie das Glas aus dem Kaleidoskop wegziehen könnte**, ... als ein einziges und bleibendes vor uns haben würden, als unvergänglich, unveränderlich und

unter allem scheinbaren Wechsel, vielleicht sogar bis auf die ganz einzelnen Bestimmungen herab, identisch“ [1]).

Der Leser, welcher diese Umbildung kantischer Gedanken in's traumhaft Subjectivistische und Mystische noch so weit erträglich findet, um länger bei diesem „Idealisten“ auszuharren, erfährt, dass dieses Eine, Einzige, Ewige, absolut Reale, das hinter den vielen wechselnden Erscheinungen steckt, die Materie nun eben nicht ist [2]): ihre Grundbestimmungen beruhen ja gerade auf jenen „Erkenntnissformen“, in denen uns kaleidoskopisch das Viele und Wechselnde erscheint: Sie ist nur die „Objectivation“ oder „Sichtbarkeit“ desselben [3]). Und es selbst?

Unser Autor theilt nicht Kants (und unsre) Verzweifelung, das absolut Reale, das Ding an sich zu „erkennen“.

Zwar weiss er, so gut wie wir, dass auch zu metaphysischen Constructionen keine andern, als empirisch fundirte Begriffe zur Verfügung stehen, „wie z. B. Wesen, Sein, Substanz, Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Absolutes, Grund u. s. w.: denn ursprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, sind dergleichen Begriffe keineswegs“ [4]). Aber gleichwohl; „wenn auch die Wurzel nicht gerade zu Tage gezogen werden kann“: est quadam prodire tenus [5]). Ja die „unbedingte Erkenntniss vom Wesen der Welt“ ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie und der Glaube an Metaphysik „das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten“ [6]).

Um zu wissen, was die Welt ihrem „Kern“ [7]) und „Wesen“ nach sei, muss man in das eigene „Innere“ hinabsteigen,

[1]) V, 90 f.
[2]) III, 343.
[3]) II, 12; III, 52; IV, 112 f.
[4]) III, 199. Für ihn sind „rein“ nur die mathematischen Begriffe „und höchstens noch der Begriff der Causalität“: was wir unsererseits auch leugnen.
[5]) III, 328; II, 507; vgl. III, 326 und über das hierbei obwaltende Verhältniss zu Kant: Cohen, S. 169 f.
[6]) II, 149. III, 194; vgl. II, 117.
[7]) Vgl. III, 197.

„das schlechthin Unmittelbare“ zum Ausgangspunkt nehmen [1]). „Alles unmittelbare Dasein ist ein subjectives“ [2]): einerseits „Vorstellung“, andererseits „Wille“. In der „Vorstellung“ sehen wir die Welt, wie sie erscheint, für ein Anderes da ist. „An sich sein ist — Wollen“. Der Wille ist „die Substanz, welche beharrt“ [3]). Wir finden es so „zunächst in uns selbst“ — was wir natürlich leugnen — „und müssen am Leitfaden der Analogie mit unserm eigenen Wesen die übrigen enträthseln können, indem wir zu der Einsicht gelangen, dass ein Sein an sich, unabhängig vom Erkanntwerden, d. h. Sichdarstellen in einem Intellect, nur als ein Wollen denkbar ist“ [4]). Ein Anderer würde vielleicht meinen, dass wenn das metaphysische Wesen durchaus im Subjecte gefunden werden soll, das Gefühl dieses Subject grundlegender darstelle als der Wille, welchen er vielleicht sogar geneigt wäre, als etwas bloss Secundäres zu betrachten und aus unmittelbaren Gefühlen und gewissen Erinnerungen erst abzuleiten. Für Schopenhauer ist das Gefühl selbst nur Ausdruck, Zeichen, Folge, Affection des Wollens [5]). Wir unsererseits verzichten natürlich darauf, das „Ansich“ jener gleich unmittelbaren Gegensätze, welche wir als Gefühl und Empfindung bezeichnen, und die uns zu Subject und Object, Ich und Welt die Keime enthalten, „erkennen“ zu wollen; und wenn wir es „vorzustellen“ suchen, so finden wir uns sofort unter dem Zwang der Schemata, welche uns aus der räumlichen Distribution unserer Empfindungen hervortreten, deren Contrast gegen unsere Gefühls- und Handlungsweisen uns um so greller auffällt, je vollkommener sie durchgebildet werden.

[1]) III, 356.
[2]) III, 318; S. 356: „Daher eben ist es ein so eminentes Verdienst des Kartesius, dass er zuerst die Philosophie vom Selbstbewusstsein hat ausgehen lassen. Auf diesem Wege sind seitdem die ächten Philosophen, vorzüglich Locke, Berkeley und Kant . . . . immer weiter gegangen“. Vgl. o. S. 392 ff.
[3]) III, 279.
[4]) III, 309 f.; vgl. 4 f. W., S. 144; III, 219.
[5]) Vgl. II, 128.

Schopenhauer: „Das *subjective Dasein der Pflanze* müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen blossen Schatten von Behagen und Unbehagen. *Die fortgesetzte Reflexion*“ leitet dahin, „auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja die Kraft, durch welche der Krystall anschiesst, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag“ uns „aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht — diese alle nur in der Erscheinung für verschieden, *ihrem Wesen nach* aber als das Selbe zu erkennen, als jenes unmittelbar so intim und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heisst. Statt zu glauben, ich würde meine eigene Organisation, dann mein Erkennen und Wollen und meine *Bewegung auf Motive* besser verstehen, wenn ich sie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Ursachen ... *muss ich umgekehrt* auch die einfachsten und gemeinsten Bewegungen des unorganischen Körpers, die ich auf Ursachen erfolgen sehe, zuvörderst ihrem *inneren* Wesen nach verstehen lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive und die *unergründlichen* Kräfte, welche sich in allen Körpern der Natur äussern, für der Art nach als *identisch* mit dem erkennen, was in mir der *Wille* ist . . . .“ [1]).

Wem käme nicht, wenn er mit seinen mechanischen Vorstellungsweisen bei der Beurtheilung von Affecten und Handlungen auf ein unüberwindbares Widerstreben stösst, einmal der Einfall, das An-sich-sein nicht von der objectiven, sondern von der subjectiven Seite vorzustellen, um auf diesem Wege diejenige abschliessende, harmonische Weltansicht zu gewinnen, zu welcher der überkommene Trieb niemals schläft! Der Gedanke bei unüberwindlichen Schwierigkeiten es einmal „*umgekehrt*“ zu versuchen, liegt nur allzu nahe. Aber erstens ist hier für das praktische Bedürfniss, aus dem

[1]) III, 315 II, 131. 150.

Wissenschaft zum Theil hervorgewachsen ist und auf dessen Befriedigung sie immer wieder hinzielt, nämlich nach Voraussicht und Vorausberechnung der Ereignisse, keine erhebliche Hülfe zu erwarten. Zweitens bleiben alle Vorstellungen dieser Art unanschaulich und in leeren Worten stecken; denn was soll man sich unter Analogis des Gefühls oder Willens, die sich in dem Treiben der Pflanze und dem Fallen des Steins manifestiren, näher denken? Was heisst es noch, dass so weit abliegende Dinge, wie unsere willkürlichen Handlungen und die Bewegung nach Stoss- und Attractionsgesetzen, *identisch* seien. Und endlich ist ja der Versuch, auf *subjectivem* Wege das An-Sich vorzustellen, ebenso nur Surrogat und Dichtung, ebenso mit einem principiellen Widerspruch behaftet, wie die objectiven Vorstellungen, die sich aber denn doch wenigstens durch Anschaulichkeit und Berechenbarkeit empfehlen. Auf beiden Seiten aber jenes *Müssen* nicht, das uns der Idealist aufreden will.

Seinem ganzen Theorem liegt übrigens die an Spinoza anklingende Lehre zu Grunde, dass Willensact und Bewegung des Leibes simultan und identisch sind [1]). Hieraus wird folgendermassen weiter deducirt: „Ist nun jede Action meines Leibes Erscheinung eines Willensactes . . . so *muss auch*“ — wir lassen natürlich auch dieses „Müssen“ über uns nicht zu — „so muss auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jeder Action“ — der Leib — „Erscheinung des Willens sein: denn sein Erscheinen *kann nicht* von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn . . . . wäre“ [2]). Diese Verkörperung des Willens reicht nicht etwa bloss bis an die peripherischen Enden der motorischen Nerven: die Muskeln, „in denen ja“ — wie unser Idealist meint — „der Wille sich direct äussert“ [3]), müssen zunächst dazu gerechnet werden. Letztlich ist aber „Werk des Willens“, des Willens zum Leben jeder Körpertheil, welcher der spezifischen Art der Lebensführung und der sie bestimmenden Haupt-

[1]) II, 41 f.; vgl. o. S. 527.
[2]) II, 127 f.
[3]) III, 330.

begehrungen als Träger und Instrument dient. Was in der Schrift über den Willen in der Natur im Kampfe gegen Lucrezische und Lamarcksche Vorstellungsweisen des Weiteren ausgeführt wird; indem z. B. die von Geoffroy St. Hilaire festgestellte Zahl und Ordnung der Knochen der Vertebrata — selbst „eine unergründliche Nothwendigkeit" — der „ursprünglichen Kraft und Freiheit" des Willens zur jeweiligen, den Umständen und Bedürfnissen entsprechenden näheren Bestimmung nach „Grösse und Gestalt" überantwortet wird [1]).

Der Philosoph urtheilt selbst über diese romantische Metaphysik und Biogonie, über ihre wissenschaftliche Begründung und Giltigkeit ziemlich kleinmüthig. Der Wille sei zwar „die unmittelbarste", aber doch nicht die „adaequate" Erkenntniss des eigenen Wesens; von den Formen des Raumes und der Causalität sei sie zwar frei; hingegen bleibe noch die Form der Zeit. Ferner sei die Identität des Willens und des Leibes unbeweisbar. Und alles Vorgetragene sei doch eigentlich nur Bild und Gleichniss, auch zum Theil hypothetisch u. s. w. [2]). —

Die positivistische Erkenntnisstheorie interessirt sich für die weitere Entwickelung der Schopenhauerschen Metaphysik nur noch an zwei Punkten.

Erstens wegen der von dem Philosophen behaupteten Abhängigkeit des Intellekts vom Willen, dem Willen zum Leben. Er sagt: „Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniss bloss hinzugekommen . . . . das Bewusstsein ist bedingt durch den Intellekt, und dieser ist ein blosses Accidenz unsers Wesens . . . eine Function des Gehirns . . . ein Product, ja . . . ein Parasit des übrigen Organismus . . . Wie mit jedem Organ und jeder Waffe . . . hat sich auch . . . . der Wille mit einem Intellekt ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art . . . Im Allgemeinen erhebt bei den Säugethieren die Intelligenz sich stufenweise von den Nagethieren . . . zu den

[1]) IV, 52 ff.
[2]) 4 f. W. S. 144; II, 122. 130; III, 315. 220 f.

Quadrumanen. . . . Im Menschen steht der den Übrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen Vernunft . . . doch eben nur im Verhältniss theils zu seinen Bedürfnissen, welche . . . sich in's Unendliche vermehren, theils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen . . .". Doch kann bei ihm in Folge des Eintritts der Vernunft und der dadurch erlangten „Besonnenheit" das Denken und Erkennen auch Selbstzweck werden [1]).

Gewiss ein bemerkenswerthes, wenn auch übrigens wunderliches Analogon zu der bei Alten und Neueren anzutreffenden [2]), auch positivistischen Lehre, dass die Noth eine gute Lehrmeisterin ist [3]): dass mit dem Wachsen der „Bedürfnisse" sich in der Regel und im Ganzen auch die Betriebsamkeit zu ihrer Befriedigung entwickelt; dass selbst die menschliche Begriffsbildung (an der Hand der Sprache) zunächst dem praktischen Interesse der Erhaltung des eigenen Lebens und der Nachkommenschaft zu dienen hatte; dass aber, wenn die materiellen Triebe zur Ruhe gekommen sind, die gewonnenen intellektuellen Mittel und Kräfte der freien Bethätigung des wissenschaftlichen Erkenntnissdranges überantwortet werden.

Der zweite Punkt, den wir herauszuheben gedachten, betrifft des Philosophen Verhältniss zu den Principien und Corollarien der atomistisch - mechanischen Naturerklärung. Von den Atomen mag er nichts wissen [4]); sie sind ihm eine „fixe Idee" der Franzosen. Und nimmermehr werde er „glauben", weder dass eine chemische Verbindung noch dass die Verschiedenheit der drei Aggregationszustände sich werde mechanisch erklären lassen; und noch viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektrizität. Diese lassen ihm stets nur eine dynamische Erklärung zu. Selbst in der Mechanik, sobald wir zur Undurchdringlichkeit, zur Schwere u. s. w. kommen, stünden wir schon beim direct Un-

[1]) II, 224. 306. 345. Wille in der Natur, IV, 48 ff.; VI, 70 ff.
[2]) Vgl. z. B. Aristoteles, Metaph. 982ᵇ 22 ff.; Schiller, Briefe über die aesthet. Erz. Br. 15.
[3]) Vgl. Schopenhauer selbst VI, 169 f.
[4]) Vgl. o. S. 545. No. 5. 6. 24.

ergründlichen; denn ein solches sei jede Naturkraft. Die Naturkräfte seien es, welche die Causalität wirkungsfähig machten. Sie seien in einer Rangordnung zu denken, nach welcher die höheren, bei ihrem gesetzmässigen Eintritt die niedrigeren zum Theil invalidiren. „Im Gebiet des eigentlich Mechanischen herrschen die Gesetze der Schwere, Cohaesion, Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität. Verlassen wir dieses Gebiet und kommen zu den Erscheinungen des Chemismus, der Elektrizität, Magnetismus, Krystallisation, so sind jene Principien durchaus nicht mehr zu gebrauchen; ja jene Gesetze gelten nicht mehr; jene Kräfte werden von anderen überwältigt und die Erscheinungen gehen in geradem Widerspruch mit ihnen vor sich, nach neuen Grundgesetzen, die eben wie jene ersteren ursprünglich und unerklärlich, d. h. auf keine allgemeinen zurückzuführen sind." In dem Masse als wir höher steigen, liege in der Wirkung mehr als in der Ursache. Wenn die Pflanze oder der vegetative Theil des thierischen Lebens von einem „Reize" getroffen werden, so „sind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich; und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung durch alle Grade der Intensität der Ursache: vielmehr kann durch Verstärkung der Ursache die Wirkung sogar in ihr Gegentheil umschlagen". Der Organismus sei mehr als „ein Aggregat von Erscheinungen physischer, chemischer und mechanischer Kräfte". Die Lebenskraft benutze allerdings die Kräfte der unorganischen Natur, bestehe jedoch keineswegs aus ihnen; „sowenig wie der Schmied aus Hammer und Ambos". Der „allgegenwärtige Wille zum Leben" zwinge die Kräfte in seinen Dienst. Es entstehe „ursprünglich durch *generatio aequivoca,* nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim" organischer Saft, Pflanze, Thier, Mensch. Die „oberen Stufen" treten durch „generatio in utero heterogeneo" aus den niederen hervor: die ersten Menschen seien in Asien vom Pongo, in Afrika vom Schimpanse geboren [1]).

[1]) 4 f. W., S. 45. 47. 144; II, 116. 145. 155. 162. 169 f. 172 f. 194. 632; III, 342 f. 352 ff. 357 ff. Wille in der Natur, IV, 44. 88 ff.; VI, 111. 119 f. 126. 162 ff. 171 f. Hierher gehört auch, was (4 f. W. 77; VI, 115. 128) wegwerfend über Experiment und Calcül gesagt wird.

Trotz der zuletzt aufsteigenden Allusionen an den Darwinismus wie weit von den bewährtesten Regulativen der Naturwissenschaft im Princip abirrend! Dieser Theoretiker wäre niemals im Stande gewesen, an dem letzten grossen Folgesatz der mechanischen Auffassung der Natur, ich meine dem Energieerhaltungsaxiom, Gefallen zu finden.

Übrigens ist die Schopenhauersche Doctrin von einander übergeordneten und einander modificirenden und folgeweise das Krafterhaltungsprincip beeinträchtigenden Wirkungsweisen und Gesetzen der Natur nicht gerade das ausschliessliche Eigenthum des Idealismus: obwohl allerdings die Lehre von der übergreifenden Gewalt der organischen, der Lebenskraft bei platonisirenden Richtungen immer einer besonderen Gunst genoss [1]). Aber in Beziehung auf die Hierarchie und den Instanzenzug der Kräfte überhaupt huldigte der Empirist J. St. Mill ganz ähnlichen Überzeugungen, wie Schopenhauer [2]).

Und andererseits hat Meister Kant, dessen „dynamische" und „teleologische" Vorstellungsweisen Schopenhauer den „Absurditäten der Atomistik und mechanischen Physik" mit Beifall gegenüberstellt [3]), die mechanische Erklärungsart doch immer für das bleibende Regulativ der wissenschaftlichen Betrachtung der Natur gehalten [4]). Und in seiner Schule gibt es Stimmen, welche die Atomistik als die nothwendige Consequenz des Kriticismus bezeichnen [5]).

Das Letztere untersuchen wir nicht. Aber auch dem Positivismus ist die atomistisch-mechanische Naturerklärung

[1]) Vgl. o. S. 100 ff.

[2]) Vgl. dessen Logic III, 61 f. (7 I, 408 ff). In der 8. Auflage nimmt ein hinzugekommener § 5 zu cap. 10 nachträglich auf die Lehren von der Convertibilität und Aequivalenz der Kräfte Rücksicht: was zu sehr künstlichen und gewundenen Aufstellungen geführt hat, die wir hier nicht verfolgen können. Und ähnlich wie Schopenhauer und Mill urtheilen auch Naturforscher; vgl. z. B. Nägeli auf der Münchener Naturforscherversammlung 1877, Tageblatt, S. 11.

[3]) Vgl. II, 170. 188. III, 342; Wille in der Natur, IV, 57; VI, 117 ff.

[4]) Vgl. VII, 50 f. (1766); III, 99. 127. 135 (1783); V, 408 (1786); IV, 308 ff. (1790).

[5]) Vgl. o. S. 379 Anm. 2.

mit sammt dem Krafterhaltungsprincip Regulativ aller objectiven, den räumlich-materiellen Erscheinungen zugewandten Forschung; auch er findet die Befugniss, so zu erklären, wie Kant sagt [1]), „unbeschränkt“: Er sieht keine Veranlassung in dieser Beziehung von Kant ab sei es zu dem Kantianer Schopenhauer oder zu dem Empiristen Mill überzutreten. Teleologischen Gedanken ist dabei als heuristischen Maximen der Zutritt nicht verwehrt; wer wollte sie noch tadeln, wenn sie sich so fruchtbar erweisen, wie z. B. Harveys Reflexionen über die Klappeneinrichtungen im Adersystem? Und was als Regulativ der Erklärung gelten muss, ist doch von seiner Durchführung dermassen weit entfernt, und das Gebiet des inneren, subjectiven, des Gemüthslebens ist so grundverschieden von objectivem, materiellem Geschehen, dass mindestens auf praktischem Boden empirisch begründete Freiheitsgedanken und in moralischen Bedürfnissen wurzelnde Glaubensüberzeugungen antifatalistischer Art immer noch genügenden Raum zur Bethätigung und Anwendung finden [2]).

24. Zweitens: Johannes Müller.

Aus Schopenhauerschen Bestandtheilen einerseits und physiologischen Auffassungsweisen andererseits haben sich in unserem Jahrhundert vielgestaltige Spielformen von Kantianismus entwickelt. Es giebt eigentlich nur Ein Merkmal, welches alle diese Erscheinungen bindet, das ist die Kantsche Phraseologie. Dabei ist Kants eigene Vieldeutigkeit in einen solchen Reichthum weiterer Begriffsnuancen derselben Termini ausgewickelt, dass man angesichts dieses Chaos oft verzweifeln möchte, ob je eine didaktische Methode dazu gelangen werde, den Kantianismus der Fragestellung so zugänglich zu machen, dass nur ein einfaches Ja oder Nein gestattet bleibt.

[1]) IV, 308.
[2]) Vgl. Causalität des Ich a. a. O. S. 5 ff. Kants Stellung, S. 62 f.; auch Kants Analogien, S. 167 f. 252 ff.

Manche der Neukantianer sind dabei inhaltlich soweit von Kant selbst abgekommen, dass man einerseits mit Cohen [1]) über die „erschreckende Ungleichmässigkeit“ klagen könnte, „welche zwischen dem stilistischen und gedanklichen Einflusse“ des grossen Philosophen besteht, andererseits sich wundern muss, wie Kantianer stricterer Observanz gewisse Auslassungen dieser Art der Berücksichtigung, ja ihrer eigenen Ansicht nahestehend haben finden können [2]).

Der Hauptbestandtheil dieser synkretistischen Lehren ist Warnehmungstheorie und daraus gefolgerte Weltansicht.

Schon bei Schopenhauer mussten wir auf den Einfluss des Physiologen Johannes Müller hindeuten [3]). Nach den Auslassungen vieler seiner Fachgenossen hat er die Kantischen Principien auf die physiologische Optik angewandt [4]). Man behauptet jedenfalls nicht zu viel, wenn man seine Lehre von den spezifischen Sinnesenergien für einen Hauptbestandtheil des gegenwärtig herrschenden erkenntnisstheoretischen Idealismus erklärt. Seine Warnehmungstheorie ist kantianisirend, insofern gewisse Gedanken aus Kants transcendentaler Aesthetik zu Grunde liegen; aber das Kantische ist mit Nachklängen der democritisch-lockeschen Lehre von den secundären Qualitäten, der Berkeleyschen Auflehnung der Psychologie gegen die mathematische Optik, der psychogenetischen Fictionen Condillacs, ja der Schellingschen Potenzentheorie untermischt. In Betracht kommt vor Allem die Schrift „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes“ 1826.

„Das Individuum,“ heisst es [5]), „empfindet in den An-

[1]) a. a. O. S. 106 Anm.
[2]) Vgl. z. B. Cohen 222 f. (über Helmholtz), 207 f. 252 (über F. A. Lange), 222 Anm. (über A. Fick); Stadler S. 114 f. (Helmholtz und Fick), 137 Anm. 8, 140 Anm. 50, 141 Anm. 60, 143 Anm. 71, 147 Anm. 88, 150 Anm. 113, 155 Anm. 134, 156 Anm. 145 (F. A. Lange). Doch ist der Letztere im Ganzen schon ablehnender gegen den semikantischen Synkretismus.
[3]) Vgl. o. S. 356.
[4]) Vgl. jedoch A. Classen, Physiologie des Gesichtssinnes, 1876, S. 46 ff.; Wie orientiren wir uns im Raum? 1879, S. 3.
[5]) a. a. O. S. 40.

fängen der Sensibilität nur sich selbst räumlich ausgedehnt und sich selbst den Raum erfüllend". Von Kants Erzeugung der Raumquanta durch Synthesis und successive Apprehensionen wird nichts gesagt; wie es scheint, sollen gewisse flächenhafte Ausdehnungen instantan ursprünglich mit den Empfindungen zugleich gegeben sein. „Die Energien des Lichten", wird fortgefahren, „des Dunkeln, des Farbigen sind nicht den äusseren Dingen, den Ursachen der Erregung, sondern der Sehsinnsubstanz selbst immanent. Es ist ganz gleichgültig, von welcher Art die Reize sind; sie erscheint sich in ihren eigenen eingeborenen Energien. Nur die thierische Sensibilität hat die subjective Reaction in Form von Empfindung, wodurch das Nervenmark z. B. sich selbst leuchtet. Das zu Grunde Liegende kennen wir nicht; wir kennen nur die Wahrheit unserer Sinne [1]). Die Netzhaut empfindet in jedem Sehfelde ihre eigene räumliche Ausdehnung in der Energie des Lichtes [2]). Das Mass alles Masses aller scheinbaren Grösse der Dinge ist die sich gleichbleibende wahre Grösse des Auges in der unmittelbaren Anschauung ihrer selbst. Die Summe der scheinbaren Grössen aller Gegenstände, welche in ein und demselben Gesichtsfelde vorhanden sind, ist identisch mit der wahren Grösse des Auges. Von dieser subjectiven wahren Grösse der Netzhaut ist unsere sichtbare Leiblichkeit nur ein Theil."

So paradox und, was schlimmer ist, so undiscutirbar diese Hypothese von der sich selbst in ihrer räumlichen Ausbreitung farbig empfindenden „Sehsinnsubstanz" ist — oder weiss irgend Jemand ein entscheidendes experimentum crucis? —: im Grunde ist sie doch nur die physiologische Ausdeutung der bedenklichen Lehre von der „Subjectivität" unserer Empfindungen und des Raumes. —

Steinbuch hatte [3]) über die Genesis unserer Raumvorstellungen eine Theorie vorgetragen, derjenigen ähnlich, wie sie die englischen Associationspsychologen unsers Jahrhunderts

[1]) 45 ff.
[2]) S. 52. 55.
[3]) Beiträge zur Physiologie der Sinne, 1811.

ausführlich entwickelt haben. Dieselbe führt die von einander unabhängigen Variabilitäten der Empfindungsinhalte einerseits und ihrer räumlichen Lagen andererseits auf zwei verschiedene psychophysische Quellen, jene auf die Function der sensiblen Nerven, diese auf Bewegungserfahrungen zurück. Müller: „So wird der räumliche Unterschied auf der Retina zu einem zeitlichen der Contractionen und Muskelideen, und der Raum durch das Mass des Kraftaufwandes bestimmt. Heisst das nicht den Widerspruch mit der Natur suchen, um daran seinen Scharfsinn zu zeigen? Der Kraftaufwand kann bei einem und demselben Raume verschieden sein [1]). Niemand wird zugeben, dass um des Raumes willen die Zeit zuerst nöthig sei. Die Unterscheidung in der Empfindung verschiedener Theile unserer selbst kann nur räumlich sein. Allerdings entsteht der allgemeine Sehraum erst durch die Bewegung des wenn auch riesig grossen doch immer beschränkten Sehfeldes. Aber der Begriff des Raumes selbst kann nicht erzogen werden; vielmehr ist die Anschauung des Raumes und der Zeit eine nothwendige Voraussetzung, selbst Anschauungsform für alle Empfindungen. Sobald empfunden wird, wird auch in jenen Anschauungsformen empfunden. Was aber den erfüllten Raum betrifft, so empfinden wir überall nichts als nur uns selbst räumlich, mit dem begleitenden Bewusstsein der äusseren Ursache der Sinneserregung [2])."

Indem wir Bemerkungen kritischer Art, die auf schon Gesagtes zurückfallen würden, hier unterdrücken [3]), fragen wir sogleich: Und wie treten wir aus dieser inneren, subjectiven, individuellen Raum- Zeit- Empfindungswelt hinaus in die Vorstellung der ursächlichen, objectiven, äusseren Raum-Zeit- Dingwelt? Der Process heisst bei dem Physiologen „Erziehung der Sinne" [4]). „Der ursprüngliche Zustand bleibt nur so lange rein, als das Thier sich nicht bewegt,

[1]) Gewiss ein schwer zu beseitigender Einwand gegen die Theorie; vgl. J. St. Mill, Examination [4] (1872) p. 276 ff.
[2]) S. 53 ff.
[3]) Vgl. o. S. 420 ff. 533 ff.
[4]) S. 40. 44.

oder als keine relativen Veränderungen in den verschiedenen Objecten der Sinne eintreten. Allmählich entwickelt sich ein Unterschied zwischen solchen *Objecten* (sic), welche dem vielfachsten *Wechsel* unterworfen sind, und solchen, welche während dieses Wechsels *bleibend sind*: es sondert sich dasjenige besonders ab, dessen Tastbewegungen inmitten der passiven Bewegungen der übrigen Gesichtsobjecte als *spontan* erscheinen. Wenn wir durch selbstthätige Bewegung unsere eigene Körperlichkeit tasten, so sind wir uns mit Bewusstsein *der Grund* unserer Gefühlsaffectionen und ein Theil Unser ist es dem andern. *So entsteht* durch das Zusammenwirken der verschiedenen Sinne entsprechend dem Unterschied zwischen Spontaneität und Passivität, zwischen doppelseitiger und einseitiger Tastempfindung *der Gegensatz von Subject und Object, Ich und Nicht-Ich. Wir verwechseln unsere Affection mit der Ursache*. Jene Trennung der Affection von unserm Selbst, als ein demselben schlechthin Äusseres, wird durch nichts mehr befördert als durch das Gefühl des Mangels: die Natur erscheint als Etwas, das wir behufs der Selbsterhaltung uns zu unterwerfen haben" [1]).

Gewiss sind in dieser Theorie der Dualität von Subject und Object einige Züge des Richtigen. Auch wir glauben, dass das Activitätsbewusstsein zusammen mit der doppelseitigen Tastempfindung dazu beiträgt, das Subject zu constituiren, und nicht bloss zu constituiren, sondern auch mit dem „Leibe" in den eigenthümlichen Zusammenhang zu bringen, dass er einerseits als Repräsentant des Ich und andererseits doch als Object unter Objecten erscheint. Aber wir glauben auch, dass diese Articulation des Bewusstseinsgehalts nicht zu Stande käme, wenn nicht der polare Gegensatz zwischen qualitativ und intensiv unterschiedenen Empfindungsinhalten verschiedener Sinnessphären einerseits und Lust- und Unlustnüancen (Gefühlen) andererseits ursprünglich und unmittelbar als Fundament und Keim aller weiteren Sonderungen von Ich und Nicht-Ich gegeben wäre. Das originäre Constituens dessen, was wir später auf Grund von Continuitäts-

[1]) S. 41 ff.

und Spontaneitätsbewusstsein das Ich nennen, ist das Gefühl der Lust und Unlust. Das Ich fühlt niemals *sich* farbig, sondern wohl oder übel; und das Farbige jederzeit als Object, quod ei objicitur, was ihm entgegenliegt. Auch die räumliche Einkleidung und Localisation ist ihm etwas Fremdes, Widerständiges, seiner Willkür Enthobenes. Es dreht sich überhaupt in unserer Entwickelungsgeschichte nicht sowohl um das Problem, „subjective" Empfindungen und Raumanschauungen zu externalisiren, als darum, gewisse „objective" Inhalte aus dem Context der in höherem Sinne objectiven Welt auszuschalten. Die objective Welt ist dem naiven Bewusstsein der Inbegriff der (taliter qualiter) localisirten Empfindungsinhalte; könnte es sich je in psychischer Reinheit vorstellen, so würde es sich nicht räumlich ausgebreitet ansetzen, sondern als Etwas, was von einem Centralpunkte aus in den ihm fremden Raum hineinschaut. Erst die Verschmelzung mit der Summe der Empfindungsmöglichkeiten, die unser Leib heisst, dehnt das sozusagen punktuelle Ich in räumliche Dimensionen aus, von denen es sich aber doch bei tieferer Reflexion immer wieder losstreift. Auch wir sind übrigens der Ansicht, dass die ausserleiblichen Objecte nicht localisirt erscheinen könnten, wenn nicht unmittelbar und grundlegend unter dem Zwang des thatsächlich Gegebenen das Ich über Ausdehnung und Gestalt seines Leibes irgendwie zum Bewusstsein gekommen wäre [1]). Wir glauben, dass es sich mit diesem Bewusstsein selbst allmählich aus embryonischen Unfertigkeiten herausentwickelt; und dass der vorhin berührte Zustand psychischer Reinheit nur als didaktische Fiction Werth hat. Aber wir möchten bei diesem Process die Hilfe der Bewegungs- (Muskel-) Empfindungen (oder Gefühle?) nicht so von der Hand weisen, wie unser Physiolog es thut. Es muss vielmehr vorläufig noch eine offene Frage bleiben, ob und wie weit es möglich ist, Raum auf Zeit und Bewegungsempfindungen zu reduciren.

Und niemals empfindet die Netzhaut [2]) *sich* in dem Seh-

[5]) Vgl. Sigwart Logik II, 310.

[6]) An der „Sehsinnsubstanz" geht man am besten schweigend vorüber. Vgl. Lotze, Metaphysik S. 509.

felde; wir empfinden durch ihre Vermittelung. Der optische und psychische Mechanismus, den beweglichen Augapfel als Tastorgan aufzufassen nöthigend, legt auch die frühesten Retinadata vor das Auge. Für die räumliche Selbst- und Weltauffassung ist der phylo- und ontogenetisch ursprünglichere Hautsinn das grundlegende Constituens. Ob und in welcher Weise dabei instantane Apprehension des Mannigfaltigen, des Flächenhaften stattfinde, ist eine psychologische Thatfrage. Man darf es indessen wohl als eine gegenwärtig von der überwiegenden Mehrzahl der Philosophen angenommene Überzeugung bezeichnen, dass innerhalb gewisser Grenzen das Viele, oder genauer dasjenige, was aus dumpfer Verschwommenheit in distincte Vielheiten auseinanderlegbar ist, mit Einem Blick wargenommen werden kann [1]).

Den Raum geradezu als eine „subjective“ Anschauungsform zu bezeichnen, hat unser Physiolog vermieden. Ja die Redewendung „wahre Grösse“ scheint trotz der Versicherung von der Unbekanntschaft des „Zugrundeliegenden“ auf eine sehr realistische Metaphysik hinzudeuten. Für uns ist der Raum die „Form“, in der die sicht- und tastbaren Objecte beisammen erscheinen. Und sollte Jemand uns plausibel machen können, dass sie auch „an sich“ in ihm sind, so würden wir jedenfalls über die „wahre Grösse“ derselben ein Urtheil weder wagen noch rücksichtlich unserer Zwecke für nützlich oder nothwendig halten: da Alles, was wir brauchen, nur immanente Massverhältnisse sind. Es müsste denn Jemand anzugeben vermögen, wieviel Mm. oder Km. unserer Erscheinungswelt einem Meter an sich entsprechen.

Was endlich die Einmengung der Causalität in die Warnehmung anbetrifft, so ist meines Erachtens für die fundamentale und primitive Scheidung und Constitution von Subject und Object, von Ich und Welt das Bewusstsein „der äusseren Ursache der Sinneserregung“ weder nothwendig noch brauchbar. Dem Urmenschen und dem Kinde ist die Welt so, wie sie sie sehen. Es urtheilt dabei in anthropocentrischer

[1]) Vgl. Sigwart, Logik II, S. 300.

Naivetät. Der Ursachenbegriff entsteht erst auf dem Boden der vulgärrealistischen Auffassung, um danach in höheren Phasen der Reflexion zur Umbildung der primitiven Objectivität in eine abgeklärtere zu dienen, bei der auch Ursprung, Verlauf und Zeit der vermittelnden Processe mit zur Verrechnung kommt. Um überhaupt zu Objecten zu gelangen, bedarf es keiner künstlichen Umsetzung von Affectionen in oder Verwechselung mit Ursachen. Objecte sind zunächst keine Ursachen. —

Zu der Übertreibung der Lehre von der Gleichwerthigkeit verschiedener Reizarten für dieselbe Sinneserregung hat die philosophische Erkenntnisstheorie als solche nichts zu sagen [1]).

25. Drittens: Hermann Lotze.

Manchem erscheint als der echte und rechte Vollender Kants Hermann Lotze [2]). Es kann hier nur darauf ankommen, die früheren Mittheilungen über diesen Philosophen [3]) durch die kantianisirenden und Kant modificirenden Bestandtheile seiner idealistischen Lehre zu ergänzen.

Physisch-physiologische Processe, denen Lotze den Namen „Reize“ giebt [4]), wirken auf die Seele; reagirend beantwortet sie dieselben mit „Empfindungen“, die der Philosoph „in uns“ sein lässt [5]). Die sie veranlassenden „Vorgänge der Aussenwelt wie des Nervensystems“ erscheinen in ihnen „transsubstantiirt“; sie sind ihnen „ganz unähnlich“ [6]).

[1]) Vgl. Lotze, a. a. O.: „Geschmacksempfindung durch Elektricität hängt gewiss von dem adaequaten Reiz, den hier eintretenden chemischen Processen, ab; dass sie auch durch Zerrung der Zunge erregt werde, ist wohl eine Täuschung gewesen, und die Hoffnung vergeblich, faden Gerichten hierdurch nachzuhelfen“.

[2]) Vgl. H. Sommer, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 8.

[3]) Vgl. o. S. 110 f. 114 f. 168 ff. 224 ff.

[4]) Vgl. o. S. 457. 554. 558.

[5]) Vgl. z. B. Med. Psych. 435 f.

[6]) Med. Ps. S. 181; Seele und Seelenleben (in Wagners Hdw. III [1]), S. 147. Vgl. o. S. 537 f.

Wenn Kant „den gesammten Inhalt unserer Erkenntniss“ — eben jene Empfindungen — „der Erfahrung und nur ihre Form der angeborenen Thätigkeit des Geistes zuschrieb“, so rechnet unser Idealist auch jenen Inhalt „zu dem, was *apriori* dem Geiste angehört“, weil er „von der Seele kraft ihrer eigenen Anlagen auf Veranlassung äusserer Reize producirt“ [1]) werde.

Gewiss ein merkwürdiges Apriori; das einen Rückfall in den vortranscendentalen Nativismus darstellt, und nichts weiter besagt, als dass wir gewisse Vorstellungsweisen der „Natur“ unserer „Seele“ verdanken: was freilich, wenn wir erst das metaphysische Schema der Lotzeschen Wechselwirkung und Warnehmungstheorie zulassen, so gut wie selbstverständlich ist. Der reine Kantianismus kann diese Umbildung unmöglich acceptiren. Glücklicher Weise kennt unser Autor auch eine andere Auffassungsweise des Apriori, wonach „Allgemeinheit und Nothwendigkeit“ seine Eigenschaften sind; und er möchte selbst den Gebrauch des Terminus auf diejenigen Erkenntnisse beschränkt sehen, welche, wie er sich ausdrückt, „nicht durch Summation aus ihren einzelnen Beispielen entstehen, sondern zuerst allgemeingültig gedacht werden und so als bestimmende Regeln diesen Beispielen vorangehen“ [2]): wo denn sofort die Kantsche Frage zurückkehrt, ob es und woraufhin es synthetische Urtheile a priori gebe.

Um aus Empfindungen zeitlich-räumliche Anschauungen und gesetzmässig verknüpfte Erfahrung werden zu lassen, setzt Kant eine complicirte Maschinerie in Betrieb. Unser Kantianer findet dabei in Einer Hauptsache: in der Bestimmtheit der räumlich-zeitlichen Anordnung findet er unsere „Seele“ von der vorausgesetzten transcendenten „Aussenwelt“ abhängig: „der Grund“, die Empfindungen „in bestimmter Verknüpfung und Reihenfolge“ zu produciren, „ist das, was aposteriori d. h. von aussen zu unserer Erkenntniss beiträgt“; den Dingen an sich verdankt unsere Seele die „bestimmten Formen, Lagen, Richtungen und Bewegungen“ [1]).

[1]) Gesch. der deutschen Ph. § 12. 17; vgl. Logik (1874) S. 520. 516 f.; o. S. 333.

[2]) Logik 526. 582 f.

Womit wir denn allerdings sehr weit von Kant abgekommen, aber auch einem von Herbart für unbeantwortlich gehaltenen Vorwurfe [2]) ausgewichen sind. Wir unsererseits wissen zwar nichts von einer „Proportionalität“ [3]) zwischen den Gestalten und Zeitfolgen der Erscheinung und der Ansichwelt; aber auch wir finden uns in den gegebenen Gestalten und Zeitfolgen an etwas gebunden, was nicht in unserer Willkür und insofern uns „objectiv“ gegenüber steht; und wir entwickeln aus solchen Gegebenheiten und auf ihrem Grunde und unter ihrer Anleitung jede höhere objective Ordnung, auch die der gesetzlichen „Natur“, in welcher jedes seine bestimmte und ausschliessliche Raum- und Zeitstelle hat und nur nach festen Gesetzen Wandlungen erfährt.

Die Unerkennbarkeit, Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit des Dinges an sich scheint unserm Philosophen ebenso unbewiesen wie unhaltbar [4]). Ja, er sucht Kants eigene Äusserungen dahin zu pressen, als ob sie (naiver Weise) diejenigen Prädicate für das Transcendente zum Theil selbst einschlössen, welche sein Unerkennbarkeitsprincip ablehne. Der Plural: „Dinge an sich, Noumena“ weise z. B. auf eine Vielheit; und man komme, meint er, „nicht darum hin, diese Dinge an sich als wirkende Ursachen aufzufassen; und man muss zwischen ihnen dann die Vielheit und die mannigfachen Beziehungen zwischen dem Vielen behaupten, durch welche allein die Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit und Reihenfolge unserer Warnehmungen begründet werden kann“ [5]). Das Letztere werden wir wieder unter Voraussetzung des Schema's der gang und geben Warnehmungstheorie für richtig halten müssen. Aber der Erkenntnisstheorie ist es doch vorerst wichtig, jene Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit und Reihenfolge unserer Warnehmungen bloss als Thatsache fest-

[1]) Gesch. der d. Phil. § 12. 17; vgl. Seele und Seelenleben, a. a. O. S. 159; Med. Ps. S. 182; 328.

[2]) Vgl. o. S. 421. 427.

[3]) Lotze, Med. Ps. a. a. O.

[4]) Gesch. der d. Phil. § 17.

[5]) a. a. O. § 25.

zulegen. — Unser Autor möchte auch Raum und Zeit in das Transcendente übertragen. Und doch sah auch er ein, dass ihre Unendlichkeit nur die „Fortsetzbarkeit jeder Strecke" bedeuten könne [1]): was ebenso wie jede Beziehung und Bestimmung innerhalb dieser unendlichen „Undinge" centraler Subjecte bedarf. Genauer besehen, treten auch nur unbestimmt „intelligible Beziehungen" [2]) als metaphysische Correlata unserer empirischen Raumverhältnisse auf: dieselben haben vielleicht keine Coordinatenachsen nöthig. Auch wird [3]) mit dem pantheistisch modificirten Gedanken Berkeleys gespielt, dass es „vielleicht keine Welt der Dinge und der Ereignisse ausser uns giebt, sondern nur die Erscheinung einer solchen durch eine einzige unbekannte und alle Geister durchdringende Macht in diesen Geistern hervorgebracht werde" [4]).

Man würde keinen Grund haben, Umformungen und Umkehrungen der Transcendentalphilosophie, wie die mitgetheilten, noch irgendwie mit dem Namen Kants in Verbindung zu bringen, wenn nicht in Beziehung auf die uns zugekehrte Seite von Raum und Zeit kantianisirend bemerkt würde, dass dieselbe auf einer ursprünglichen, in der natürlichen Anlage begründeten Reactionsweise der Seele beruhe [5]). Wir finden unsererseits es leicht, solche „Theorien" zu erdenken. Factisch wird damit der Raumanschauung jene blosse Thatsächlichkeit vindicirt, welche der Rationalismus gern in eine innere Nothwendigkeit umsetzen möchte. Oder wusste Lotze, woraufhin die „Seele" dazu „gedrängt" wird, diese Anschauungsform auf den Inhalt der Empfindungen anzuwenden? Streifen wir die metaphysische Hypothese ab, so bleibt dem Idealisten wie uns nichts weiter als die Thatsache, dass der Raum in allen Gesichts- und Tastwarnehmungen steckt, oder, anders

[1]) a. a. O. § 13.
[2]) Vgl. o. S. 226.
[3]) Logik, S. 524; vgl. o. S. 227 f.
[4]) Vgl. auch S. 520: „wenn wir überhaupt die Vorstellung dieser Aussenwelt festhalten".
[5]) Med. Ps. S. 334; vgl. Seele und Seelenleben a. a. O. S. 179. 183 f.

ausgedrückt, die „Form" aller Gesichts- und Tastobjecte ist [1]).

Das Kantsche Argument für die enge Verknüpfung des Raumes mit dem Subject, dass das Nichtsein des Raumes unvorstellbar sei, lässt unser Autor nicht zu: „Ebensowenig wird es uns gelingen, diese Leere weder finster noch hell vorzustellen, nachdem die wirkliche Welt immer eins von beiden war" [2]). Was doch wohl soviel heisst, als dass diese Nothwendigkeit auf die inseparableness of association der Engländer hinauskommt.

Kant gründete auf die Apriorität des Raumes die Allgemeingiltigkeit der mathematischen Axiome und Lehrsätze. Unser Autor findet dafür, wie wir selbst, die innere Natur des Raumes hinlänglich. „Wäre es nur sonst begreiflich, wie lediglich durch äussere Eindrücke die Vorstellung einer bestimmten Verbindung räumlicher Beziehungspunkte in uns entstehen könnte, so würde ihr gegenüber jenes unmittelbare Innewerden der in ihnen liegenden allgemeinen Wahrheit . . . . nicht mehr unerklärlich und nicht weniger möglich sein, als wenn dieselben Beziehungspunkte nur durch die Mithülfe einer angebornen Rückwirkungsweise in unser Bewusstsein gebracht worden wären" [3]). —

Eingedenk der Herbartschen Rüge, dass die Apriorität der Raumanschauung ungenügend sei, um die bestimmten Raumgestaltungen der Warnehmung zu erklären, spann unser Autor die seitdem viel citirte und benutzte Theorie der Localzeichen aus. Nach dieser bedient sich die Seele, vor die Aufgabe gestellt, schlechterdings unräumliche, nur nach Qualität und Intensität unterschiedene Empfindungsinhalte nach den verschiedenen Strahlen der Windrose zu localisiren, gewisser spezifischer, dem jeweiligen Ursprungsort der Reize

[1]) Lotze mag sogar „eigentlich direct nur durch Gesichtseindrücke wirkliche Raumvorstellungen entstehen lassen" (Hinter Stumpf, Über den psychol. Urspr. der Raumv. S. 322). Aber warum reagirt die bleibende Natur der Seele nur auf Lichteindrücke räumlich, wenn doch die „Motive" überhaupt in ihr liegen?
[2]) Gesch. der Philos. § 15; vgl. o. S. 419 f.
[3]) Logik S. 582; vgl. o. S. 445.

entsprechender, auch qualitativ determinirter, aber unabhängig variabler Begleiterscheinungen der Empfindungen: eben der Localzeichen. Der Autor findet sie, vom Gesichtssinn ausgehend, in gewissen praeformirten Bewegungstendenzen, die darauf gerichtet sind, jeden indirect gesehenen Punct reflectorisch in die Richtung des deutlichsten Sehens zu rücken [1]. „Durch jeden äusseren Sinnesreiz wird zuerst die Seele in irgend einen Zustand versetzt, den wir nie zu Gesichte bekommen; wir werden uns nur der Qualität der Empfindung bewusst, die auf eine nicht weiter zu analysirende Weise aus ihr folgt. Jene Bewegungstendenzen fügen jenem Zustande noch einen andern hinzu, den wir ebensowenig zu Gesicht bekommen, der aber die Ursache der bestimmten Localisation ist, so wie jener die Ursache der Qualität der Empfindung“ [2].

Wir verzichten darauf, die Hilfsvorstellung von unbewussten Seelenzuständen hier zu kritisiren [3]. Es genügt uns zu konstatiren, dass unserm Semikantianer die Vertheilung der Empfindungsinhalte an die zukömmlichen Raumstellen von objectiven, ich meine im Gegebenen selbst liegenden Momenten bestimmt wird. In der Qualität der Reize, der Data selbst, nicht etwa in spontanen Begriffen und Grundsätzen des Verstandes liegt ihm das Motiv, den Raum mit wohlbegrenzten Körpergestalten auszufüllen. Wir sind so weit derselben Meinung. Von dem Überschritt zu Dingen an sich, auf die mit „Localzeichen“ hingewiesen würde, mögen sie selbst als räumlich oder in analogen „intelligiblen Beziehungen“ angenommen werden, halten wir uns natürlich fern: zumal dergleichen zu dichten, wieder doch gar zu leicht, zu verificiren, aber unmöglich ist. —

Der Lehre Kants, dass es synthetische Urtheile *a priori* gebe, d. h., wie Lotze interpretirt und praecisirt, Urtheile von absoluter Allgemeinheit und evidenter Nothwendigkeit, in denen wir von einem Inhalte a auf einen damit

[1]) Vgl. Med. Ps. S. 351 ff. 359. 418. 420 f.; vor. S. Anm. 1.

[2]) Seele und Seelenleben, S. 178; vgl. ebenda S. 189 u. hinter Stumpf, S. 320 f.

[3]) Vgl. K. Stumpf, a. a. O. S. 89 ff.

nicht identischen b übergehen, stimmt unser Philosoph nicht bloss zu, sondern findet in der Vertheidigung dieses Lehrartikels, als eines „wesentlichen Punktes deutscher Philosophie“ so Etwas wie eine nationale Pflicht [1]): welcher Gedanke, wie sich erwarten liess, in unserm Zeitalter bei einigen jüngeren „Idealisten“ einen kräftigen, fast chauvinistischen Nachhall gefunden hat.

Die Beispiele Kants findet Lotze freilich nicht alle gleich überzeugend [2]). Wir haben seine eigenen Beispiele schon oben so ausführlich behandelt, sie an seiner eigenen Hand zum Theil als analytische Sätze, zum Theil als methodisch gewonnene Erfahrungswahrheiten, zum Theil als regulative, übrigens unter dem Anreiz und der Gunst der Erfahrung entwickelte Maximen oder Voraussetzungen erweisend, dass uns hier nur noch ein paar Bemerkungen erforderlich scheinen.

Die Metaphysik, das Übersinnliche aus dem Spiele lassend, fragen wir erstens: Ist es denn in Beziehung auf die die Erfahrungswelt betreffenden allgemeingiltigen Sätze nach Lotze nicht möglich, sie aus ihr selbst zu gewinnen? Oder verbürgt die Erfahrung ihm, wie Kant, nur immer so viel Allgemeinheit, als sie Fälle darbietet? Lotze [3]): „Wer auch nur einmal Roth, nur einmal Orange und einmal Blau gesehen hätte, würde keine Wiederholungsfälle nöthig haben, um die Sätze mit der Gewissheit ihrer allgemeinen Geltung auszusprechen, Orange sei verschieden von Roth, aber ihm ähnlich und zwar ähnlicher als Blau“: und das seien doch „in ihrer Art auch synthetische Sätze, bloss durch ihre Synthesis in unserm Vorstellen begründet“.

Wir brauchen wohl kaum zu sagen, dass diese Wendung weder kantisch ist noch etwas uns Widerstrebendes sagt. Aber freilich: kann das mit dem Eindruck der „Selbstverständlichkeit“ Gedachte noch in irgend einem erkenntnisstheoretisch relevanten Sinne als „synthetisch“ bezeichnet werden?

[1]) Gesch. der d. Philos. § 12, Logik 570. Vgl. o. S. 528 f.

[2]) Vgl. die interessante Kritik der berühmten Kantischen Synthesen: „7 + 5 = 12“ und: „die gerade Linie ist die kürzeste“ Logik S. 81 f. 574 ff.

[3]) Gesch. der d. Ph. § 18; vgl. Logik 527. 579; o. S. 446. 464.

Der durch einmalige Sicht erkannten Nothwendigkeit empirischer Bezüge stehen bei Lotze instructive Äusserungen über den mühsamen Weg, zu gewissen Wahrheiten apriori zu gelangen, gegenüber: „So paradox es scheinen mag, wir müssen uns der falschen Vorstellung entwöhnen, als läge die Welt des Selbstverständlichen von selber selbstverständlich vor uns, und es käme nur darauf an, mit dieser bequem besessenen Wahrheit die widerspenstige Welt der Warnehmungen zu meistern; auch das Allgemeingiltige . . . . muss . . . erst aus der Unermesslichkeit der Vorstellungen . . . aufgefunden und ausgesondert werden". Auch wird bemerkt, dass „die Einseitigkeit der Erfahrungen" uns „eine Menge solcher Gedanken" aufzwinge [1]).

Wenn es nun möglich ist, irriger Weise etwas für selbstverständlich und nothwendig zu halten, was reichere gründlichere Erfahrung blossstellt, wenn andererseits auch für die nothwendigsten Wahrheiten keine andere Methode zur Verfügung steht, als die der Aussonderung aus dem Geflecht der zusammengerathenen Warnehmungen: sieht es nicht wie eine Art von Gespreiztheit aus, gegen den Empirismus immer noch wie mit dem Besitz von Erkenntnissen höheren Ursprungs vornehm zu thun? Gewiss haben sich eine Menge von Voraussetzungen, zum Theil sogar blindlings, vor aller methodologischen Forschung auf psychomechanischem Wege festgelegt und dienen derselben vielfach als vorläufige oder bleibende Regulativen. Ohne stricten Beweis glauben wir z. B. an das Dasein einer einzigen objectiven Welt für Alle trotz aller Vielheit und Variabilität unserer individuellen Warnehmungen. Und unsere Forschung ist fortwährend damit beschäftigt, diese einzige und bestimmte Realität, in der Jedes seine eigene Raum- und Zeitstelle hat, aus den subjectiven Verschiedenheiten herauszuschälen. Aber Gedanken solcher Art sind der Zurücknahme ausgesetzt; sie müssen sich im weiteren Fortschritt der Wissenschaft die mannigfachsten Modificationen gefallen lassen und gelten auf der Höhe der Einsicht nur so

[1]) Logik, S. 584. 589; vgl. ebenda S. 596 über „die einfachsten mechanischen Grundsätze".

weit, als sie den Normen der Logik, den Grundgesetzen der Zahl und des Raumes und den unmittelbar hic et nunc gegebenen Thatsachen nicht widersprechen, und als sie sich unter einander in Harmonie setzen lassen und zu Voraussagen in Beziehung auf die Zukunft brauchbar erweisen.

Der Kantischen Operation, durch Kategorien, Zeitschemata und Grundsätze die Gesetzmässigkeit der objectiven Warnehmungswelt, welche Gesetzmässigkeit wir seit einigen Jahrhunderten Alle voraussetzen, von unserm Verstande abhängig zu machen, ist unser Philosoph wenig geneigt. Er sagt: „Nicht ihre subjectiven Gesetze drängt die Vernunft der Natur auf, sondern sie erräth die eigenen dieser. Man kann nicht so schliessen: Wenn Erfahrung (als Vorstellung des Zusammenhangs aller Dinge nach allgemeinen Gesetzen) möglich sein soll, so ist sie bloss unter Voraussetzung der Giltigkeit der Verstandesgrundsätze in Bezug auf ihren Inhalt [1]) möglich. Nun aber ist Erfahrung in diesem Sinne wirklich . . . . Dieser Untersatz ist ganz unzulässig. Ein Zusammenhang aller Dinge nach allgemeinen Gesetzen ist bloss eine Vermuthung. Viele Gebiete der Welt sind dunkel. Wir wissen empirisch weder, welche Ursachen oder ob überhaupt Ursachen in ihnen nach Gesetzen wirksam sind" [2]). Der rabiateste Empirist könnte nicht ablehnender sprechen [3]).

So figuriren denn als synthetische Denknothwendigkeiten (abseits der methodischen Aussonderung selbstverständlicher Ähnlichkeits-, Gleichheits- u. s. w.-Erklärungen aus der Erfahrung) bei unserm Philosophen ähnlich wie bei Herbart nur noch einige methodologische Directiven, welche gewisse unter dem Anreiz des Gegebenen natürlich gewachsene Grundgedanken der Zurechtlegung ausdrücken, die sich bisher bewährt und unsern intellectuellen Bedürfnissen Befriedigung gewährt haben. Und der vorgebliche Kantianismus reducirt sich auf die Lehre, dass der Raum auf einer ursprünglichen Function unserer

[1]) Sollte wohl heissen: „auf ihre Form"?

[2]) Logik, S. 585. Gesch. der d. Philos. § 23; vgl. Mikrokosmus [1] II, 58; Logik 568; oben S. 428 f. 515 f.

[3]) Vgl. J. St. Mill, Logic, III, 21. 2 u. 4.

Seele beruhe: ohne dass aber doch diese Hypothese für die Grundlegung der Geometrie unerlässlich befunden würde. Denn die geometrischen Sätze werden von der thatsächlichen, uniformen inneren Natur des Raumes abhängig gemacht. Und was ist das: eine „Seele"?

26. Viertens: H. Helmholtz.

Es ist nicht zu verwundern, dass nach dem ungeheuren Misscredit, in den sich die berufsmässige Philosophie in der ersten Hälfte unsers Jahrhunderts hineingearbeitet hatte [1]), der fachwissenschaftlich gut empfohlene Dilettantismus in der Philosophie Ansehen gewann. Ich will zwei Beispiele dieser Art, die in der kantianisirenden Richtung liegen, hervorheben. Es bedarf dabei vielleicht kaum der Bemerkung, dass unsere ausschliesslich philosophischen Ausstellungen keine Geringschätzung anderer Art in sich schliessen. Könnten sie freilich zur Festigung der Überzeugung, dass auch die Philosophie eine ganze Kraft verlange, Einiges beitragen, würden sie belohnt sein.

Die Kantischen Anregungen, unter denen sich der Physiolog H. Helmholtz weiss, sind, wie es scheint, durch Vermittelung Schopenhauers, Joh. Müllers und Lotze's an ihn gelangt. Er darf als ein typisches Beispiel dessen betrachtet werden, was aus Kant werden kann, wenn die Tradition mächtiger wird als die selbsteigene Lectüre.

Es war wieder die Theorie der Warnehmung, (näher des Sehens), was mit dem grossen Idealisten in Berührung brachte. Der physiologische Theoretiker hat dabei von vornherein eine sehr schiefe Vorstellung von Kant, eine Vorstellung, die diesen einerseits übertrieben hoch setzt [2]), andererseits mit den „nativistischen" Gesichtsphysiologen in engsten Zusammenhang bringt, deren Theorie er verurtheilt. Dieselben, meint er, erweiterten nur „die von Kant aufgestellte Ansicht, dass Raum und Zeit ursprünglich gegebene Formen unserer Anschauungen seien, dahin, dass auch die specielle Localisation jedes Eindrucks durch die unmittelbare Anschauung vermittels eines angeborenen ... Mechanismus gegeben sei" [1]). Dieser Lehre, die mit Recht als ein Verzicht auf jede Erklärung bezeichnet wird, stellt der Physiolog die „empiristische" gegenüber, welche mit Hilfe von „Localzeichen" [2]) und der bekannten Associationsgesetze auf Grund der „Flächenabbildung" des Wirklichen auf der Retina und der Augenbewegungen den optischen Localisationsvorgang zu erklären sucht: Eine Theorie, von der es nicht deutlich ist, in wie weit sie der Kantischen Apriorität huldigt; spätere Äusserungen betrachten „alle Raumanschauung als auf Erfahrung beruhend" [3]). Kant selbst wird vorerst nur getadelt, weil er es unterlassen habe „zu untersuchen, wieviel in der näheren Ausbildung der einzelnen räumlichen und zeitlichen Anschauungen aus der Erfahrung hergeleitet sein könne": was aber — wird entschuldigend hinzugefügt — auch „ausserhalb seines Weges gelegen habe". Wir wissen, dass wenigstens die zeitliche Seite der Frage wohl auf seinem Wege lag, dass er sie aber auf seine „transcendentalphilosophische" Weise beantwortete, die auf Naturgesetze a priori führte [4]).

Neben dem Anschauungsraum wird übrigens von Helmholtz ein wirklicher Raum an sich vorausgesetzt, „dessen Verhältnisse durch Warnehmung erkannt" resp. nachgebildet werden [5]).

---

1) Vgl. o. S. 416.

2) Vgl. Physiol. Optik, S. 428: „.... schon längst diese Verhältnisse richtig und in strengen Beweisen auseinandergesetzt ....“; 456: „Der wesentlichste Schritt, um die Frage auf den richtigen Standpunkt zu stellen ....“.

1) Ph. O. 805; vgl. 441. 456. 594 und zur Kritik des Nativismus 438. 442.

2) D. h. „Momenten in der Empfindung, durch welche wir die Reizung der von dem Lichte des Objectpunktes A gereizten beiden Netzhautstellen von der Reizung aller andern Netzhautstellen unterscheiden können". Vgl. (über die dabei spielende Abweichung von Lotze) A. Krause, Kant und Helmholtz, S. 18.

3) Ph. O. 530. 445 f.; Pop. wiss. Vortr. II, 87 f.; Thatsachen in der Warn. (1879), S. 29; vgl. A. Classen, Physiologie des Gesichtssinnes, S. 70; B. Erdmann, Die Axiome der Geometrie, S. 119.

4) Phys. Opt. S. 456; o. S. 427; vgl. o. S. 379 ff.

5) Ph. O. 442 f. 452 f. Pop. wiss. Vortr. II, 54. 87 f. Thats. 65; o. S. 328 f.; 456 ff.

In Betreff der Materialien der Erfahrung, d. h. der Empfindungen wird nicht bloss die Müllersche Ansicht von den specifischen Sinnesenergien adoptirt, sondern dieselbe wird mit Th. Young zu der Annahme von drei Arten optischer Nervenfasern für drei Grundempfindungen gesteigert: welche Lehre „in gewissem Sinne die empirische Ausführung der theoretischen Darstellung Kants von der Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens" sein soll [1]). Der Autor giebt für diese erstaunliche Auffassung selbst folgende Erklärung: Kant habe aus dem „reinen Denken a priori" nur „formal richtige Sätze" ohne „reale Bedeutung für die Wirklichkeit" ableiten wollen; damit habe er doch „die Warnehmung anerkannt als eine Wirkung, welche das wargenommene Object auf unsere Sinnlichkeit hat, welche Wirkung in ihren näheren Bestimmungen ebensogut abhängt von dem Wirkenden, wie von der Natur dessen, auf welches gewirkt wird" [2]).

Wir unterlassen es des Näheren zu untersuchen, in welchem Sinne und mit welchem Rechte man sagen könne, dass Kants Gesetze der natura formaliter spectata, z. B. das Causalitäts- und Substanzaxiom, keine „reale Bedeutung für die Wirklichkeit haben", ferner, ob nicht diese Behauptung der eigenen Deutung unseres Physiologen schnurstracks widerspricht: es genügt hier, hervorzuheben, dass Kant darum als Vorläufer J. Müllers angesehen wird, weil er — allerdings nicht ganz ohne eigene Schuld — im Sinne der alten und vulgären Warnehmungstheorie und des hinter ihr liegenden Realismus gedeutet wird, wonach die Empfindungen Producte der Einwirkung transcendenter Objecte auf ein transcendentes Subject oder „Bewusstsein" [3]), eine reagirende „Seele" sind und demgemäss erwarten lassen, auch von der „Natur des vorstellenden Bewusstseins" einen Bestandtheil an sich zu tragen. Später hat unser Theoretiker selbst eingesehen, dass

[1]) Ph. O. S. 208.
[2]) Ph. O. S. 456; vgl. 442 f.
[3]) Vgl. Ph. O. S. 442 unten.

es für solche Ansichten zutreffender ist, sich auf John Locke zu berufen [1]).

Indem er des Weiteren Empfindungen der Subjecte und Eigenschaften der Dinge, wie Schopenhauer [2]), als etwas radical Verschiedenes fasst — obwohl der Unterschied gar kein ursprünglicher ist, sondern erst an der Hand der Reproduction gehabter Warnehmungen und der Thatsache der Warnehmungsirrthümer unter Berücksichtigung der bedingenden Medien und Processe mit der Zeit hervortritt [3]) — wirft er die landläufige Frage auf, wie wir wohl von dem Einen zu dem Andern gelangen möchten. Wir können, meint er (wie Schopenhauer) [4]), „niemals zu der Vorstellung einer Aussenwelt kommen, als durch einen Schluss von der wechselnden Empfindung auf äussere Objecte als die Ursachen dieses Wechsels" [5]); dieser Schluss wird als ein „unbewusster" bezeichnet [6]). Später hat er, vielleicht in Folge von Vorhaltungen, wie denen Zöllners [7]), den Ausdruck „unbewusste Schlüsse" vermieden, um, wie er sagt, „der Verwechselung mit der Vorstellung zu entgehen, die Schopenhauer und seine Nachfolger mit diesem Namen bezeichnen"; er findet dieselbe nun „gänzlich unklar und ungerechtfertigt" [8]).

In der Physiologischen Optik wird im Anschluss an die Schlussidee eine Theorie der Causalität entwickelt, die, obwohl wenig ächt kantische Züge an sich tragend, von kantianisirenden Aprioristen vielfach acceptirt und ausgebeutet worden ist. Die einzelnen sehr verschiedenwerthigen Behauptungen sind folgende:

„Wir müssen das Gesetz der Causalität als ein aller (!) Erfahrung vorausgehendes Gesetz unseres Denkens an-

[1]) Vgl. Pop. wiss. Vorträge, II, 55; Thatsachen in der Warn., S. 8. 14; Krause, Kant und Helmholtz, S. 88.
[2]) Vgl. o. S. 531. 537 f. 563.
[3]) H. findet a. a. O. selbst, dass „das natürliche Bewusstsein" den Unterschied nicht macht.
[4]) Vgl. o. 531 f.
[5]) Ph. O. S. 453.
[6]) Vgl a. a. O. S. 430. 449.
[7]) Natur der Cometen [2] S. 345 ff.
[8]) Thats. in der Warn. S. 27.

erkennen" [1]). Soll das heissen: als ein Gesetz, dem nur unser „Denken" oder dem auf Grund einer Art von ontologischer Machtvollkommenheit desselben auch das Sein, wenigstens das empirische Sein folgen muss? Unser Autor fährt fort: „Wir können überhaupt zu keiner Erfahrung von Naturobjecten kommen, ohne das Gesetz der Causalität schon in uns wirkend zu haben; es kann also auch nicht erst aus den Erfahrungen, die wir an Naturobjecten gemacht haben, abgeleitet sein". Wer etwa in diesen Worten um der Termini „Erfahrung, Natur, Object" willen ein Pendant oder Analogon der berühmten Kantischen Lehre sehen wollte, dass das Gesetz von Ursache und Wirkung für objective Zeitbestimmung, für Constitution der „Erfahrung" unentbehrlich sei, dass unter seinem Regime aus successiven Empfindungsreihen eine objective Natur werde: der würde sich entschieden irren. Der Kantianismus der Ausdrücke enthält keinen andern als den schon angeführten, schlechterdings unkantischen aber schopenhauerianisirenden Gedanken: Wir schliessen unter dem Zwang des uns innewohnenden Causalitätsgesetzes auf Ursachen unserer Empfindungen. Der transcendente Charakter dieser Schlussweise wird von dem Autor selbst sei es unbewusst sei es absichtlich so ausgedrückt: Wir gehen, sagt er, durch sie „von unsern Sinnesempfindungen auf die Existenz einer äusseren Ursache hinüber" [2]).

Den „Empiristen" wird zu bedenken gegeben, „dass es mit dem inductiven Beweise des Gesetzes vom zureichenden Grunde äusserst misslich aussieht" [3]). Abgesehen von den Fällen noch nicht eruirten Causalzusammenhanges — vor Allem in der organischen Natur — „nehmen wir nach den Aussagen unseres eigenen Bewusstseins sogar mit Bestimmtheit ein Princip des freien Willens an, für welches wir ganz entschieden Unabhängigkeit von der Strenge des Causalgesetzes in Anspruch nehmen . . .

[1]) Ph. O. S. 453.
[2]) S. 449.
[3]) S. 453 f.; vgl. o. S. 571.

Also gerade den uns am besten und genauesten bekannten Fall des Handelns betrachten wir als eine Ausnahme von jenem Gesetze". Wäre es also nur eine Erfahrung, stünde es etwa auf einer Linie mit „meteorologischen Regeln und dem Drehungsgesetze des Windes". Und wenn Jemand Bedenken haben sollte, ob es auch „in Zukunft giltig sein werde", so weiss unser Autor in fast skeptischer Laune demselben nur den Einen Rath entgegenzuhalten: „Vertraue und handle" [1])!

Offenbar ist das Alles nun sehr wenig kantisch. Kant lehrte bekanntlich, dass ein völlig über den jeweiligen Thatbestand orientirter Geist unser Thun und Lassen wie eine Mondfinsterniss vorausberechnen könne: so praedeterminirt sei es [2]). Er war weit davon entfernt, sich von den vagen Aussagen seines Bewusstseins zur Vertretung eines ebenso vagen Freiheits-„Princips" fortreissen zu lassen. Und den Vitalismus erklärte er (unter dem Titel Hylozoism) für den Tod aller wissenschaftlichen Naturphilosophie [3]). Überhaupt: die absolute Herrschaft des Causalgesetzes über alle Natur gehörte ihm dermassen zu den unverbrüchlichsten Überzeugungen, dass er sozusagen seine ganze Transcendentalphilosophie darauf gerichtet hat, diesen Punkt gegen Humesche Skepsis sicher zu legen. Es war ihm nicht sowohl darum zu thun, in der Apriorität, d. h. hier dem subjectiven, geistigen Ursprung des Causalitätsgesetzes, einen neuen, feinen metaphysischen Lehrartikel aufzubringen, sondern diese Apriorität sollte ihm dazu dienen, der Natur und dem Zeitverlauf in ihr den causalen Zusammenhang als eine Nothwendigkeit zu sichern. Was kann auch ein „Gesetz unsers Denkens" erkenntnisstheoretisch helfen, wenn die Erfahrung ihm so wenig folgt, wie unser Physiolog anzunehmen scheint? Und welche Gewähr möchte wohl der „Schluss" haben, welcher nach einem so unverificirbaren Obersatz verläuft: zumal wenn ihm — wie es gelegentlich heisst —, „die reinigende und prüfende Arbeit des bewussten Denkens fehlt" [4]).

[1]) Thats. in der Warn. S. 42; o. S. 381 Anm. 1.
[2]) Vgl. Kants Stellung, S. 10 f.
[3]) V, 408; vgl. III, 127; II, 372 f.
[4]) Ph. O. S. 449.

Indem unser Autor demnächst — auch im Wortlaut — Kants Causalitätsgesetz mit Leibnizens Principium rationis sufficientis zusammenwirft, trägt er über dasselbe folgendes Weitere vor [1]): „Der eigentliche letzte Grund, durch welchen alle unsere Inductionen überzeugende Kraft erhalten, ist das Causalgesetz". Es ist ein „rein logisches" — womit, wie es scheint, der unabhängig geistige Ursprung markirt werden soll; es betrifft „nicht die wirkliche Erfahrung, sondern deren Verständniss und kann deshalb durch keine mögliche Erfahrung je widerlegt werden" — wo der Ausdruck „mögliche Erfahrung" wohl nicht absichtslos kantianisirend klingt. Es ist „nichts anderes als die Forderung, alles, alle Naturerscheinungen begreifen zu wollen mit der Voraussetzung, dass sie zu begreifen sein werden: nichts anderes als der Trieb unseres Verstandes, alle unsere Warnehmungen seiner eigenen Herrschaft zu unterwerfen, nicht ein Naturgesetz"; es ist ein „regulatives Princip unsers Denkens, ein *apriori* gegebenes transcendentales Gesetz".

Wir stimmen mit diesen trotz mancher stilistischen Coincidenz dem Gehalte nach von Kant weit abgekommenen [2]) Sätzen begreiflicher Weise in vielen Stücken überein. Aber warum ein solcher Trieb und Wille, solche Voraussetzung, Forderung und Maxime nicht von der Erfahrung angeregt, durch fortschreitende Erfolge an der Erfahrung entwickelt, weshalb das Princip ursprünglich im „Verstande" — wie in einem Seelenvermögen — und nicht in dem thatsächlichen Verhalt unserer Erlebnisse und der aus ihnen hervortretenden Natur gegründet sein, weshalb es nicht ein Naturgesetz heissen soll, vermögen wir nicht abzusehen.

Unser Autor sagt: Dieser Trieb muss ursprünglich „angeboren" sein, weil er schon bei Aufbau der Warnehmungswelt oder Natur wirksam ist, weil wir nur durch Causalitätsschlüsse zu Naturobjecten kommen. Sehen wir uns die Beschreibung dieses Processes genauer an, so finden wir nichts

[1]) S. 450. 454 f. Thats. in der Warn. S. 40 f. Vgl. auch in der engl. Ztschr. Mind, III, 213.

[2]) Vgl. Stadler, R. Ekth. S. 114 f.

von diesen instinctiven und aprioristischen Schlüssen, sondern — mancherlei Quiproquos.

Er will den Beitrag des „Experiments", d. h. hier der willkürlichen Bewegung bei der Ausbildung der Warnehmung entwickeln und sagt [1]): „Indem wir unsere Sinnesorgane nach eigenem Willen in verschiedene Beziehungen zu den Objecten [2]) bringen, lernen wir sicher urtheilen über die Ursachen unserer Sinnesempfindungen . . . Wenn wir bemerken, dass wir von einem vor uns stehenden Tische verschiedene Bilder erhalten können, wenn wir nur den Platz wechseln . . . . . ., so entsteht in uns die experimentell begründete Überzeugung, dass unsere Bewegungen der Grund der wechselnden Ansichten des Tisches sind . . . . [3]). So lernen wir durch unsere Bewegungen" das ruhende Raumgebilde des Tisches kennen „als den Grund [4]) wechselnder Bilder in unseren Augen [5]). Wir erklären den Tisch als daseiend, unabhängig von unserer Beobachtung, weil wir ihn in jedem uns beliebigen Augenblicke beobachten können . . . .; wir können uns mit experimenteller Sicherheit überzeugen, dass" die verschiedenen Ansichten „doch nur Anschauungen des einen unverändert gebliebenen Objects, ihrer gemeinsamen Ursache sind".

Für denjenigen, welcher nicht von vornherein vulgärrealistisch überzeugt ist, ergeben die geschilderten „Experimente" nach Abstreifung aller willkürlichen Hineindeutungen nichts weiter, als eine gesetzmässige Beziehung zwischen unsern räumlich ausdeutbaren Bewegungs- oder Muskelgefühlen und dem Wechsel der Empfindungsinhalte und ihrem räumlichen Aufbau. Die letzteren werden ihm trotz aller Wandlung in gewissem Sinne alle gleich sehr „objectiv" sein: aber alle werden auch Beziehung haben auf das Objective im

[1]) Ph. O. S. 452.

[2]) Zu welchen Objecten? den transcendenten oder den empirischen?

[3]) Gewiss.

[4]) Welches ist nun der eigentliche „Grund" des Wechsels: die Bewegungen oder das ruhende Raumgebilde?

[5]) In unsern Augen? also der durch den Augenspiegel zu versichtbarenden Retinabilder?

eminenten Sinne, nämlich denjenigen Inbegriff unwandelbarer, (allergrösstentheils nur gedachter) Normal-Empfindungen, welcher sich nach den Kategorien Ding, Eigenschaft, Zustand als objective Welt im absoluten Raume vor uns aufbaut, zunächst in seinen Localisationen auf das durch unsern Körper gehende Achsensystem bezogen, und allmählich wissenschaftlichen Anforderungen entsprechend um andre und andre Centra gruppirt. Und so abhängig, gesetzlich abhängig alle Auffassungsweisen von dieser objectiven Welt sind: sie als transcendente Ursache der wechselnden Warnehmungen anzusehen, wird man doch Anstand nehmen müssen: während allerdings unsere Bewegungen oder Lagenwechsel der Grund oder die Bedingung der veränderlichen Auffassungen dieses Objectes sind.

Unter Ursache ward bisher von dem Autor immer verstanden ein reales, verursachendes Ding. Spätere Auslassungen führen einen andern Begriff, nämlich den des Gesetzes herbei. Wenn dasselbe, heisst es [1], „für alle möglicher Weise eintretenden Fälle den Erfolg eindeutig bestimmt, dann erkennen wir es als ein unabhängig von unserm Vorstellen Bestehendes an und nennen es die Ursache, d. h. das hinter dem Wechsel ursprünglich [2]) Bleibende und Bestehende, das Wirkliche". Und unsre Voraussetzung geht darauf, „dass wir ein letztes Unveränderliches als Ursache der beobachteten Veränderungen werden hinstellen können: das regulative Princip, das uns dazu treibt, nennen wir das Causalgesetz": es ist darum — wie Kant lehrte — „apriori transcendental".

Wie weit sich auch diese hin und her schwankenden Mittheilungen factisch von Kants Transcendentalphilosophie entfernen [3]) und ins Dilettantische verlaufen [4]) mögen: der

1) Thatsachen, S. 37 ff.

2) Warum ursprünglich?

3) Kant nannte das Bleibende Substanz; Ursache aber war ihm die gesetzmässig einem Ereigniss vorangehende objective Erscheinung in der Zeit.

4) Doch ist mit dem Hinweis auf die Unabhängigkeit der Naturgesetze von unserm Vorstellen (noch besser wäre zu sagen: von den Gesetzen des Anschauens und Denkens) ein Punkt berührt, der die grosse Gefahr der Trans-

Autor betrachtet auch sie als kantisch und sieht in der vermeintlichen Verwandtschaft dieser Art Kants bleibende Bedeutung. Indem er der Philosophie überhaupt die Aufgabe vindicirt, „die Thätigkeiten des Geistes", die „Gesetze des Denkens" aus unserm Wissen und Vorstellen herauszulösen, kommt ihm Kant mit seinem „logischen" Causalitätsprincip hierfür vor Allem in Betracht [1]). —

Wir schliessen an diese Bemerkungen über die Warnehmungs- und Causalitätstheorie unsers Autors seine Philosophie der Geometrie [2]). Dieselbe ist durch und durch antikantisch und muss von uns doch abgelehnt werden.

Gauss' „Mass der Flächenkrümmung", Riemanns analytische Formeln für mehrfach ausgedehnte „Mannigfaltigkeiten" [3]), wobei unser Raum als eine Art messbarer Grösse behandelt wird, Lobatschewsky's imaginäre Geometrie (für den Fall, dass die Winkelsumme im Dreieck kleiner als 2 R. wäre), Beltrami's Angaben über die Vorstellbarkeit eines pseudosphärischen Raumes [4]) kamen zusammen mit eigenen naturwissenschaftlichen, insbesondere physiologischen Denkgewohnheiten [5]), um den Euklideisch-Kantischen Raum als eine durch drei, nur in ihm verbundene Axiome charakterisirte dreidimensionale „Mannigfaltigkeit" vorzustellen.

Die Erläuterung geht von der Fläche aus. „Die Voraussetzung, jede Figur könne ohne irgend welche Aenderung ihrer in der Fläche liegenden Dimensionen nach allen Richtungen hin fortbewegt werden, charakterisirt die betreffende Fläche als Ebene oder Kugel oder pseudosphärische Fläche" (im Gegensatz z. B. zu ellipsoidischen Flächen, auf denen

cendentalphilosophie, die Physik psychologisch aufzusaugen, abzuwenden geeignet ist. (Vgl. o. S. 448, Anm. 1).

1) Vgl. Thatsachen S. 7 f.; 42.

2) B. Erdmanns Axiome der Geometrie (1877) können wir dabei als eine Art von Commentar benutzen.

3) Vgl. über diesen Terminus dessen Habilitationsschrift (1854, veröffentlicht in den Abhandlgn. der Ges. der W. W. in Göttingen 1867) § 1—3.

4) Vgl. Helmholtz, Pop. wiss. Vortr. III, 31 ff., Mind III, 216; Thatsachen, S. 60; Erdmann a. a. O. S. 54 ff.

5) Vgl. Vorträge III, 39; Mind III, 214 ff. 220; Erdmann a. a. O. S. 19 ff. 50 ff. 81.

sich Figuren nicht ohne Dehnungen verschieben lassen). „Das Axiom, das zwischen je zwei Punkten immer nur Eine kürzeste Linie [1]) besteht, trennt die Ebene und die pseudosphärische Fläche von der Kugel; und das Axiom von den Parallelen scheidet die Ebene von der Pseudosphäre". Analoge Unterschiede trennen unsern — „ebnen" — Raum von dem sphärischen und pseudosphärischen [2]). Leider sind wir an der sinnlichen Vorstellbarkeit dieser Unterschiede durch unser Anschauungsvermögen, den Bau unserer Organe und durch unsere bisherigen Gewohnheiten behindert. Aber erstens zeigt uns die analytische Geometrie ihre „Möglichkeit" und behütet uns so vor der Gefahr, gewohnte Anschauungsthatsachen für Denknothwendigkeiten zu halten [3]). Und zweitens lässt sich doch innerhalb gewisser Grenzen auch deutlich machen, wie die sinnlichen Objecte eines Raumes uns erscheinen würden, der von dem unsrigen ebenso verschieden wäre, wie die Sphäre und Pseudosphäre von der Ebene. „Man denke an das Abbild der Welt in einem Convexspiegel . . . Die Bilder des fernen Horizontes und der Sonne am Himmel liegen in begrenzter Entfernung . . . hinter dem Spiegel. Zwischen diesen Bildern und der Oberfläche des Spiegels sind die Bilder aller anderen vor letzterem liegenden Objecte enthalten . . . um so mehr verkleinert und um so mehr abgeplattet, je ferner ihre Objecte vom Spiegel liegen. . . . Dennoch wird jede gerade Linie der Aussenwelt durch eine gerade Linie im Bilde, jede Ebene durch eine Ebene dargestellt. Das Bild eines Mannes, der mit einem Massstab eine von dem Spiegel sich entfernende gerade Linie abmisst, würde mit sammt seinem Massstabe immer mehr zusammenschrumpfen, je mehr das Original sich entfernt; aber der Mann im Bilde würde genau dieselbe Zahl von Centimetern herauszählen, wie der Mann in der Wirklichkeit . . .; alle Congruenzen würden in den Bildern bei wirklicher Aneinanderlegung der betreffenden Körper ebenso

[1]) Unter kürzesten oder geradesten Linien versteht Helmholtz allgemein die geodätischen. (Vgl. Vortr. III, 28; o. S. 443).

[2]) Vgl. Erdmann, S. 82 f. 84. 169.

[3]) Vortr S. 35 f.; o. S. 442.

passen wie in der Aussenwelt . . .". Aehnliche Bilder würden wir selbst von unsrer wirklichen Welt erhalten, „wenn wir eine grosse Convexlinse von entsprechender negativer Brennweite vor die Augen nehmen". Der sinnliche Eindruck von einem pseudosphärischen Raume würde „bei Ruhe des Beobachters und der beobachteten Objecte derselbe sein, als wenn wir Beltrami's kugeliges Modell im Euklideischen Raume vor uns hätten, wobei der Beobachter sich im Mittelpunkt befände. So wie aber der Beobachter seinen Platz wechselte, würde das Centrum der Projectionskugel mit dem Beobachter wandern müssen und die ganze Projection sich verschieben. . . . In ähnlicher Weise, nur nach quantitativ abweichenden Verhältnissen sehen wir auch in unserer objectiven Welt die perspectivische relative Lage und die scheinbare Grösse der Objecte von verschiedener Entfernung wechseln, sowie der Beobachter sich bewegt" [1]). Ergebniss: Unser euklideischer Raum ist nur die durch Thatsächlichkeit, empirische Realität ausgezeichnete Nebenart an sich gleichmöglicher dreidimensionaler Räume mit constantem Krümmungsmass. Die seine Eigenart ausdrückenden Axiome sind nicht Denknothwendigkeiten oder „nothwendige Folgen einer apriori gegebenen transcendentalen Form unserer Anschauungen" im Sinne Kants, sondern empirischen Ursprungs [2]). Aus diesem Grunde haben wir auch keine absolute Gewähr, dass sie jenseits des von uns übersehbaren Erfahrungsbereichs Giltigkeit haben. Die Dreidimensionalität freilich ist über allen Zweifel erhaben. Aber es ist nicht ausgemacht, „ob das Krümmungsmass unseres Raumes nicht doch einen sehr geringen positiven oder negativen Werth besitzt oder etwa nicht nach jeder Dimension das gleiche ist. Unsere Geometrie setzt zwar die Übertragbarkeit ihrer unmittelbar nur auf endliche Raumtheile bezogenen Lehrsätze auf die Verhältnisse des Unmessbargrossen und Unmessbarkleinen voraus; aber diese Voraussetzung ist doch im Grunde nur ein Postulat, dessen Berechtigung erst durch sorgfältig ausgeführte

[1]) Vortr. a. a. O. S. 44 ff.; Thatsachen, S. 60; vgl. Mind I, 315 ff. III, 214. 217. 220. Erdmann, S. 81. 91. 135. 139. 145. 152.

[2]) Vortr. III, 42. 48. Mind III, 214. Thatsachen, 20. 55 ff.

Messungen nachgewiesen werden muss. Eine sehr geringe Abweichung der Winkelsumme von zwei Rechten kann bei den trigonometrischen Messungen sehr grosser Dreiecke bemerkbar werden". Aber „die grösste unter den Standlinien, die wir den trigonometrischen Untersuchungen zu Grunde legen können, die grosse Axe unserer Erdbahn, ist gegenüber den Entfernungen, welche die Erscheinungen des Fixsternhimmels darbieten, viel zu klein, um zu allgemeingiltigen Ergebnissen auszureichen". Doch hat Lobatschewsky gezeigt, dass in einem Dreieck, dessen Seiten der Entfernung der Erde von der Sonne gleichen, die Winkelsumme von zwei Rechten nicht um mehr als 0,0003 Secunden entfernt sein kann . . . . Die Wahrscheinlichkeit, dass unser Raum den Voraussetzungen der Geometrie der Ebene vollkommen entspreche, ist also eine sehr hohe" [1]).

Die ganze Position spitzt sich schliesslich auf die Congruenz zu. Es wird ein Unterschied gemacht zwischen Congruenz in sogenannter „transcendentaler Anschauung" und zwischen „physischer Aequivalenz" auf Grund von ausgeführten Messungen; letztere constituirt eine Art physischer Geometrie im Gegensatz zur „transcendentalen" [2]). Die reale Anwendbarkeit der letzteren könne nie durch „reine Raumanschauung", sondern nur durch „physische Instrumente" entschieden werden. Gesetzt, gewisse allgemeine Sätze wären als Naturgesetze entdeckt worden, die mit den transcendentalen Axiomen gleichlautend wären, so wäre immer noch möglich, dass der physische Raum das Bild des transcendentalen in einem convexen Spiegel wäre. Factisch haben alle bisherigen, auch die exactesten Messungen, insonderheit auch die astronomischen [3]), für den euklideischen Charakter unseres Raumes Zeugniss abgelegt. Aber wir können daraus doch nicht mehr schliessen, als dies: dass „das Krümmungs-

[1]) Erdmann, S. 66. 69 f. 73. 154.

[2]) Mind a. a. O. 218 ff.; Thatsachen, S. 57 ff.

[3]) „welche die Parallaxe der unmessbar weit entfernten Fixsterne gleich Null ergeben", während sie „im pseudosphärischen Raum positive Parallaxe haben müssten" (Vorträge a. a. O. S. 43; vgl. Mind III, 221; Krause, Kant und Helmholtz, S. 57).

mass unsers Raumes als von Null ununterscheidbar erscheint"; als dass die Euklideische Geometrie giltig ist innerhalb der Grenzen unserer gegenwärtigen Befähigung zu messen. Aber wie? wenn wir noch exacter messen lernten? „wenn wir statt unserer begrenzten Standlinien grössere benutzen könnten"? Dann würde vielleicht doch eine Discrepanz zwischen physischer und „transcendentaler" Geometrie zum Vorschein kommen; und wir würden ebenso umzulernen haben, wie unsere Vorfahren, als sie sich daran gewöhnen mussten, ihre platte, ruhende Erde als eine Kugel vorzustellen [1]).

Die Geometrie wird auf diesem Wege eine Naturwissenschaft, die ähnlich wie die Mechanik von Körpern, ihren Eigenschaften und Gesetzen redet. Sie setzt als Bedingungen der Congruenz voraus: 1) in sich feste Körper (oder Punktsysteme) [2]), 2) vollkommen freie Beweglichkeit derselben, 3) Unveränderlichkeit ihrer Dimensionen bei einer Rotation um ihre Achse: lauter empirische Eigenschaften [3]). In unserer Mechanik hat der Raum als solcher keinen Einfluss weder auf das Volumen der Körper, noch auf die Geschwindigkeit ihrer Bewegungen: es wäre daneben eine andere denkbar, in welcher die Körper mit wechselnder Lage Dehnungen oder Verkürzungen und ihre Bewegungen Geschwindigkeitsänderungen erfühlen. —

Was soll man zu dieser neuen Theorie der Geometrie sagen? Sie muss, denke ich, den Kenner geradeso anmuthen, wie J. St. Mills empiristische Philosophie der Arithmetik. Sie ist gewissermassen das Pendant zu derselben. Es ist nicht von ungefähr, dass sie den Wunsch gehabt hat, sich den Engländern vorzulegen. Die Helmholtz'sche Polemik ist eine Art Fortsetzung jenes Streits über die Grundlagen der Mathematik, der von D. Stewart sich herspinnend Jahre lang zwischen dem Kantianer Whewell und J. St. Mill geführt worden ist [4]). Wie Mill — leider — die Giltigkeit der

[1]) Mind III, 214; vgl. die Thesen ebenda S. 225.

[2]) Vgl. Vortr. III, 27. 29. 39 ff. 49. Mind I, 303. 312. 314; III, 214.

[3]) Vgl. Erdmann, S. 59 ff. 83. 95. 107. 148. 152.

[4]) Vgl. den Bericht bei F. A. Lange, Gesch. des Materialismus ² II, 16 ff.; 116 ff. Anm. 9 f.

aus fundamentalen Abstractionen und Synthesen, Definitionen und selbstevidenten Axiomen hervortretenden Zahlengleichungen nachträglich noch wieder von unsern Sinnesorganen und den concreten Dingen abhängig machte [1]), so heftet unser Antikantianer die Gesetze des anschaulichen Raumes an das physicalische Verhalten der Körper.

Das Motiv zu diesen gleich seltsamen und in die Irre laufenden Ansichten ist leicht zu erkennen. Es ist auf beiden Seiten der Wunsch, so hochwerthvolle Wissenschaften, wie die mathematischen sind, nicht in dem Bereiche des bloss Subjectiven, Imaginativen und Willkürlichen verkümmern zu lassen, sowie einer schwärmerischen Wucherung vorgeblich apriorischer Einsicht einen Damm entgegenzusetzen.

Aber die Berechtigung des Motivs kann die Paradoxie der Sache nicht verringern. Der Raum mag als Mannigfaltigkeit bezeichnet werden: aber nimmermehr ist er eine Mannigfaltigkeit nach Art des Farben- und Tonsystems. In ihm lässt sich messen: in andern Reihen nicht: es müsste denn sein, dass sie sich selbst wie die Farben in räumlicher Anordnung darstellten oder wie die Töne auf räumliche Verhältnisse reduciren liessen. Ferner: Die besondern Raumgebilde lassen sich als Grössenbegriffe behandeln, der Raum selbst nicht. Der Begriff einer nfach bestimmten Mannigfaltigkeit, d. h. einer Mannigfaltigkeit, in der jedes Element nfach bestimmt, bedingt oder abhängig ist, ist nicht sofort der Begriff einer „Grösse“.

Von geradesten Linien zu reden, kann auf krummen Oberflächen physicalisch fester Körper, wie der Erde, einen Sinn haben; der leere Raum lässt nur gerade oder krumme Linien zu; und die gerade ist jeweilig der einzig kürzeste Weg. Keine analytische Formel über Abhängigkeiten von Variabeln kann die Natur des Raumes als einer anschaulichen Mannigfaltigkeit, in der jeder Punkt durch verticale Linien auf rechtwinklich sich schneidende Fundamentalebenen bestimmbar ist, erweitern oder invalidiren. Es gibt nur den Einen, einzigen, dreidimensionalen, „ebenen“, durch und durch

[1]) Logic, II, 6. 2 f.

festen und doch an sich selbst leeren Raum. Zwar ist derselbe auch für uns eine starre, nicht weiter auflösbare, auch nicht durch Kantsche Beziehungen auf das Subject der Erkenntniss auflösbare, insofern aber auch in gewissem Sinne nothwendige, jedenfalls unausweichliche und fundamentale Thatsache unserer Sinnenwelt. Aber die vorgebliche Mögkeit, dass er zwar dreidimensional, aber sphärisch oder pseudosphärisch (oder wohl gar ellipsoidisch) wäre, involvirt für uns einen Widerspruch. Wie die sphärische u. s. w. Oberfläche von Körpern drei Dimensionen voraussetzt, so der sphärische u. s. w. Raum vier [1]): vier rechtwinklig auf einander stehende Achsen; was für unsere thatsächliche Anschauung und die Form, in der die Dinge uns erscheinen, unmöglich ist.

Die Beweglichkeit ist eine Eigenschaft der Materie, aber nicht des Raumes. Und die constructive Bewegung, durch welche wir Linien ziehen und Gestalten abgrenzen, erzeugt nicht den Raum, sondern geschieht in ihm; gerade so gut wie der Transport repräsentirender Körper und Figuren, die zur Deckung gebracht werden sollen, in ihm geschieht. Mathematische Construction ist nicht mechanische Bewegung nach Stoss-, Gravitations- oder Affinitätsgesetzen [2]). Und ein mathematischer Körper ist kein physischer.

Helmholtz macht die Erkenntniss der Eigennatur unsers Raumes von Messungen abhängig. Aber alles Messen setzt die Neutralität, Festigkeit, Uniformität des Raumes selbst voraus [3]). Er versucht an optischen Metamorphosen (mit und ohne Spiegel oder Linsen) die sinnlichen Eindrücke anderer Räume zu veranschaulichen. Aber keine perspectivische oder instrumentale Veränderung der Gesichtsobjecte kann mit der Geometrie des dreidimensionalen Raumes in Parallele treten. Sie führen immer wieder auf physicalische Gesetze über Bewegung und Beugung des Lichtstrahls und auf psychologische Motive der Localisation. Beide aber lassen sich selbst gar nicht ausdrücken ohne Beziehung auf centrale Co-

[1]) Vgl. Helmholtz, Mind III, 221; Erdmann, S. 79.
[2]) Vgl. Kant, II, 748 f. Anm.; o. S. 325, Anm. 1: 335.
[3]) Vgl. Jacobson, Vierteljahrsschr. für wiss. Ph. 1883, S. 140 ff.

ordinatenachsen, d. h. auf einen ebenen Raum. Und jeder Raum muss eben sein; und der unsrige ist dreidimensional[1]). Damit wird auch das Argument hinfällig, welches gegen die Kantische Apriorität aus der vorgeblichen Abstreifbarkeit nicht unserer Localisationsgewohnheiten, sondern unsers Raumes selbst erhoben wird[2]).

Gesetzt unsere Körper verschrumpften und dehnten sich unabhängig von physicalischen Einwirkungen bloss in Folge des Ortswechsels: gesetzt die Bahnlinie des einmal in Bewegung gesetzten Massenelements verlangsamte und beschleunigte sich unabhängig von widerstehenden Medien und attrahirenden oder stossenden Körpern: gesetzt Rotationen als solche hätten centrifugale und expansive Folgen: so würden wir auch die hierbei herrschenden Gesetze nur in einem „festen“ dreidimensionalen Raum und durch „feste“ Beziehungen auf „feste“ rechtwinklig sich schneidende Coordinatenachsen ausdrücken können. Mehr: sollten wir wirklich finden, dass der Raum, „in dem wir leben und den wir bewohnen“[3]), an verschiedenen Stellen Beschleunigung oder Verlangsamung mechanisch eingeleiteter Bewegungen hervorbrächte u. s. w., so würden wir diese Wirkungen nicht durch eine neue Geometrie, sondern durch neue physicalische „Kräfte“ und „Stoffe“ erklären. Diese Eigenschaft käme doch immer wieder nicht dem leeren Raume, sondern der Materie zu. Und anstatt Materie physischer Raum zu sagen: das würden wir nicht als eine besonders nützliche, sondern im Gegentheil als eine verführerische Erfindung bezeichnen. Raum ist kein Stoff, keine mechanische Potenz: sondern — wir wissen keinen besser distinguirenden Ausdruck, als den Kantischen —: er ist Form, unparteiische, passive, leere, homogene Form aller Warnehmungsobjecte. Und formale (oder abstracte, reine) Geometrie und concrete, positive Mechanik oder Optik sind und bleiben grundverschiedene Wissenschaften. Ohne dass die erstere Gefahr liefe, von bloss imaginativer Bedeutung

---

[1]) Vgl. Krause, Kant und Helmholtz, S. 39 ff.
[2]) Vgl. Erdmann, S. 91. 139. 145. 152.
[3]) Helmholtz, Vortr. III, 30. 35.

zu sein. Ihr realer Grund und Boden ist der dreidimensionale Raum, in dem alle warnehmbaren Dinge sind und in jedem Moment ihre geometrisch determinirbare Lage haben[1]).

Wir haben eine Geometrie entwickelt, obwohl es gar keinen absolut festen Körper, der als vollkommenes Messinstrument dienen könnte, in Wirklichkeit gibt und geben kann: geradeso wie wir den idealen, Newtonschen Zeitbegriff brauchen gelernt haben, obwohl es keine Bewegung gibt, an welcher wir diese Zeit zu symbolisiren im Stande wären. Und weder sind die Volumina der Körper vom leeren Raum noch die Geschwindigkeiten der Bewegung von der leeren Zeit abhängig: sondern beide sind die idealen Voraussetzungen, um den Wechsel hier und dort zu markiren. Gegenüber den metageometrischen Bizarrerien Helmholtzens nehme ich daher keinen Anstand in den Raumtheorien der Kantianer einen beträchtlichen Überschuss von Wahrheit anzuerkennen. Unser Raum ist wirklich einzigartig, homogen in sich und die Grundvoraussetzung aller Erfahrung und Wissenschaft.

Aber freilich: warum er ausserdem noch in irgend einem die Erfahrung übersteigenden Sinne an das Subject geheftet, warum gar er selbst und die Vorgänge in ihm als in uns seiend und geschehend angesetzt werden sollen: das ist auch wieder nicht abzusehen.

Hier hat wieder Helmholtz gegen Kant recht, wenn er für die Sicherheit und Allgemeinheit des geometrischen Beweisfortgangs nichts weiter in Anspruch nimmt, als die thatsächliche Gleichartigkeit aller Raumelemente. „Wie dieselbe uns das Recht gibt, die Constructionsbegriffe als Ideale zu zu fassen, denen alle Massbeziehungen der Körper nur angenähert werden können, so erklärt sie auch, dass keine Complication oder Erweiterung der elementaren Definitionen einen besonderen Recurs auf .... Erfahrungsverhältnisse braucht, um bestätigt zu werden .... Jener formal deductive Charakter ist die Folge einerseits der Idealität der Constructionsbegriffe, andererseits der Gleichartigkeit der Raumelemente. Denn durch diese wird es möglich, jeden

---

[1]) Vgl. Kroman, Unsere Naturerkenntniss, 1883, S. 162 ff.

einzelnen Lehrsatz mit aller Strenge auf die elementaren Massbeziehungen zurückzuführen und ihm so dieselbe Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu geben, die diesen allgemeinsten Inductionen zukommt". Auch darin hat er gewiss recht, dass „selbst wenn wir unsere Raumanschauung rein apriori erworben hätten", es doch der Erfahrung bedürfen würde, ihre Natur kennen zu lernen; und dass dieselbe so lange eine blosse Thatsache bliebe, als „es nicht gelungen wäre", sie — etwa „als nothwendige Consequenz aus dem Wesen der Seele", oder weniger metaphysisch geredet: aus dem Wesen des erkennenden Bewusstseins — „abzuleiten" [1]. —

Es erübrigt noch einen dritten und letzten Punkt: nämlich Helmholtz' Aussagen über die Welt an sich in Betracht zu ziehen. Seine Warnehmungstheorie verlief, wie wir sahen, in dem bekannten Schema, dass transcendent objective Realitäten auf ein psychisches Wesen durch „Reize" wirken und dieses zu Empfindungen anregen, die weiter (an der Hand von „Localzeichen") zu Vorstellungen von einer Aussenwelt entwickelt werden. Es fragt sich: wie viel das denkende Subject von diesen seinen Evolutionen dem Sein an sich selbst zuzuschreiben das Recht habe. Hören wir unsern Autor selbst:

„Die äusseren Ereignisse, wie ihre Warnehmungen, gehen in der Zeit vor sich; also können auch die Zeitverhältnisse (Gleichzeitigkeit, Folge, regelmässige Wiederkehr der Gleichzeitigkeit oder Folge) der letzteren das Abbild der ersteren sein" [2]. Auch ausserhalb der Zeitverhältnisse „können die Vorgänge in unserm Bewusstsein Bilder der Vorgänge in der Aussenwelt sein, insofern erstere überhaupt Gleichheit der Objecte durch Gleichheit der Zeichen darstellen". In Summa: „Die Beziehungen der Zeit, des Raumes, der Gleichheit und die davon abgeleiteten der Zahl, der Grösse, der Gesetzlichkeit, kurz das Mathematische sind der äusseren und inneren Welt gemeinsam; und in diesen kann in der That eine volle Übereinstimmung der Vorstellungen mit den abgebildeten Dingen erstrebt werden" [1].

[1]) Erdmann, S. 171 f. 66.
[2]) Ph. O. S. 445.

Von Seiten des Positivismus ist vorläufig hierzu nur zu constatiren, dass die transcendent objective Welt im Wesentlichen so beschrieben wird, wie wir glauben jene objective Idealwelt (für ein Bewusstsein überhaupt) denken zu müssen, welche wir durch mannigfache Reductionen und Ergänzungen aus variablen und fragmentarischen Warnehmungsreihen als das einheitliche, allen gemeinsame, durch immanente Gesetze verknüpfte Object immer vollkommener glauben herausarbeiten zu können: nur das es in Beziehung auf das Verhältniss von Warnehmung und Ideal begreiflicher ist, was Übereinstimmung heissen solle, als wo es sich um Congruenzen zwischen bewussten Vorstellungen und an sich seienden Dingen und Vorgängen dreht.

In schulmässig stilisirter und systematisirter Form tritt die Helmholtzsche Ontologie bei seinem Anhänger Erdmann auf [2]). Zu Grunde gelegt wird die Voraussetzung einer „Wechselwirkung" — der uns bekannten Lotzeschen Wechselwirkung — von transcendentem Subject und Object [3]). „Alle unsere Anschauungen äusserer Dinge und Verhältnisse sind Producte einer Wechselwirkung, deren Bedingungen theils in der . . . Beschaffenheit der Dinge, theils in dem Wesen der psychischen Vorgänge begründet liegen. . . . Die Beschaffenheit eines jeden Elements unserer Anschauungen muss (daher) abhängig sein theils von der Natur der erregenden Processe, theils von der Art, wie diese Reize von den psychischen Thätigkeiten [4]) aufgenommen und verarbeitet werden. Hieraus ergiebt sich . . ., dass das ganze Material unserer Empfindungen [5]) nur ein Zeichensystem für die Dinge ist . . .". Aber auch „die Formen, in denen sich

[1]) Vortr. II, 54. 98; vgl. ebenda S. 208.
[2]) Vgl. o. S. 581 Anm. 2.
[3]) Vgl. a. a. O. S. 93. 128. 146. 153 u. ö.
[4]) Über die geschichtliche Quelle dieses Begriffs vgl. ebenda S. 138; sowie unsern 1. Bd. S. 154 ff. u. o. S. 156. 503 ff.
[5]) Die „Subjectivität" derselben ist nach S. 95 „nicht mehr möglich in Zweifel zu ziehen".

jenes Empfindungsmaterial ordnet, die räumlichen nicht mehr und nicht anders als die verstandesmässigen, können nur ein Zeichensystem für die Verhältnisse und Beziehungen der Dinge sein" [1]).

So angenehm, glatt und plausibel sich diese Entstehungsgeschichte unsers Bewusstseins und seiner Inhalte liest, so muss doch principiell gegen diesen wie gegen jeden Versuch Einsprache erhoben werden, der uns mit Analogis von Begriffen, die innerhalb des Empirischen ihren guten Sinn haben, über den radicalen Unterschied, der hier vorliegt, wegtäuschen will. Kein Mensch weiss, wie Bewusstsein gemacht wird. Aber wir können leidlich angeben, auf welchen Wegen das Bewusstsein auf Grund des unerklärbar Gegebenen zu Annahmen über transcendente Dinge und ihre Productionsweisen gekommen ist und immer wieder kommt; ferner wie das jeweilig Gegebene mit Anderem derselben Art gesetzmässig zusammenhängt; auch welche Motive dazu geführt haben, die aus den empirischen Daten gewinnbare und fortschreitend immer besser ausgebildete Idee von einer eindeutig bestimmten Objecten-Welt auf etwas Transcendentes zu übertragen. Aber wenn man uns nun umgekehrt zeigen will, wie eine „Wechselwirkung" von „Subject" und „Object" „Producte" hervorbringt, die von beiden Producenten etwas an sich haben, so dass man aus der Physiognomie des Erzeugnisses noch wie aus „Zeichen" auf die Züge der beiden Eltern Rückschlüsse machen kann: so halten wir diese interessante, aber wie alle Mythologien völlig anthropomorphistische Geschichte für ein Hysteronproteron oder für eine Naivetät. Sofort stürzen auch eine Fluth von Fragen auf diese Erzählung ein. Z. B.: Wo sitzt dieses mit „Formen" ausgestattete Subject zwischen den Dingen? Warum müssen auch die Formen, obwohl sie aus dem ordnenden Subject stammen, Zeichen transcendenter Verhältnisse sein? Wie machen es nur die Dinge an sich, sich im Raume zu dehnen und localisirt zu sein, ohne ein Bewusstsein, das sie trägt, und ohne die centralen Achsen, die wir im Empirischen immer parat haben, mögen

[1]) S. 83. 94.

wir die Dinge anthropocentrisch, geo- oder heliocentrisch, oder in Beziehung auf jenes ideale absolute Körperskelett denken, um den sich der Kosmos gruppirt? Und während es der positivistischen Betrachtungsweise, die in jedem gegebenen Moment ihren festen Standort hat, ein Leichtes ist, mit den Paradoxien des Unendlichen fertig zu werden: kann jene so plausible Mythologie von einer unser Bewusstsein halbpart miterzeugenden Ansichwelt (nach Analogie unserer empirischen) mit der Unendlichkeit der Vergangenheit und des Räumlichen gar nichts Gesundes anfangen. —

Der Standpunkt, den wir hier kritisiren, unterscheidet sich nach unserm Helmholtzianer, der zugleich einer der rührigsten Kantphilologen ist, von dem Kantischen folgendermassen: „Für Kant hat die Erfahrung in objectivem Sinne als die Summe der Einwirkungen der Dinge nur eine occasionalistische Bedeutung: sie ist die Gelegenheitsursache, welche die Auslösung [1]) der von ihr absolut unabhängigen apriorischen Formen bewirkt [2]). Für die Physiologie und Psychologie unserer Zeit dagegen . . . . hat sie die Bedeutung eines Factors, der das Erkenntnissproduct nach Form und Inhalt zugleich wesentlich bestimmt". Dieser Gegensatz zwischen dem (vorgeblich) Kantischen und dem zeitgenössischen Standpunkt wird nicht als ein feindlicher empfunden; der neue sei eine „Weiterbildung des kritischen Idealismus" [3]).

Ohne an Ausdrücken, wie „Erkenntnissproduct" (welcher freilich eine ungeheuerliche erkenntnisstheoretische Perspective eröffnet) zu mäkeln, fragen wir sogleich bei dem Helmholtzianisirenden Semikantianer an, welche Aufschlüsse er seinerseits dem Product der Wechselwirkung über den äusseren, den nichtsubjectiven Factor entnimmt. Indem er dem Helmholtzschen Standpunkt den Namen „formaler Empirismus" gibt, den seinigen aber als „Apriorismus" bezeichnet [4]), scheint

[1]) Vgl. hierzu a. a. O. S. 96 f.

[2]) Vgl. dazu o. S. 344 ff. u. Kr. 695, ferner W. W. I, 326: *Sensationes excitant hunc mentis actum* . . . .

[3]) S. 146 f.

[4]) S. 114; vgl. 173.

er selbst sich doch noch näher bei Kant als bei Helmholtz placiren zu wollen.

Dieser habe, sagt er, bei aller Differenz im Qualitativen in den „quantitativen Beziehungen des Raumes, der Zeit und Gesetzlichkeit“ eine Übereinstimmung zwischen den Vorstellungen und Dingen angenommen. Er selbst setzt an die Stelle der Congruenz die Correspondenz. Die Forderung von Merkmalen, „welche der Daseinsform der Dinge und der anschaulichen Form unserer sinnlichen Vorstellungen gemeinsam sind“, widerspreche, meint er, „der Natur unseres Erkennens“: nämlich als eines aus zwei Factoren entstandenen „Products“. Nur in Beziehung auf „das Substrat der Zeitvorstellung“ findet er es noch nicht ausgemacht, „ob es nicht auch als eine Form der Dinge gedacht werden müsse“ [1]): freilich ein ebenso vorsichtiger, wie vager und elastischer Ausdruck: „Substrat der Zeitvorstellung“.

Es scheint fast, als ob diese vorgeblich aprioristische Modification des Helmholtzschen Realismus auf diesen selbst eine umbildende Kraft ausgeübt habe. Jedenfalls sind in den letzten Veröffentlichungen Helmholtz' einige Retractionen in idealistischer Richtung zu bemerken.

Professor Land hatte ihm — mit Unrecht — vorgehalten, dass seine Theorie die naive Ansicht involvire, als ob unsere empirische Erkenntniss durch einfache Übertragung oder Abbildung erworben werde [2]). Helmholtz beruft sich auf seine früheren Restrictionen des vulgären Realismus und erklärt, dass seine Ansicht sogar eine völlige Elimination realistischer Voraussetzungen zulasse [3]). Die einzige Voraussetzung, die er brauche, sei das Causalitätsgesetz, d. h. dass alle geistigen Zustände, die den Charakter der Warnehmung haben, nach festen Gesetzen erfolgen, so dass differente Warnehmungen auf differente reale Bedingungen schliessen lassen. Damit sei aber nichts über die Natur dieser Be-

[1]) S. 95. 114. 119. 128.

[2]) Mind II, 46: . . . . . by simple importation or by counterfeit and not by peculiar operations of the mind solicited by varied impulses from an unknown reality.

[3]) Mind III, 222 ff.; Thatsachen. S. 63 ff.

dingungen gesagt. Die Hypothese des „subjectien Idealismus“ sei ebenso zulässig wie die realistische. Wir könnten annehmen, dass alle unsere Warnehmung nur ein gesetzmässig verknüpfter Traum wäre, so dass „der Grund“ einer neuen Warnehmung etwa in gewissen andern Warnehmungen in Verbindung vielleicht mit Willensimpulsen zu suchen wäre. Unterscheiden wir doch auch jetzt in unsern sogenannten Träumen vermeintlich objective, weil als aufgezwungen gefühlte Warnehmungen von freien Denkacten. Die wargenommenen Raumstellen haben in Wirklichkeit keine specifisch andern „realen Bedingungen“ oder „Ursachen“ nöthig, als die Inhalte der Warnehmungen selbst. Er nennt die Ursachen jener „topogene“, die dieser „hylogene Momente“ [1]), ohne mit diesen beiden „Momenten“ mehr zu sagen, als dass die localen, resp. qualitativen Verschiedenheiten der Warnehmung auf correspondente, wenn auch unbekannte Verschiedenheiten als Ursachen Anweisung geben. Ausdrücklich wird bemerkt, wodurch diese „idealistische“ Ansicht sich von gewissen kantianisirenden Aufstellungen unterscheide. Nach Schopenhauer und einigen Kantianern besässen unsere Raumvorstellungen gar keinen „realen Inhalt“, seien „nur transcendentaler Schein“. Er dagegen lehre, dass unsere räumlichen Warnehmungen, ebenso wie unsere Qualitätsempfindungen „Zeichen“ seien „gewisser, übrigens unbekannter und gewiss ganz unähnlicher Beziehungen der Welt der Realität“ [2]).

Dieser „Idealismus“ ist offenbar dasselbe, wie Erdmanns „Apriorismus“. Schwerlich wird Jemand die Namen besonders passend finden für Etwas, was doch eigentlich nichts weiter als eine Spielform des vulgären, dualistischen Realismus ist. Gleichwohl ist immerhin die Wandlung der Ansicht werthvoll. Aber für uns, für den Positivismus werthvoll,

[1]) In Anknüpfung an die Terminologic, aber doch mit ganz anderem Sinne, als in der Physiol. Optik, wo die sogenannten Localzeichen „Momente in der Empfindung“ waren. Vgl. o. S. 573 Anm. 2.

[2]) Mind S. 223 f. Vgl. Thatsachen, S. 39: „Dass es eine contradictio in adjecto sei, das Reelle oder Kants Ding an sich in positiven Bestimmungen vorstellen zu wollen . . .“. O. S. 248 f. 338 ff.

nicht für den „Idealismus“. Wir constatiren mit Genugthuung die fortschreitend sich entwickelnde Erkenntniss, dass die verbürgteste Realität die — Warnehmung selbst ist; und dass der grundlegende Unterschied von „Object“ und „Subject“ mit dem Gegensatz von Gegebenheit und freier Thätigkeit in Zusammenhang zu bringen sei.

In dieser Richtung bezeichnet die letzte philosophische Auslassung unsers Autors sogar noch einen weiteren Schritt nach vorwärts: Er sagt nämlich [1]): „Die mit dem Charakter der Warnehmung auftretenden Bewusstseinsacte verlaufen so, als ob die von der realistischen Hypothese angenommene Welt der stofflichen Dinge wirklich bestände. Aber über dieses Als ob kommen wir nicht hinweg; für mehr als eine ausgezeichnet brauchbare und präcise Hypothese können wir die realistische Meinung nicht anerkennen“. Wir würden unsererseits mit Rücksicht auf die doppelte Unmöglichkeit, erstens das Absolute vorzustellen, zweitens die Thatsachen des Bewusstseins aus Bewegungen „stofflicher Dinge“ hervortreten zu lassen, und um des „als ob“ willen anstatt „Hypothese“ den Ausdruck „Fiction“ vorziehen.

In derselben letzten Veröffentlichung kommt Helmholtz auch — sehr bezeichnend — auf seine frühere Ansicht von dem „Grund“ [2]) unserer Localisationen zurück. Er setzt nun keine „topogenischen Momente“ transcendenter Natur mehr dafür an, sondern gewisse mit dem Warnehmungsinhalte selbst associirte Bewegungsempfindungen; d. h. seine Erklärung wird immanent: „Dasjenige Verhältniss, welches wir durch unsere Willens- oder Bewegungsimpulse unmittelbar ändern, wollen wir ein räumliches nennen. Demnach wird uns der Raum sinnlich erscheinen, behaftet mit den Qualitäten unserer Bewegungsempfindungen, als das, durch welches hin wir uns bewegen, durch welches hin wir blicken können“ [3]).

Der Autor findet auch diese Betrachtungsweise — er nennt sie eine naturwissenschaftliche — der kantischen

[1]) Thats., S. 35.
[2]) Vgl. o. S. 579, Anm. 4.
[3]) S. 15 f.; vgl. S. 36.

verwandt: was zwar viel pietätsvolle Zähigkeit, aber doch allzuwenig philologische Genauigkeit bekundet. Der Positivismus könnte immerhin mit der Abweichung von Kant zufrieden sein, wenn nicht die Fassung des Raumes, als des Inbegriffes der durch unsern Willen variirbaren Verhältnisse zu wenig — essentiell wäre und zu sehr den fremden Zwang, der in jedem Falle gerade diese räumlichen Ausgestaltungen fordert, ausser Acht liesse.

27. Fünftens: Adolf Fick.

In manchen Stücken der Helmholtzschen Geistesrichtung verwandt ist der Kantianismus des Physiologen Adolf Fick. Derselbe Ausgang von dem Schopenhauerschen Kant, dieselbe fachwissenschaftliche Grundlage, dieselbe Bemühung, gewisse philosophische Theoreme physicalisch und physiologisch auszudeuten und zu belegen. Aber die directe Bekanntschaft mit Kantscher Philosophie ist intensiver, die speculative, aprioristische Neigung ursprünglicher und vorhaltiger. Und hatte Helmholtz die Mathematik in Physik verwandelt, so besteht hier die Tendenz die Physik nach Möglichkeit zu mathematisiren.

Die erste philosophische Abhandlung Ficks, ein „Versuch über Ursache und Wirkung“ [1]) will die Mechanik von dem „mysteriösen“ Kraftbegriff befreien, indem sie allen Causalnexus als die functionelle Abhängigkeit der Geschwindigkeitsänderungen von gleichzeitigen Beziehungsänderungen der Massen fasst [2]). Ein „Vortrag“, betitelt „die Welt als Vorstellung“ (1870), entwickelt eine antimaterialistische Kosmologie. Der jüngst (1883) erschienene „philosophische Versuch über die Wahrscheinlichkeiten“ ist eine Art von Pendant oder Fortsetzung zur ersten Abhandlung: behandelte jene die Causalität im Bereiche der Atome, so wird sie hier in dem concreten Reichthum der sinnlichen Dingwelt in's Auge gefasst.

[1]) 1. Aufl. (anonym) 1867; 2. Aufl. 1882.
[2]) Vgl. S. 21 ff. (2. Aufl. Vorwort und S. 44 f.).

In allen drei Schriftchen dieselbe hochachtungsvolle, fast passionirte Anhänglichkeit an die beiden idealistischen Lehrmeister [1]; durchweg kantianisirende Phraseologie.

Zunächst interessirt uns die (Schopenhauers und Helmholtz' [2]) Spuren folgende) Warnehmungstheorie: Die „Empfindungen" sind „innere Zustände unser selbst, unsere Seelenzustände, Zustände des Subjects". Ein „Verstandesschluss" construirt daraus „äussere Dinge". Dieser Vorgang beweist die Apriorität des Causalbegriffes und -Gesetzes, d. h. der Erkenntniss, dass jede Veränderung eines Dinges mindestens ein zweites Ding und dessen „Einwirkung" voraussetzt. „Die Apriorität dieser Erkenntniss leuchtet sofort ein" [3]).

Schwerlich wird der Leser wünschen, noch einmal eingeschärft zu erhalten, dass unsers Erachtens kein „Schluss" und keine „Construction" die Empfindungsinhalte spezifisch so verändern kann, dass sie erst innerlich und dann äusserlich sind; dass wir ferner kein Subject, kein Selbst vor diesen objectiven Inhalten anerkennen u. s. w.

Raum und Zeit sind unserm Kantianer „nur die nothwendigen Formen, unter welchen für unser Anschauungsvermögen Dinge als Objecte [4]) erscheinen können": was wir, da der Gedanke nicht ausdrücklich subjectivistisch gefärbt ist, restrictis restringendis nicht leugnen; auch für uns sind Raum und Zeit „nothwendige" Formen unserer Anschauung. Aber unser Idealist meint es weniger harmlos. So wie man das Gesagte, fährt er fort, „einmal eingesehen hat, dann ist auch klar, dass alle übrigen Prädicate, welche wir den Dingen [5]) beilegen, als Entfernung, Kraft, Trägheit, Masse, Beweglichkeit ebenfalls subjectiv", d. h. diesmal: „durch die Beschaffenheit unseres Verstandes [6]) bedingt sind. So bis auf den Grund durchschaut, verräth sich die materielle Welt

[1]) Vgl. z. B. Urs. u. W. 1. Aufl. S. 3. 10. Welt als Vorst. S. 5.
[2]) Vgl. Welt als Vorst. S. 7 f.; 14 f.
[3]) Urs. u. W. S. 4 ff.; Welt als Vorst. S. 6 ff.; Wahrscheinlichkeiten, S. 3.
[4]) D. h. doch wohl Dinge an sich als Objecte für uns?
[5]) Diesmal doch wohl den erscheinenden Dingen oder „Objecten"?
[6]) „Verstand" offenbar in dem weiteren Sinne genommen, der auch die Anschauungsformen mit einschliesst.

als das Gespinnst unseres eigenen Intellekts" [1]). Was aber doch nicht so zu verstehen ist, als ob dieser „unser Intellekt" auch die Empfindungsinhalte aus sich herausspänne: „Die Empfindungen kommen, gehen, wechseln ohne unser Zuthun" [2]); sie kündigen sich demgemäss an „als etwas nicht durch das Bewusstsein selbst Geschaffenes, sondern ihm Aufgedrungenes" [3]). Der Schluss auf ein verursachendes äusseres Object sei also im Wesentlichen richtig, wenn es auch unbesonnen sei, die Prädicate der Empfindungen diesem selbst als Eigenschaften beizulegen [4]).

Der Leser bestreitet gewiss wie wir, dass die Empfindungen ursprünglich als etwas dem Bewusstsein „Aufgedrungenes" erscheinen: sie erscheinen uns fremd, aber nicht aufgedrungen; sie werden erst dazu, wenn wir sie wegzuwünschen Veranlassung haben. Und er begreift es gewiss auch nicht, wie eine als „aufgedrungen" apprehendirte Empfindung noch eines besondern Causalprincips apriori bedürfe, um auf etwas Aufdrängendes bezogen zu werden. U. s. w.

Indem vorausgesetzt wird, dass aus unsern „Empfindungen" — es wird nicht ausgeführt, in welchem Sinne — eine „Welt" entsteht, und jenes aufdrängende Etwas hinter ihnen gleichfalls als „Welt" bezeichnet wird, heisst es, dass wir von dieser andern, transcendenten Welt „absolut nie etwas durch unsern Verstand erfahren können; aber von ihrer Existenz können wir überzeugt sein; denn sie liegt ja eben der am Faden der Causalität sich abwickelnden Welt der Vorstellung zu Grunde" [5]).

Wir urgiren nicht, dass die immanente Causalität der Vorstellungswelt mit der transcendenten Causalität des metaphysischen „Grundes" nichts zu schaffen habe, und dass dieser „Faden" die letztere nicht tragen könne. Aber auch die frühere, an sich zutreffendere Begründung durch die Apriorität des Causalprincips ist doch nur für den zulänglich, welcher

[1]) Welt als Vorst. S. 11. 13.
[2]) Und ihre Raumverhältnisse nicht? nicht in demselben Masse?
[3]) a. a. O. S. 6.
[4]) Urs. u. W. S. 9.
[5]) S. 15.

die naive Vorstellung hegt, dass Apriori (im Sinne des subjectiven Ursprungs) und Wahrheit unauflöslich zusammenhangen, und dass es keine apriorischen Illusionen geben könne.

Wir kennen Helmholtz' bis zuletzt ziemlich weitgehende Annahmen über das Ding an sich. Unser Idealist spricht ihm dogmatisch die „Formen von Raum, Zeit und Causalität“ [1]) ab, ohne, wie angemerkt zu werden verdient, zu bedenken, dass ja seine ganze Existenz an dem „Faden“ einer vorausgesetzter Massen von ihm, dem Ding an sich — auf das Subject — ausgeübten Einwirkung oder Causalität hängt. Er fährt fort: „Da die Dinge an sich“ — also, werfen wir zwischen ein: man weiss doch, dass es mehrere sind! — da sie „vollkommen unzugänglich sind, so können wir auch nicht einmal ihren Einfluss auf das anschauende Subject, welcher die Empfindungen zur Folge hat, in seinem wahren Wesen erkennen“. Ohne zu fragen, welche Hoffnungen und Begierden unser Philosoph an die Erkenntniss des „wahren Wesens“ eines „Einflusses“ knüpft — derselbe ist gewiss doch noch „mysteriöser“ als der Kraftbegriff, den er loszuwerden sucht — gehen wir sofort zu dem von ihm für den Ausfall entdeckten Surrogat über: „In der anschaulichen Welt der Körper finden wir nämlich solche, welche für die Erscheinungsformen [2]) bewusster Subjecte zu nehmen wir allen Grund haben. Vor allen andern gilt dies vom eigenen Leibe, sodann auch von den übrigen Organismen, welche mit dem eigenen Leibe eine durchgreifende Ähnlichkeit zeigen. An diesen angeschauten Objecten können wir nun füglich nach denjenigen Vorgängen forschen, von denen wir berechtigt sind anzunehmen, dass ihnen im zugehörigen Subjecte das Entstehen von Empfindungen und Vorstellungen entspricht“.

Immer dieselbe Voraussetzung eines „Subjects“ vor den Empfindungen! Was mag wohl solch ein transcendentes Subject von einem transcendenten Object unterscheiden? Unser Idealist sagt: Ersteres „entspricht“ einem dem unsrigen „durchgreifend“ ähnlichen Leibe. Aber doch wohl nicht in toto?

[1]) S. 15.
[2]) „Erscheinungsformen“?

Was heisst ferner durchgreifend ähnlich? Und ist nicht unser Leib wieder Etwas, dem ein transcendentes Object „entspricht“? Es eröffnen sich so nicht bloss alle die heiklen Fragen über Localisation der „Seele“ und Hinabstieg des psychischen Lebens in der Reihe der Organismen, sondern das „Entsprechen“ führt auf das Erdmann-Helmholtzsche Correspondenzschema zwischen phänomenalem und transcendentem Object. Die Causalität herrscht hier wie dort. Gleiches und Ungleiches hier correspondirt Gleichem und Ungleichem dort; Vorgänge hier wie dort, die die Zeit voraussetzen; Zählbarkeit auf beiden Seiten; gesetzliche Ordnung hier entspricht gesetzlicher Ordnung dort; auch die „topogenischen Momente“ Helmholtzens werden nicht abzulehnen sein.

Der Redner bereitet a. a. O. mit seinen Bemerkungen auf einen Cursus in der Physiologie der Sinne vor. Wir sind natürlich nicht gemeint, diese Disciplin in ihrem Betrieb irgendwie beunruhigen zu wollen. Aber auf Metaphysik sollte sie doch keinen Anlauf nehmen. Was sie auch über den gesetzmässigen Zusammenhang von warnehmbaren und auf Grund von Naturgesetzen und regulativen Maximen der Wissenschaft nach Analogie der Warnehmbarkeit vorausgesetzten metamikroskopischen Objecten und molecularen Processen einerseits und psychischen Zuständen andererseits eruiren mag: es dreht sich nicht um den Zusammenhang von transcendentem Subject und transcendentem Object; sondern anstatt jenes um ein schon entwickeltes, im Gegensatz zu Empfindungsinhalten und Raumobjecten entwickeltes individuelles Bewusstsein und statt dieses um Dinge und Vorkommnisse, die für ein „Bewusstsein überhaupt“ gedacht sind. Es liegt kein Grund oder gar Zwang vor, aus diesem Kreise herauszutreten. Und sollte ein Physiolog bei seinen Untersuchungen über das Objective das nothwendige Correlatum: „Bewusstsein überhaupt“ vergessen, so ist das fachwissenschaftlich auch kein Schaden. —

Über „Leute“, die „die mathematischen Wahrheiten für Producte der Erfahrung halten“, äussert sich unser Kantianer sehr abschätzig [1]). Wenn mit der verurtheilten Lehre

[1]) Wahrscheinlichkeiten, S. 2.

Abhängigkeit geometrischer Grössenbestimmungen, z. B. der Winkelsumme des Dreiecks von der „Feldmesskunst" gemeint sein soll, stimmen wir dem Urtheil natürlich zu. Aber wir bleiben nichts desto weniger dabei stehen, dass die Dreidimensionalität unsers Raumes eine empirische Thatsache ist, dass das Subject sie vorfindet, und dass es nicht bloss sie vorfindet, diese Thatsache, sondern sogar sich selbst, das Ich mitsammt dem „zugehörigen" Leibe in ihr; ferner dass die Beziehung dieser Thatsache auf das „Anschauungsvermögen", die „ursprüngliche Natur unsers Intellekts"[1] u. dgl., falls dieselbe über eine blosse Tautologie hinausgeht, zu wüsten Missverständnissen reizt; und endlich, dass alle Lehrsätze über die Verhältnisse des Raumes zwar von „Synthesen" oder Constructionen des Subjects, diese selbst aber und ihre Ergebnisse von der in den „Axiomen" charakterisirten Natur dieses Raumes abhängig sind. Der Raum braucht darum keineswegs, wie unser Autor seinen Gegnern in den Mund legt[2], für ein „Attribut der Dinge an sich" gehalten zu werden. Aber ein Attribut unserer empirischen Objecte ist er.

Unser Philosoph sagt kantianisirend[3]: „Alle Gegenstände der Welt kann man wegdenken, nur nicht Raum und Zeit. Daraus geht klar hervor, dass sie nicht Dingen ausser uns entsprechen; denn was ich absolut nicht wegdenken kann, muss zum denkenden Subjecte selbst gehören". Aber er selbst denkt ja mindestens den Raum für die Dinge an sich weg. Und so wenig man für die Erfahrung den Raum, so wenig kann man doch wohl seine Erfüllung, die Materie „wegdenken". Und uns selbst kann man nicht bloss wegdenken: sondern „uns" fegt der Tod hinweg, wie die Zeugung „uns" in's Leben rief. Es ist verwegen und missleitend, eine Form, die allen warnehmbaren Objecten eines Bewusstseins überhaupt anhaftet, als dem Subject zugehörig zu bezeichnen. Und warum sollen die von uns angeschauten Raum- und Zeitverhältnisse nicht Dingen — Helmholtz würde sagen: Momenten —, die im eminenten Sinne ausser uns, nämlich an sich wären, „entsprechen" können?

[1]) Vgl. Urs. u. W. S. 12. Welt als Vorst. S. 11.
[2]) Welt als Vorst., S. 10; vgl. o. S. 328. 337. 444 ff.
[3]) a. a. O. S. 11.

Mit kantianisirendem Anspruch und Anstrich wird behauptet[1]), dass „die Gesetzmässigkeit im zeitlichen Ablaufe der Erscheinungen sicher ein Stammbegriff des Verstandes sei, der eine Erfahrung allererst möglich macht". Kant habe „mit mathematischer Evidenz dargethan, dass die Wahrheit, alle Verknüpfung der Erscheinungen sei allgemeinen Gesetzen unterworfen, apriori erkannt sei"[2]). Darüber hinaus habe dann Schopenhauer noch einen Schritt hinausgethan, „vielleicht den grössten, den überhaupt die Metaphysik seit der Kritik der reinen Vernunft gethan hat", indem er zeigte, „dass der Verstand stets mindestens ein zweites Ding setzt, wenn im Zustande eines Dinges eine Veränderung wargenommen wird"[3]); diese „Erkenntniss" müsse ihm „vor aller Erfahrung beiwohnen", ohne sie „würden wir nie zur Annahme einer äusseren Welt, wie viel weniger zu einer Erfahrung kommen. Der Begriff der Einwirkung eines Dinges auf ein anderes" sei „wohl der ursprünglichste Grundbegriff des Verstandes"[4]).

Was für vage und ungeschulte Auslassungen! Gesetzt wir liessen die „mathematische Evidenz" gelten: was wird uns für die gepriesene vorgeblich Schopenhauersche Fortbildung derselben beigebracht als ein dürftiges argumentum a minori ad majus? These: Der Verstand „setzt" bei jeder Veränderung eines Dinges mindestens ein zweites, von dem es „Einwirkung" erfährt, „voraus". Beweis: Wir bedürfen eines solchen Princips, um überhaupt zu einer „äusseren Welt" zu kommen, also noch viel mehr, um diese äussere Welt als „Erfahrung", d. h. doch wohl in immanenter gesetzmässiger Verknüpfung, zu fassen. Aber wie? wenn Jemand nun einer „äusseren" Welt, die spezifisch äusserlicher wäre, als unsere Empfindungen, von vornherein gar nicht bedürfte? wie, wenn er zweitens nicht begriffe, warum das Causalitätsprincip, das

[1]) Urs. u. W. S. 3.
[2]) Wahrscheinlichkeiten, S. 3.
[3]) Vgl. aber o. S. 525 ff. 534 f.
[4]) Urs. u. Wirkung, S. 3 ff.

die Existenz einer äusseren Welt erzeugt, dieser auch ihren inneren Causalnexus verbürgen müsse? wenn er die vorausgesetzte Gradation, das Minus und Majus gar nicht zugäbe? Wenn er ferner in der kantianisirenden Redeweise die zwar sehr gewöhnliche, aber nichts desto weniger unzureichende Vorstellung fände, als sei es dem Philosophen mehr darauf angekommen, das Apriori im Sinne des „Vor aller Erfahrung“, des ursprünglichen Geistesbesitzes zu etabliren, als der „Erfahrung“, d. h. der Gesetzmässigkeit der Welt ihre Nothwendigkeit zu retten? Wie, wenn man in letzterer Beziehung die Begründung der „Erfahrung“ durch die „Gesetzmässigkeit“ — als eine Tautologie, ein idem per idem erklärte?

Als den Kern der verschiedenen Fassungen, welche dem Apriori gegeben werden, muss man nach den eigenen Auslassungen unsers Schriftstellers wieder die Causalität betrachten. Da ist es nun weiter höchst wunderbar, wie dieser vorgeblich ursprüngliche und dem Geiste eingewurzelte Begriff, wie der Autor selbst sieht, in den verschiedensten Farben sich darbietet: „Ist doch einmal eine Substanz Ursache genannt, ein andermal ein . . . Ereigniss; die Wirkung ist bald ein Zustand, bald eine Substanz, bald ein Ereigniss“ [1]). Er selbst würde nichts dagegen einwenden, wenn man den Kantschen „Stammbegriff“ der „Gesetzmässigkeit im zeitlichen Ablaufe der Erscheinungen“ mit dem Namen Causalität bezeichnen wollte; aber er findet, dass das „mit dem hergebrachten Sprachgebrauch entschieden nicht in Übereinstimmung“ wäre [2]). Auch die vorgeblich Schopenhauersche „Einwirkung eines Dinges auf ein anderes“ wird herangezogen: sie wird sogar als derjenige „Grundbegriff a priori“ bezeichnet, welcher „wohl am besten als Ausgangspunkt bei der Erörterung der Causalität“ dienen kann. Aber — wunderlich! — er scheint unserm Aprioristen „sofort“ geeignet, „zum (Kantischen) Begriffe der Wechselwirkung“ erweitert zu werden: d. h. zu demjenigen Begriffe, den sein Meister Schopenhauer,

[1]) Urs. u. W., S. 2. Vgl. o. S. 575 ff.
[2]) S. 3; vgl. Wahrscheinl. S. 7.

bekanntlich, als einen der absurdesten Unbegriffe mit polterndem Eifer in Verruf gethan hat.

Was soll man zu Ursprünglichkeiten des Geistes sagen, über die der Sprachgebrauch und die Aprioristen selbst in solche Differenzen gerathen? Nicht z. B. dieses, dass dieser Geist vielleicht selbst nichts Ursprüngliches ist, sondern sich selbst mit sammt seinen Begriffen an gegebenen Thatsachen und vererbten und neu sich bildenden Motiven entwickelt?

Die Annahme, dass alle unsere Regel- und Gesetzbildung „nur deshalb“ zu Stande kommt, „weil das Material unserer Warnehmungen an sich schon solchen Regeln unterworfen ist, die wir nur bemerken“, wird in der jüngsten Veröffentlichung unsers Kantianers „geradezu als widersinnig“ bezeichnet [1]): „Ein Wesen mit der Fähigkeit der blossen Warnehmung könnte, wenn auch wirklich das Material der Warnehmungen regelmässig wäre, niemals die Regeln als solche zum Bewusstsein bringen . . . . . Der Verstand ist nichts Anderes, als eben die Fähigkeit, das Material der Warnehmung unter allgemeine Regeln zu bringen . . . . Dass sich aber Alles nach Regeln richten muss, ist von vornherein gewiss; denn mit dem Verstande über Warnehmungen reflectiren heisst . . . allgemeine Regeln suchen . . .“ Man „denke sich einmal in die Lage des neugeborenen Kindes und frage sich, ob man da in dem Wirrwarr der sich aufdrängenden Warnehmungen Regelmässigkeit ohne sie zu suchen finden würde . . . . Wenn nicht die Natur des Intellekts darin bestände, solche Regeln *apriori* vorauszusetzen; und uns zwänge, sie um jeden Preis aufzusuchen, die blossen Warnehmungen würden uns niemals zwingen, solche Regeln anzunehmen. Ja, man muss schliesslich sogar zugeben, gefunden sind die wirklich allgemeingiltigen Regeln oder Gesetze auch heute noch nicht — nicht ein einziges“. — Zu all diesem gehört die zwischenein geworfene Bemerkung als Abschluss: „Im Grunde genommen ist die vorstehende Erörterung nur eine Paraphrase des bekannten Satzes von

[1]) Wahrscheinlichkeiten, S. 6.

Leibniz: Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu — *nisi intellectus ipse*".

Ich setze voraus, dass der Leser unserer früheren Abschnitte keine Geduld haben wird, diese synkretistische, in Zweideutigkeiten hin- und herschwankende Apologie für das Causalitäts-Apriori kritisch mit uns bis ins Einzelne zu zerlegen. Auch wir ziehen diesmal ein andere Form der Behandlung vor. Wir setzen dieser kantisch-leibnizischen Aprioritäts- oder Nativitätstheorie einfach die empiristische gegenüber.

Alle Lebewesen sind (und je höher hinauf sind sie um so vollkommener) dazu qualificirt, aus dem von allen Seiten andringenden Warnehmungsmaterial nur dasjenige stückweise zu beachten, was mit ihren — nicht fertig gegebenen, sondern sich selbst erst allmählich entwickelnden — momentanen oder permanenten Interessen zusammenhängt. Und kein Lebewesen ist nur „mit der Fähigkeit der Warnehmung" begabt; jeder Sensualist gibt ihm ausserdem mindestens Gedächtniss [1]). Ausserdem aber entwickeln sich mancherlei andere Fertigkeiten im Laufe des individuellen Lebens auf dem Boden des Vererbten durch eigene Übung. Obwohl auch „das neugeborne Kind" dem Tumult herzustürzender Warnehmungsreize nicht absolut preisgegeben ist, sondern durch Praeoccupationen zu Ausschliessungen sich veranlasst sieht, so ist doch das Suchen von Regelmässigkeiten oder gar wissenschaftlich formulirbaren Gesetzen Geschäft eines reiferen Bewusstseins. Aber dasselbe würde zu diesem Suchen, das in seinen relevantesten Formen erst ziemlich jungen Datums ist, gar nicht kommen, wenn nicht das Material der Warnehmungen zu solchem Einfall hartnäckig anreizte. Dass sich aber „Alles" nach Regeln richten müsse, ist so wenig „von vornherein gewiss", dass lange genug Chaos- und Zufallsannahmen dieser Voraussetzung den Weg verlegten; und dass auch jetzt noch der Wunderglaube eine breite Stätte findet. Und es wäre gar nicht möglich, Materialien unter Regeln zu bringen, wenn dieselben solcher Gestaltung

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 51 Anm. 2; o. S. 32.

absolut spröde gegenüberständen. Unsere Empfindungsdata sind jedenfalls weit davon entfernt, mit der platonischen Urmaterie und ihrer Allerweltsmöglichkeit vergleichbar zu sein. Gewiss suchen wir jetzt überall Gesetze; gewiss befinden wir uns jetzt unter einer Art von Zwang und Nöthigung sie zu suchen: aber nicht auf Grund ursprünglicher Mitgaben oder „Erkenntnisse", sondern durch die Erfahrung, d. h. die Warnehmungen, daran gewöhnt, Regeln und Gesetze zu finden. Jeder Erfolg steigert den Gedanken, sie universal zu erwarten. Übrigens ist es ein übertriebnes Wort, wenn gesagt wird, dass bis heute noch nicht ein einziges wirklich allgemeingiltiges Gesetz gefunden sei: falls nicht etwa, was bei der Schreibweise des Autors allerdings möglich bleibt, der Ausdruck „gefunden" in eigenthümlicher Prägnanz genommen werden soll. —

Unser Kantianer ist für Kants Deduction des Causalbegriffs aus dem hypothetischen Urtheil dermassen eingenommen, dass er auch die Apriorität seines Causalitäts- (oder Regelmässigkeits-) Axioms auf diese Urtheilsform gründet „trotz der mancherlei Ausstellungen, welche ältere und neuere Kritiker hieran versucht haben" [1]). Ja der Gehalt des hypothetischen Urtheils wächst ihm zu einer universalen Bedeutung aus: „Jedes Urtheil, dessen Subject und Praedicat allgemeine Begriffe sind, ist ein hypothetisches Urtheil. In dem Satze z. B. Blut ist roth kann ich das Subject umschreiben durch den Konditionssatz. . . . Ebenso ist z. B. der Satz Ein Wirbelthier hat Blut, gleichbedeutend mit dem hypothetischen Urtheil . . .". Unser Kantianer glaubt, dass „wenn man darauf geachtet hätte, vielleicht manche Ausstellungen gegen Kants Lehre unterblieben wären" [2]). Aber diese Ausdeutung der kategorischen Urtheile und diese ihre Umformbarkeit ist oft genug beachtet worden [3]). Kant selbst aber hielt streng auf den Unterschied. Qui nimium probat . . .

Die Deduction der Causalität aus den Bedingungssätzen

[1]) Wahrscheinlichkeiten, S. 3 f.
[2]) S. 4 f.
[3]) Vgl. z. B. Herbart, Einleitung § 53.

dient dem Autor zur Einleitung und Grundlegung für seine Wahrscheinlichkeitstheorie[1]). An derselben interessiren uns hier nur zwei Punkte. Erstens eine neue Fassung des Ursachenbegriffs und des aus ihm hervortretenden Axioms. Ursache ist nun „der ganze Inbegriff von Bedingungen, der ein Ereigniss nothwendig herbeiführt. Wir sind a priori gewiss, dass es einen solchen Inbegriff mit diesem Erfolge geben muss; ob ich die Bedingungen . . . werde angeben können, ist freilich die Frage". D. h. unseres Erachtens: Das Axiom ist eine heuristische Maxime. Wir meinen, dass sie nicht a priori, sondern durch unzählig viele Begünstigungen aus der Erfahrung sich Vertrauen erworben habe.

Zweitens: Die Theorie soll dazu dienen, auch „hartnäckige Zweifler" von der Existenz synthetischer Urtheile *apriori* zu überzeugen. „Nehmen wir z. B. den einfachen Satz: wenn ich aus einem Gefässe, das eine schwarze und eine weisse Kugel enthält, ziehe, so ist die Wahrscheinlichkeit, dass eine weisse Kugel gezogen wird, gleich $^1/_2$. Wie sollte jemals dieser Satz durch Erfahrung bestätigt werden. Wenn ich aus dem Gefässe 10 Mal ziehe und es erscheint wirklich 5 Mal weiss, so ist dies ebensowenig eine Bestätigung jenes Satzes, wie es eine Widerlegung desselben ist, wenn einmal bei 10 wirklich aufeinanderfolgenden Zügen keinmal weiss erscheint" [2]).

Der Leser sieht gewiss selbst, was der Zweifler hierauf entgegnen würde. Wenn aber, würde er vielleicht sagen, nicht einmal, sondern Dutzende von Malen dekadische Reihen von Weiss hinter einander zum Vorschein kämen, oder wenn eine sehr grosse Zahl das Verhältniss von Schwarz zu Weiss allmählich immer fester und bestimmter als 2 : 3 oder 3 : 4 oder 2 : 5 herausbrächte, würden wir dann nicht jene Wahrscheinlichkeit a priori zuerst beargwohnen und sie mit der Zeit umstossen, indem wir uns einem ganz eigenthümlichen „Causalnexus"[3]) gegenüber denken müssten, der unsere

[1]) a. a. O. S. 12 ff.
[2]) S. 46.
[3]) Vgl. a. a. O. S. 23. 35.

erste Überlegung, die Verschiedenheit der Griffe gleiche sich aus, zu Schanden macht? Und würden wir nicht auf Grund der Erfahrung uns angereizt finden, die eigenthümlichen Praedilectionen der greifenden Hand für Weiss aetiologisch zu untersuchen, um auf Grund der vorhandenen „Einflüsse" an die Stelle der Apriori-Wahrscheinlichkeit eine gegründetere empirische zu setzen?

Mit den geometrischen Axiomen, gewissen Wahrscheinlichkeitsentwürfen und dem Regelmässigkeitsprincip ist die Reihe der vorgeblich synthetischen Urtheile a priori bei unserm Kantianer nicht erschöpft. „Die von Kant erwiesenen metaphysischen Wahrheiten (!) als sicheren Ausgangspunkt nehmend" trägt er [1]) folgende „Deductionen" vor: „Wenn wir es versuchen, uns ein äusseres Ding, eine Substanz in dem Sinne, wie die Philosophen von jeher das Wort gebraucht (!), unabhängig von unsern Sinnesempfindungen vorzustellen, so werden wir bald gewahr werden, dass es unmöglich ist, etwas von dem inneren Wesen, der Qualität dieses Dinges an sich in die Vorstellung zu bringen [2]). Dagegen werden wir nicht anstehen, das Ding als eine Grösse, ein Quantum zu fassen, indem wir dem Dinge einen mehr oder weniger hohen Grad der Realität beilegen, der ihm unveränderlich zukommt. Dies Quantum von Realität, welches einem Dinge als Erscheinung zukommt, ist nichts anderes, als was die Mechanik die Masse eines materiellen Theiles nennt. Die Masse eines (!) Dinges ist offenbar in der Zeit unveränderlich . . . .; die Frage, ob die Masse aller Dinge gleich sei . . . ist dagegen offenbar . . . . nicht apriori zu lösen. Es ist zweitens ersichtlich, dass wir uns auch ganz unabhängig von allen Sinnesempfindungen die Dinge in Beziehungen zu einander vorstellen; und zwar ist die Form, unter der wir diese Beziehungen anschauen, der Raum". Und er ist nur diese Form. Also „kann natürlich nicht die Rede davon sein, dass

[1]) Urs. u. W. S. 10 ff.; vgl. 2. Aufl. S. 42 ff.
[2]) Doch wird S. 13 bemerkt, dass „die Unveränderlichkeit des eigentlichen Wesens einer Substanz von jeher mit Recht als *apriori* gewiss angesehen" ward.

ein Ding oder der Inbegriff vieler Dinge als Erscheinung, d. h. die Materie, den Raum erfüllt .... Erfüllter Raum ist ein Widerspruch in sich.... Die Beziehungen einer vorgestellten Substanz ... zu allen übrigen vorgestellten Substanzen, d. h. der Ort jener Substanz im Raume ist veränderlich, denn die Beziehungen der Substanz zu anderen Substanzen gehören nicht zum eigentlichen Wesen der Substanz..... Ob ein materielles Theilchen zu einer gewissen Zeit in Ruhe oder in Bewegung ist, und mit welcher Geschwindigkeit es sich bewegt, muss durch eine zu dieser Zeit von dem Theilchen selbst geltende Bestimmung gesetzt sein. Diese Bestimmung ist aber wie der Ort im Raum mit der Zeit veränderlich und kann also ebenfalls nicht zum eigentlichen Wesen des Dinges an sich gehören ...“.

Wenn wir von der Verwirrung absehen, die in dieser Auseinandersetzung das Ding an sich anzustiften geeignet ist, so soll also folgendes apriori behauptbar sein. Erstens: Die Erscheinungswelt löst sich in eine Vielheit vorgestellter „Substanzen“ auf. Zweitens: Jede dieser Substanzen hat einen bestimmten Intensitätsgrad von Realität oder eine bestimmte Masse, keine Ausdehnung. Drittens: Sie wechseln im Raum ihre Orte und Geschwindigkeiten [1]).

Sind das nun synthetische Urtheile a priori? So viel ich sehe, ist, was daran apriori ist, analytisch, d. h. Folge von Begriffszerlegung. Und was daran synthetisch ist — ist entweder Hypothese, die durch Erfahrung zu verificiren wäre, oder willkürliche Vorstellungsweise, die so viel Nutzen hat, als sie „Erklärung“ bringt. Wenn ich unter Substanz das seinem „Wesen“ nach Unveränderliche verstehe, und über das „Wesen“ die bezüglichen weiteren Vorbehalte mache, so wird ja wohl apriori, d. h. mit Nothwendigkeit folgen, sowohl dass das Veränderliche nicht zum Wesen gehört, wie dass ohne Änderung des Wesens Ort und Geschwindigkeit gewechselt werden können. Ist der Raum nur Beziehungsform zwischen den Substanzen, so kann ja natürlich und „offen-

[1]) „In dem letzten Begriffe ist der Zustand der Ruhe mit enthalten, sofern er durch den Werth Null der Geschwindigkeit gegeben ist“ (S. 13).

bar“ die Substanz nicht ausgedehnt sein. Als Hypothese kann man es einführen, dass der Erscheinung Substanzen, die dem „Wesen“ und der „Masse“ nach unveränderlich sind, zu Grunde liegen. Ob das wenigstens in Beziehung auf die Masse wahr ist — denn das „Wesen“ entzieht sich in jeder Beziehung der Nachstellung — kann man zu verificiren versuchen. Oder man kann das Ganze als eine Fiction zu Liebe der „Erklärung“ oder Veranschaulichung betrachten: man muss zusehen, wie weit man damit kommt. An die Erfahrung ist Beides gebunden, sowohl insofern, als diese die Quelle solcher Einfälle ist, wie in dem Sinne, dass sie ihnen ihre Giltigkeit resp. ihren Werth bestimmt.

Die 2. Auflage der „Ursache und Wirkung“ operirt in ihrem Zusatzcapitel noch mit folgenden Aprioritäten, die natürlich nicht anders anzusehen sind als die obigen, aber zum Theil ein besonderes Interesse erregen erstens durch den subjectiven, problematischen Ton, mit dem die apriorische Gewissheit eingeführt wird, und zweitens durch die Selbsttäuschung, als ob kantianisirende Phraseologie auch kantischer Gedanke sei. Ich halte es für genügend, beide Punkte äusserlich zu markiren und ein paar Citationen und Bemerkungen beizufügen.

„Mir scheint apriori gewiss, dass die Zeit an sich bei irgend einer Änderung keine wirksame Rolle spielen kann [1]) .... Der Bewegungszustand eines Atoms würde unverändert bleiben, wenn nicht andere Atome vorhanden wären, welche auf das erstere wirken. Dieser Satz wird von Niemandem bezweifelt, wenn auch vielleicht nicht Jeder zugeben wird, dass er *apriori* gewiss ist, wie ich glaube. Es dürfte aber ebenso allgemein zugestanden werden, dass der Zustand eines Atoms auch dann unverändert bleiben würde, wenn seine Beziehungen zu allen andern Atomen in allen Stücken unverändert blieben. Dieser Satz .... ist rein erkenntnisstheoretisch [2]) und apriori gewiss, d. h. ohne diesen Satz gelten zu lassen, kann man gar keinen gesetzmässigen

[1]) S. 41; vgl. o. S. 520.
[2]) Eine wundersame Terminologie!

Zusammenhang im Ablaufe der Erscheinungen in der Zeit denken[1] .... Von allen bis jetzt aufgestellten Behauptungen könnte, soviel ich sehe, ... nachgewiesen werden, dass sie rein erkenntnisstheoretisch im Sinne Kants (!) und also *apriori* gewiss sind[2]; d. h. es lässt sich, glaube ich, nachweisen, dass ohne diese Sätze eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung[3]) nicht möglich ist. Ich füge nur noch einen Satz hinzu, für den ich ebenfalls den Rang eines erkenntnisstheoretischen in Anspruch nehmen möchte, ohne jedoch im Augenblicke den Beweis liefern zu können ... Der Satz lautet so: Die Geschwindigkeit des Atomes P kann nur derjenigen Änderung der Beziehung proportional sein, welche durch die Bewegung von P selbst hervorgebracht wird, nicht der durch die Bewegung eines andern Atomes hervorgebrachten Beziehungsänderung. Durch blosses Aussprechen unmittelbar einleuchtend scheint mir der Satz jedenfalls zu sein“ [4].

Wohin kämen wir wohl, wenn uns der dilettirende Kantianismus wieder daran gewöhnte, das subjectiv unmittelbar einleuchtend Scheinende für wahr zu halten?

Zum Schluss noch eine Thatsache: Während unser Apriorist in seiner früheren Deduction „die Grundformeln der älteren Mechanik als Resultat“ herausgebracht hatte, ist nun „das Webersche Gesetz“ das Ergebniss[5]. Er selbst bemerkt instructiv: „Ein Satz, der den Anspruch macht, ein erkenntnisstheoretischer[6]) zu sein, darf nicht empirisch festgestellten Sätzen widersprechen. Thut er dies, so ist er nothwendig falsch deducirt“ [7].

Was nützen uns vermeintliche Urtheile a priori, die, weil

[1]) S. 43.
[2]) Vgl. o. S. 525 Anm. 9. 532 f.
[3]) Es sollte heissen: „Erklärung“!
[4]) S. 46 f.
[5]) S. 42; 45 ff.
[6]) Vgl. vor. S. Anm. 2.
[7]) S. 48.

vielleicht falsch „deducirt“, fortwährend in Gefahr stehen, von empirisch festgestellten Sätzen aus dem Sattel gehoben zu werden?

28. Sechstens: F. A. Lange.

Mit F. A. Lange treten wir in den Kreis berufsmässigerer Philosophie zurück. Leider haben ihm vielverzweigte praktische Interessen und Unternehmungen und zuletzt Krankheit und frühzeitiger Tod die gesammelte Verdichtung und völlige Ausreifung seines philosophischen Talents nicht gestattet. Als er 1866 seine seitdem zu einer gewissen, auch internationalen Berühmtheit[1]) gelangte „Geschichte des Materialismus“ veröffentlichte, gab er Kant eine dominirende, sozusagen centrale Stellung. Er sah in ihm eine Wende der Zeiten. Die zwischen der 1. und 2. Auflage verflossenen 7 bis 8 Jahre befestigten seine Ansicht dermassen, dass er sie kaum noch „der Rechtfertigung oder auch nur der Erklärung“ für bedürftig hielt[2]. Er selbst hatte sich aber inzwischen seinen Meister genauer angesehen und unter Benutzung der Arbeiten von Cohen, Stadler u. A. gewisse falsche Auffassungen zum Theil verbessert[3]. Wir versuchen den Kantianismus des Autors in dieser späteren Gestalt wiederzugeben. Man übersieht sehr bald, dass es sich nicht um eine totale und sclavische Nachbildung handelt. Der Verfasser hat nicht umsonst Schopenhauer und Lotze gelesen und sich mit der Entwickelung der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert bekannt gemacht[4].

Die Natur ist ihm eine Summe von Erscheinungen in einem seiner Substanz nach unbekannten Ich[5]) oder „Sub-

[1]) Vgl. H. Vaihinger, Hartmann Dühring und Lange, 1876, S. 217 Anm. 30. Revue philosophique, 1876 [1] 446 ff.; [2] 486 ff., 608 ff; 1877 [2] 380 ff, 575 ff.; 1878 [2] 39 ff.; 1879 [2] 668 ff; Mind, II, 431; V, 294; VI, 595.
[2]) Vgl. 1. Aufl. S. IV ff.; 233. 236 f. 240. 252. 255. 263. 272. 279.
[3]) Vgl. 2. Aufl. II, 1.
[4]) Vgl. a. a. O. S. 115, Anm. 1; 306 Anm. 82.
[5]) Vgl. a. a. O. S. 139 ff.
[6]) I, 203; vgl. II, 165 u. ö.

ject“. Wie dieses Ich oder Subject zu verstehen sei, ob individuell, ob als Collectivum oder als Urgrund aller individuellen Ichs, ob als ideale Fiction: kann man fragen; wir setzen die Antwort aus. Ausser ihm ist jedenfalls nöthig eine „Aussenwelt“, mit der es in „Contact“ oder „Wechselwirkung“ tritt [1]), deren „Wesen“ aber gleichfalls „in ein undurchdringliches Dunkel verhüllt“ [2]) ist. Im Wesentlichen also wieder das Lotze'sche Schema; nur mit stärkerer Accentuirung der Unerkennbarkeit der Glieder der grundlegenden Wechselwirkung.

„Sobald der Idealist über die Welt der reinen Dinge (!) etwas lehren oder gar diese Erkenntnisse an die Stelle der Erfahrungswissenschaften setzen will, kann er keinen unversöhnlicheren Gegner haben als Kant“ [3]) und den beistimmenden Historiker. Und wollte Jemand das Subject mit „angeborenen Ideen“ ausstatten, so würde er mit seinem Kant auf Locke's Seite treten: aber Niemand habe auch jene platonisch-cartesianische Lehre „vollständiger überwunden“ als Kant [4]). Und es ist „der Eckstein der Vernunftkritik, dass wir sogar uns selbst nicht erkennen, wie wir an sich sind [5]).

Der englische Empirist unterscheidet sich von Kant nach unserm Autor dadurch, dass er „die subjectiven Vorbedingungen des Vorstellens als Fundament unserer ganzen Erscheinungswelt nicht hinlänglich beachtet hat“ [6]). Damit das „Phänomen der menschlichen Vorstellung“, die Natur, „im Contact mit der Aussenwelt“ entstehe, bedarf es zwar nicht „fertiger Vorstellungen in der Seele“, wohl aber der „Bedingungen dafür“, bedarf es einer besonderen „Organisation“ des erkennenden Subjects. Dieser Ausdruck wird so oft wiederholt [7]), dass ihn der Amtsnachfolger und Ver-

[1]) I, 291, Anm. 76; II, 98.

[2]) II, 3.

[3]) S. 10; vgl. o. S. 342 ff. 521. 577.

[4]) II, 34. Vgl. o. S. 333.

[5]) S. 60; vgl. S. 44. 127. 411. Oben S. 371 f.

[6]) I, 291.

[7]) Vgl. u. A. II, 5. 28. 30. 35 ff. 44 f. 49 ff. 54. 57. 125 ff. 211. 411. 491. 493. Als Synonyme treten auf: Einrichtung (vgl. z. B. II, 36. 44. 48. 276), Naturanlage, Natur, Wesen (vgl. II, 31. 55 ff.), Mechanismus (vgl. II, 36. 410).

ehrer des Marburger Idealisten, H. Cohen, mit leisem Spott einmal sein erkenntnisstheoretisches „*Arcanum*“ betitelt hat [1]). Diese „Organisation“ müsste also den früheren Eröffnungen gemäss ihrer „Substanz“ nach unbekannt sein. „Wir müssen“, heisst es, und wir können, fügen wir im Sinne des Autors hinzu, „dem Ding an sich die Erscheinung substituiren“ [2]).

Der Gebrauch neuerer Kantianer, von der „geistigen Organisation“ zu reden, wird als metaphysisch praejudicirlich missbilligt; und ähnliche Wendungen der 1. Auflage werden später ausgemerzt [3]). Mit Rücksicht auf gewisse Auslassungen Kants in der Kritik des 2. Paralogismus [4]) wird der Ausdruck psychophysische Organisation oder Organisation des Menschen nicht nur statthaft, sondern korrekt kantisch gefunden [5]). Ja es könnte unter dem Gesichtspunkt der Erscheinung gesagt werden: „*a priori* ist der Körper“ [6]). Man sieht die Gradation: Kant sagte, dass die Form der Anschauung a priori „subjectiv“ sei, Lotze fügte den Inhalt hinzu, weil er gleicher Weise aus dem Wesen des Subjects hervorgehe; für Lange wäre dieses metaphysische Subject selbst apriori; da er es aber als Kantianer in Unerkennbarkeit versinken lässt, substituirt er ihm ähnlich wie Schopenhauer seinen phänomenalen Repräsentanten: den Leib. Gegen gewisse Centralpartien des Nervensystems würde er natürlich auch nichts gehabt haben.

In der Erscheinung muss jedenfalls, heisst es, ein Factor stecken, „der nicht aus den Dingen, sondern aus uns stammt“. Dieser subjective „Einfluss muss sich grade in den allgemeinsten und unwandelbarsten, der Willkür rein unzugänglichen Zügen der Erfahrung aussprechen“ [7]). Ob die allgemeinsten Züge der Erfahrung der Willkür unzugänglicher

[1]) Preuss. Jahrb. XXXVII, 373.

[2]) II, 126.

[3]) Vgl. II, 132, Anm. 40, 448 Anm. 60.

[4]) Vgl. Kr. S. 287 ff.; aber auch S. 306 ff.; und dazu Kants Analogien, S. 312, Anm. 224.

[5]) II, 30; 125 Anm. 25; 127 132 Anm. 40; 163 ff. Vgl. o. S. 522 f. 557.

[6]) S. 44.

[7]) S. 11. Vgl. o. S 503, Anm. 5.

sind, als die allersingulärsten Empfindungen, und ob nicht die Unzugänglichkeit für Willkür eher auf etwas dem Ich Fremdes deute, wird nicht gefragt; aber um so fühlbarer ist das „Klinamen“ auf Kant hin.

„Dasjenige, was nicht etwa ein einzelner Mensch vermöge zufälliger Stimmung oder Organisation so oder so erkennt, sondern was die Menschheit im Ganzen vermöge ihrer Sinnlichkeit und ihres Verstandes erkennen muss, nannte Kant in gewissem Sinne“ — nämlich „insofern wir nur von unserer Erfahrung reden — objectiv“ [1]). So tritt also deutlich jetzt auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Wesen jenes schattenhaften „Subjects“ die generelle Organisation der Menschheit als concrete Ausführung des Begriffes heraus. Aber wenn in „gewissem Sinne objectiv“ ist, was sie, die Menschheit, in Folge ihrer Organisation vorstellen oder „erkennen“ muss, so gehören erstens doch wohl auch die constanten Empfindungsweisen dazu; und zweitens warum ist mir nicht in demselben Sinne objectiv, was ich auf Grund meiner individuellen Organisation vorstellen muss? Warum hat das Generelle und Bleibende in Beziehung auf „Objectivität“ vor dem Individuellen und Vergänglichen einen Vorrang? Oder gibt es keine objectiven Urtheile über Singuläres und Temporäres? Man sieht: mit den kantianisirenden Allüren kann man schnell in peinliche Verlegenheiten gerathen.

Lassen wir unsern Autor sich weiter expliciren. „Es giebt, sagt er, fundamentale Begriffe und Grundsätze, die vor aller Erfahrung in unserem Geiste vorhanden sind, und nach denen sich die Erfahrung selbst mit psychologischem Zwange richtet“ [2]). Aber „der Geist“ war ja früher als ein voreiliges Praejudiz abgelehnt! und angeborne Begriffe sollte es nicht geben! und, wenn sich nach diesen Angeborenheiten, mögen es nun Begriffe oder — im Sinne der früheren Auslassungen — nur Bedingungen zu ihnen sein, mit psychologischem Zwange die Erfahrung richtet, so wäre also die objective Giltigkeit von psychologischem Zwange

---

[1]) S. 98.
[2]) S. 30.

abhängig?! Aber so würde es ja noch deutlicher nothwendig, auch das singulär und individuell mit Zwang Empfundene für objectiv zu halten. Indessen solcher Zwang liegt bekanntlich auf subjectiven Vorurtheilen und Einbildungen oft viel lastender als auf dem objectiv Giltigen und Verbindlichen. Gewiss eine wundersame Interpretation der erkenntnisstheoretischen Apriorität.

„Die Erkenntnisse a priori“, sagt unser Kantianer, „bezeichnen sich dadurch, dass sie mit dem Bewusstsein der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden und also ihrer Giltigkeit nach von der Erfahrung unabhängig sind“ [1]): in welchen Worten zwar die Unabhängigkeit von der Erfahrung, der Giltigkeit (anstatt dem Ursprunge) nach, sich auch etwas wunderlich ausnimmt, welche aber doch immerhin so viel kantische Farbe haben, dass sie die schopenhauerianisirenden und lotzeanisirenden Fassungen hätten ausschliessen sollen. Aber fortwährend geht bei Lange und seinen Geistesverwandten das Apriori der allgemeinen und nothwendigen Giltigkeit mit dem des subjectiven Ursprungs durcheinander.

Für die Frage, ob denn der subjective Ursprung oder auch selbst das „Bewusstsein der Allgemeinheit“ immer die Wahrheit der bezüglichen Urtheile verbürge, ist keine Stelle instructiver, als die, wo der Kantianer zugibt, dass es auch „Irrthümer *a priori*“ gibt, und zwar „sehr viele“ [2]). Gewiss wäre Kant vor diesen Irrthümern apriori von einem gewaltigen Schrecken ergriffen worden.

Und wodurch werden die Langeschen Irrthümer a priori entlarvt und ausgewiesen? Nach seiner Ansicht durch „tieferliegende Begriffe a priori“, denen „eine gewisse Reihe von Erfahrungen das Übergewicht“ gibt [3]). Und dann sagt der Kantianer noch, dass Erkenntnisse a priori ihrer Giltigkeit nach von der Erfahruug unabhängig sind. Ganz und gar hängt ja hiernach ihre Giltigkeit von der Bewährung durch die Erfahrung ab.

---

[1]) S. 16.
[2]) S. 30; vgl. S. 20.
[3]) a. a. O.

An der durch das „Tieferliegen“ eröffneten soll ich sagen metaphysischen oder transcendentalen Perspective wird der Leser auch ohne unsere Erinnerung schon Anstoss genommen haben. Er wird auch mit uns das Bedürfniss empfinden, aus der Sphäre der Allgemeinheiten in das Concrete und Einzelne herabzusteigen. Welches sind denn beispielsweise Urtheile von apriorischer Giltigkeit?

An erster Stelle werden wieder mathematische Urtheile genannt, ganz „einerlei ob sie blosse Folgerungen oder fundamentale Erkenntnisse aussprechen“ [1]). Zunächst die arithmetischen Sätze. „Wären sie“, wird gesagt, „Erfahrungssätze, so würde sich die Überzeugung von der Unabhängigkeit aller Zahlenverhältnisse von der Beschaffenheit und Anordnung der gezählten Körper“ — die höchste Verallgemeinerung — „erst zu allerletzt ergeben“; sie sei aber selbst „apriorisch“ und „synthetisch“, die „Anwendbarkeit auf alle Körper, die uns überhaupt vorkommen können“, in sich schliessend [2]).

Würde wohl, wenn der Kantianismus nicht hinter uns stände, irgend Jemand so banale Wahrheiten, wie: dass die Zählbarkeit von den übrigen Eigenschaften der Körper unabhängig und dass die Gesetze der Zahlen auf alles Zählbare als solches anwendbar seien, für „synthetisch“, für Erkenntnissbereicherungen über den Begriff der Zahl und der Dinge hinaus halten? Dinge sind concrete Einheiten [3]) und Zahlen sind Summen von abstracten Einheiten: was brauchen wir für Sätze, welche die Unabhängigkeit der letzteren von der concreten Eigenthümlichkeit der Dinge und doch ihre Anwendbarkeit auf diese behaupten, noch weiter als den blossen Hinblick auf die zur Verknüpfung im Urtheil vorliegenden logischen Momente? Da sie zweifellos „nothwendig“ sind, diese Sätze, so mögen sie im erkenntnisstheoretischen Sinne a priori heissen: dieses Apriori erfordert aber weder vom Denken noch vom Denkbaren andere Eigenschaften, als die-

[1]) S. 14. 23. 28. Vgl. o. S. 174.
[2]) S. 15
[3]) Vgl. Sigwart, Logik II, 109 ff.

jenigen, welche von analytischen Urtheilen und ihrem Leitfaden dem Princ. id. vorausgesetzt werden.

Der Erörterung der geometrischen Wahrheiten geht füglich der Lange'sche, nach Kant concipirte Satz voraus: „Raum und Zeit sind Formen, welche das menschliche Gemüth den Gegenständen der Erfahrung verleiht“ [1]). Zu welchem Satze in Beziehung auf das (in diesem Sinne jedenfalls altmodische) „Gemüth“ sofort wieder die Frage entsteht, womit bewiesen werden könne, dass ihm die räumlich-zeitliche Zuthat zu den Empfindungsinhalten, „dem bloss passiven Theile der Erfahrung“, wie es an einer andern Stelle [2]) heisst, in activerem Sinne verdankt werde als diese. Ganz abgesehen davon, dass dieses „Gemüth“ einen Rückfall in das metaphysische Praejudiz darstellt, welches durch die physisch-psychische Organisation ersetzt werden sollte.

Ist denn nun die Geometrie von der Hypothese, dass das Gemüth den Raum liefert, abhängig? Alle geometrischen Deductionen „führen“, sagt unser Autor, „schliesslich auf gewisse allgemeine Begriffe vom Wesen des Raumes zurück und diese Begriffe sind ohne die correspondirende Anschauung leere Worte. Damit aber, dass es das allgemeine Wesen des Raumes ist, wie es in der Anschauung erkannt wird, woraus die Axiome fliessen, ist Kants Lehre durchaus nicht widerlegt, sondern vielmehr nur bestätigt und erläutert“ [3]). Indessen, wenn für die Geometrie nur das „Wesen des Raumes“ und die „Anschauung“ in Betracht kommen, so ist es doch wohl mindestens gleichgiltig, ob wir dieses „Wesen“ in der „Anschauung“ so finden, oder von uns aus machen; ob wir unsere Constructionen in einen vorausgesetzten, fremden Raum hinein vollziehen oder ihn selbst durch dieselben für uns erst erzeugen. Die Lehrsätze ruhen nicht auf seiner Beziehung zu uns und unserm „Gemüth“, sondern auf seinem selbsteigenen uniformen „Wesen“, wie es etwa durch das Parallelenaxiom ausgedrückt wird.

[1]) S. 34.
[2]) S. 22.
[3]) S. 23.

Weiter führt uns Lange „die Einsicht" als kantisch vor, „dass die Erfahrung des Menschen ein Product gewisser Stammbegriffe sei"; dass „man gar nicht erfahren kann, ohne von Haus aus zur Verbindung von Subject und Praedicat, von Ursache und Wirkung organisirt zu sein". Indessen unsere subjective, psychologische Ausrüstung zum „erfahren können", welche ja ausser der (schon ziemlich vornehmen) Befähigung für kategorische und causale Urtheile (doch wohl in sprachlicher Form?) mancherlei andere, sowohl fundamentalere als primitivere Bedingungen, wie Aufmerksamkeit, Gedächtniss, Abstractions-, Associations-, Vergleichungs-, Unterscheidungsfähigkeit in sich enthält, hat doch keine entscheidende Bedeutung für die Frage: was objectiv giltig, was nothwendig, was allgemein verbindlich sei, sondern höchstens für das, was Kant den Verstand „in subjectiver Beziehung" nannte. Aber unser Kantianer ist in diesen Gedankengang wie eingesponnen. Es muss genügen einige der wichtigeren Stellen herauszuheben.

„Die Organisation unsers Denkens . . . führt uns dazu, was in der Natur untrennbar verschmolzen und gleichzeitig ist, successiv aufzufassen (!) und diese Auffassung in Urtheilen mit Subject und Praedicat niederzulegen" [1]): wozu der Leser gewiss selbst bemerken wird, dass also erstens „Natur" von unserer „Auffassung" unabhängig, als etwas selbständig Fertiges gedacht wird; und zweitens dass mit Rücksicht auf Kants Theorie von der successiven Apprehension successive Auffassung und Auseinanderlegung im Urtheil nicht gleichgestellt werden dürfen; auch ein successiv Apprehendirtes kann im Subject des Urtheils als etwas Gleichzeitiges vorgestellt werden.

Anderswo heisst es: „Die grosse Wahrheit der Materialisten: Kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff enthüllt sich als eine blosse Folge des Satzes: Kein Subject ohne Praedicat, kein Praedicat ohne Subject; mit andern Worten: Wir können nicht anders auffassen (!), als die Stammbegriffe unsers Verstandes bedingen" [2]). Aber das grammatisch-logi-

[1]) S. 28. Oben S. 508 ff.
[2]) S. 205. vgl. 158.

sche Schema S P, freilich nicht bloss der Stamm, sondern die Wurzel unseres „Verstandes", unserer verständigen „Auffassung": es ist doch wohl selbst erst aus der Arbeit an Gegebenheiten hervorgewachsen, die die Anwendbarkeit solcher Kategorien nicht bloss gestatten sondern anregen, und denen die Einordnung in das unsern Verstand am höchsten befriedigende Schema: Substanz, Eigenschaft (Kraft), Zustand, Bethätigung, Relation nicht inadaequat ist.

Die Fassung: Kein Praedicat ohne Subject scheint der kantianisirende Historiker fast an die Stelle des Kantischen Substanzaxioms setzen zu wollen [1]). Zwar wird anderswo [2]) dasselbe in phraseologischem Anschluss an die Lehre des Meisters „als nothwendige Bedingung einer geregelten Erfahrung überhaupt" bezeichnet. Aber da es gänzlich als spätes Ergebniss philosophischer Kritik behandelt wird, so ist der Ausdruck Erfahrung auch hier in eigenthümlich unkantischer Bedeutung gefasst (auf welche der Zusatz „geregelt" einen Hinweis gibt).

In Beziehung auf die Causalität finde ich zunächst folgenden Ausspruch bemerkenswerth: „Von Anbeginn könnten niemals zwei Empfindungen zu einer Erfahrung über ihren Zusammenhang verbunden werden, wenn nicht der Grund ihrer Verknüpfung als Ursache und Wirkung durch die Einrichtung unsers Geistes bedingt wäre" [3]). David Hume würde vielleicht angesichts solcher Rede, eines, wie er anerkennen würde, sonst feinsinnigen Mannes, wie bei Schiller, unwillig ausrufen: Der Kant hat sie alle verwirret! Was sollte wohl die „Einrichtung unsers Geistes" vermögen über der Empfindungen ihren selbsteigenen Zusammenhang. Mögen wir, um denselben für uns zusammenknüpfen zu können, auf eine bestimmte Weise „organisirt" (oder entwickelt) sein: erst muss er doch zur Verknüpfbarkeit da sein; und der letzte

[1]) Nach II, 205 kommt der „Hang zur Personification" mit der „Kategorie der Substanz" auf dasselbe hinaus: in welcher — gewiss ganz unkantischen — Auffassung eine empirische Wurzel der Substanzkategorie richtig angedeutet ist.
[2]) I, 12. Vgl. o. S. 513 ff. 556 f.
[3]) S. 48.

Grund zu dieser kann doch nur in den Empfindungen, im Gegebenen selbst liegen.

Unser Autor scheidet die wissenschaftliche und die natürliche „Auffassung des Causalgesetzes". Was „unmittelbar aus der Natur des Menschengeistes" hervorgehe, sei nur die — oft sehr unwissenschaftliche — „Nöthigung, zu jedem Ding (!) eine Ursache anzunehmen. Es geschieht durch den Causalbegriff, dass der Affe — hierin, wie es scheint, menschlich organisirt [1]) — mit der Pfote hinter den Spiegel greift . . . ., um die Ursache der Erscheinung seines Doppelgängers zu suchen" [2]).

Dem physiologischen Zuge des Neukantianismus wird folgendes Opfer dargebracht: „Vielleicht lässt sich der Grund (!) des Causalitätsbegriffes einst in dem Mechanismus der Reflexbewegung" — der doch wohl unbewusst functionirt? — „und der sympathischen Erregung finden; dann hätten wir Kants reine Vernunft in Physiologie übersetzt und dadurch anschaulicher gemacht" [3]). Allerdings anschaulicher! —

Mit diesem „Kantianismus" schreitet der Autor „mitten durch die Consequenz des Materialismus hindurch", indem er denselben „Mechanismus, welcher unsere Empfindungen hervorbringt", auch unsere Vorstellung von der Materie erzeugen lässt [4]). Auf die Fragen: Was ist der Körper? der Stoff? das Physische? müsse uns „die heutige Physiologie sogut wie die Philosophie antworten, dass dies Alles nur unsere Vorstellungen sind, nothwendige Vorstellungen, nach Naturgesetzen erfolgende Vorstellungen, aber immerhin nicht die Dinge selbst" [5]). (Aber bei den Meisten sind es doch Vorstellungen der „Dinge selbst": und nicht bloss, wie sie glauben, psychologisch aufgezwungene, sondern wissenschaftlich berechtigte, und in diesem Sinne nothwendige. Und mit welchem Sinne und Werth können „nach Naturgesetzen erfolgende" Vorstellungen noch — idealistisch-kantianisirend — uns auf Rechnung gestellt werden? Naturgesetze bezeichnen doch wohl etwas von uns Unabhängiges, und Fremdes!)

[1]) Vgl. o. S. 332 f. 428. 616.
[2]) S. 46. Vgl. Kants Analogien, S. 20.
[3]) S. 44. Vgl. o. S. 522 f. 535 f. 556 f.
[4]) S. 410 f. Vgl 211. 493; o. 379 Anm. 2.
[5]) S. 427.

Interessant finde ich in Verbindung hiermit noch die an Stadlers Schrift „Kants Teleologie" angelehnte Auslassung über das „Princip von der Begreiflichkeit der Welt [1]). Kants „formale Zweckmässigkeit" [2]) sei nichts Anderes, als „die Angemessenheit der Welt für unsern Verstand": und diese „fordert ebenso nothwendig die unbedingte Herrschaft des Causalgesetzes . . . als sie auf der andern Seite die Übersichtlichkeit der Dinge durch ihre Ordnung in bestimmten Formen voraussetzt" [3]). Zu den „nothwendigen Grundlagen einer verständlichen Welt" gehört dem Kantianer auch die „Endlichkeit des Formenreichthums der Atome". Die sogenannte „objective Teleologie" aber, die Kant für die Organismen ansetzt, wird nicht als „nothwendige Folge der Einrichtung unserer Vernunft" angesehen; sie könne „niemals etwas Anderes sein, als heuristisches Princip . . ."

Ich bin gewiss weit davon entfernt, von unserm Autor in menschlicher Hinsicht anders als mit Hochachtung und Sympathie zu sprechen. Seine Lebensarbeit im Allgemeinen, wie das Buch, von dem wir hier handeln, sind Zeugnisse reinen Sinnes und edeln Strebens. Aber sein Kantianismus hat doch nach Form und Inhalt einen fast ebenso starken Zug in's Dilettantische wie der von Helmholtz oder Fick. Er ist redselig, schwankend, ungenau und synkretistisch.

Gelehrt wird: Ich und Nichtich sind ihrem metaphysischen „Wesen" nach unbekannt; aber beides sind Substanzen resp. Verbindungen solcher und wirken auf einander; Product der Einwirkung der unbekannten Aussenwelt und der durch unsern Leib repraesentirten, reagirenden Organisation des Subjects ist die Natur: ein Phänomen in dem Subject. „Objectiv" ist soviel an unserm Weltbilde, als den sich gleichbleibenden

[1]) S. 276 f.; 306, Anm. 82.
[2]) Vgl. W. W. IV, 19 ff.; besonders S. 24: „dass es in der Natur eine für uns fassliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe . . .".
[3]) Auf den Wechsel von fordern und voraussetzen braucht wohl kein Gewicht gelegt zu werden?

„wesentlichen“ Functionen unserer Natur verdankt wird. Dazu gehört u. A. Alles, was die Arithmetik lehrt. In einigen Zügen stimmen auch Thiere, wie z. B. die Affen, mit uns überein. — Indessen: was unterscheidet den menschlichen oder menschenähnlichen Leib so wesentlich von den andern sichtbaren Substanzen, dass man sein metaphysisches Substrat dem Nichtich principiell gegenüber zu stellen Veranlassung finden und ihm die Befähigung zutrauen sollte, auf äussere Reize Warnehmungsvorstellungen von dem Nichtich mit durchgängiger Beziehung auf ein centrales Bewusstsein zu entwerfen? Und reichen nicht arithmetische und geometrische Wahrheiten ganz abgesehen von der „Organisation“ jeweiliger Subjecte soweit als der Raum und die Zahl? U. s. w.

Kants Wortlaut festhaltend, seinen Sinn und Geist aber unvermerkt umbiegend, ja preisgebend, setzt unser Autor auch die Analyse und Erklärung der „Natur“ in Abhängigkeit von unserer „Organisation“: Wir können, sagt er, gar nicht „erfahren“, d. h. diesmal: wir können die in einandergeschlungenen Erscheinungen der Natur nicht „auffassen“, wenn wenn wir sie nicht in Urtheilsformen auseinanderlegen und die Empfindungsdata durch die Stammbegriffe Ursache und Wirkung verknüpfen. Eine organische Nöthigung treibe uns, erklärende Ursachen zu suchen. Die Materie, die Atome, (ja das Ding an sich!) [1]) seien nothwendige, aufgedrungene Vorstellungeen des Geistes. Und dass die gegebenen Thatsachen solche Auffassung und Bearbeitung zulassen, scheint er einer Art von praestabilirter Harmonie zuzuschreiben, welche in den Dingen eine „Angemessenheit für unsern Verstand“ etablirt hat, in Folge deren z. B. die Causalgesetzlichkeit ebenso „nothwendig“ ist, wie die „Übersichtlichkeit“ der Formen und Arten. Nicht als ob alle unsere Annahmen „a priori“ richtig wären; er concedirt auch „Irrthümer a priori“, welche „tieferliegende“, von Erfahrungen besser begünstigte Erkenntnisse a priori umstürzen.

Wer mag solche vagen und schillernden Wendungen noch für kantisch halten? Kant machte erstens einen Unterschied

[1]) Vgl. II, 99.

zwischen der „Nothwendigkeit“ der „allgemeinen Gesetze des Verstandes“, welche zugleich Gesetze der Natur sind, und der Zufälligkeit, „dass die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden, wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit doch dieser wirklich angemessen ist“ [1]). Zweitens diente ihm der Verstand an erster Stelle dazu, die Natur als solche aufzurichten, nicht sie wie eine fertige Thatsächlichkeit dem Verständniss zurechtzulegen. Aber die vorgeblich kantianisirenden Äusserungen legen in der Naivetät ihres Syncretismus recht offenkundig klar, wie gross das natürliche Übergewicht der Lehre ist, dass wir in der Natur etwas ohne unser Zuthun Gegebenes, in gegebenen Empfindungen Enthaltenes vor uns haben, das uns verständlich und begreiflich zu machen, zwar mehrere Wege möglich sind, welche aber selbst doch innerhalb der Grenzen laufen müssen, die die Natur aufgerichtet hat. Die Auseinanderlegung des thatsächlich Verflochtenen in Subject und Praedicat, die Verknüpfung des in der Succession causal Zusammengehörigen und die übersichtliche Classification würden nicht ausführbar sein, wenn das Gegebene nicht die Möglichkeit dazu, mehr: wenn es nicht zur Ausbildung der dabei spielenden Begriffe, die ihre letzte Wurzel insofern nicht im Subject haben, hartnäckig den Anreiz böte.

In Beziehung auf die mit Kant aufgestellte A p r i o r i t ä t im Allgemeinen finden wir uns bei näherer Betrachtung in einen peinlichen Cirkel verstrickt. Nicht bloss dass Erkenntnisse apriori durch tieferliegende umgeworfen werden können. Auch dies ist übel, dass wir in der „Aufsuchung und Prüfung“ dieses Factors „lediglich auf die gewöhnlichen Mittel der Wissenchaft beschränkt“ sind; „wir können“, heisst es, „darüber nur w a h r s c h e i n l i c h e Sätze aufstellen, ob sie die wahren Stammbegriffe sind oder ob sie sich einmal als Irrthümer apriori herausstellen werden“ [2]).

Wir bezweifeln, dass Induction nur zu „wahrscheinlichen“

[1]) W. W. IV, 26.
[2]) II, 31; vgl o. S. 570. 617.

Sätzen führen könne [1]), finden aber in dem Langeschen Apriorismus nun keine andere Behauptung eigenartigen Charakters mehr, als die psychologisch-metaphysische, dass ein Theil unserer Begriffe und Erkenntnisse „aus der bleibenden Natur des Menschen“ stammt: welche Behauptung uns viel zu vage und elastisch ist, um sie zu kritisiren. Denn seit wann ist der Mensch Mensch? und was bleibt in seinem Gedankenschatz? Und wie war es doch mit dem Affen?

Einige Charakteristica der empirischen Welt möchte auch Lange für das „Ding an sich“ retten. Es sei zu „untersuchen (!), ob wir denken dürfen, dass wenigstens die Materie mit ihrer Bewegung objectiv vorhanden ist“. Und „Nichts hindere“ zu vermuthen, dass der „Bereich des Raumes und der Zeit sich weiter erstreckt, als der Kreis unserer Vorstellungen“ [2]). Andererseits wird „jede Übertragung der Eigenschaften des uns bekannten auf diesen fingirten Raum, z. B. die Unendlichkeit, unberechtigt gefunden“ [3]). Es scheint am gerathensten, an dieser tastenden, schwankenden, leichtgeschürzten Transcendenzlehre mit Stillschweigen vorbeizugehen.

Ausser dem „Ding an sich“ ist nach unserm Kantianer auf Grund einer durch die „Naturanlage unserer Vernunft“ herbeigeführten „Nothwendigkeit“ neben der Sinnenwelt „noch eine eingebildete, eine von unsern Formen der Erkenntniss unabhängige Welt, die intelligible Welt anzunehmen“ [4]): Mit dieser nothwendigen Einbildung (oder Annahme?) hängt der zweite Theil der Langeschen Umbildung Kants, die Lehre von den „Ideen“ und „Idealen“, zusammen. In Kants „Beurtheilung der Rolle, welche sie in

[1]) Unsere Wahrscheinlichkeitsansätze, mögen sie nun (auf Grund der Annahme gegenseitiger Neutralisirung der Nebeneinflüsse) a priori oder mit Rücksicht auf „grosse Zahlen“ erfolgen, setzen vielmehr die „Nothwendigkeit“ inductiv gewonnener Gesetze und der ihnen zu Grunde liegenden „Postulate“ (von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs, der gesetzmässigen Bedingtheit aller Veränderungen u. s. w.) voraus.

[2]) II, 427. 36. Vgl. o. S. 114, Anm. 3, 129.

[3]) S. 129, Anm. 28.

[4]) S. 57.

unserer Erkenntniss (!) spielen“, zeige sich „die musterhafte Klarheit eines bahnbrechenden Kopfes“ [1]). Aber auf seine „Ableitung“ sei „wenig Werth“ zu legen [2]). Und was die „Nothwendigkeit der Ideen“ anbetreffe, so „dürfte sie nur für die Idee der Seele, als eines einheitlichen Subjectes für die Vielheit der Empfindungen, wahrscheinlich gemacht werden können“ [3]). (Gewiss selbst dies eine merkwürdige „Nothwendigkeit“, die wahrscheinlich gemacht werden können dürfte“! Und wodurch „wahrscheinlich“? Es ist ein Missbrauch, von Wahrscheinlichkeit zu reden, wo keine empirisch abgeleiteten Disjunctionen zu Grunde gelegt werden können). Und in Beziehung auf die „theoretische Geltung im Gebiete des auf die Aussenwelt gerichteten Erkennens“ geziemt sich „voller, rückhaltsloser Verzicht“ [4]): natürlich! denn ihr Reich, die „intelligible Welt“, ist — eingebildet. Sofern wir uns von ihr irgend welche bestimmte Vorstellungen machen, ist sie ein Hirngespinnst [5]).

Kants Bemühung, der „Freiheit“ zuerst theoretisch die „Möglichkeit“ zu sichern, um ihr demnächst von der praktischen Vernunft aus sogar „Wirklichkeit“ zu verleihen, „so dass eben dieselbe Folge von Ereignissen, welche in der Welt der Erscheinungen sich als Causalreihe darstellt, in der intelligiblen Welt auf Freiheit begründet sei“, sei durchaus verfehlt [6]). Das Subject sei auch im sittlichen Kampfe nicht Noumenon sondern Phaenomenon; der Unterschied zwischen einem Automaten und einem sittlich handelnden Menschen sei unzweifelhaft ein Unterschied zweier Erscheinungen. U. s. w. [7]). Womit wir völlig übereinstimmen könnten, wenn nicht sofort dem Terminus Erscheinung wieder die Kantsche Anweisung auf ein Trans-

[1]) S. 53.

[2]) Ebenda; vgl. 132 Anm. 38.

[3]) S. 56.

[4]) S. 55.

[5]) S. 57.

[6]) II, 59 f.; vgl. I, 296 — Aber Kant zeigte oft die auch von Herbart (I, 204) bemerkte „wahrhaft philosophische Vorsicht“, nur so viel vorauszusetzen, „dass vernünftige Wesen unter der Idee der Freiheit handeln“.

[7]) S. 60. Vgl. o. S. 311.

cendentes entnommen und damit weiter — mit derjenigen combinatorischen Versatilität, die im Geschäfts- und politischen Leben erfolgreich, im Bereiche der Wissenschaft höchst gefährlich ist, — Spinozistische Gedanken verbunden würden: was dann aber auch wieder dem Standpunkte Kants gemäss sein soll. „Der Standpunkt Kants, heisst es, sieht beide Causalreihen, diejenige der Natur nach äusserer Nothwendigkeit und diejenige unsers empirischen Bewusstseins nach Freiheit und nach geistigen Motiven[1]), als blosse Phänomene einer verborgenen dritten Reihe an, deren wahre Natur uns unerkennbar bleibt“ [2]). Mit behender Gewandtheit ist so die Forderung, auch die Freiheit phänomenal, empirisch zu fassen, nun selbst als kantisch ausgespielt und die gefährliche Gesetzmässigkeit alles auf psychische Motive erfolgenden Thuns in seine äusserliche Begleitseite verlegt.

„Kant“ — heisst es weiter — „wollte nicht einsehen, dass die intelligible Welt eine Welt der Dichtung ist“. Der Dichtung „in dem hohen und umfassenden Sinne“ einer „nothwendigen und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechenden Geburt des Geistes“, wie sie — in diesem Punkte über Kant hinausschreitend — Schiller fasste, der es aber auch wagte, die Freiheit offen in das Reich der Träume und Schatten zu versetzen. Ihm komme darum der von Kant geprägte[3]) Titel eines „Lehrers im Ideal“ an erster Stelle zu. Er trat damit „in die Fusstapfen Plato's, der in Widerspruch mit seiner eigenen Dialektik das Höchste schuf, wenn er im Mythus das Übersinnliche sinnlich werden liess“. In Schillers „philosophischen Dichtungen haben wir eine Leistung vor uns, welche mit edelster Gedankenstrenge die höchste Erhebung über die Wirklichkeit verbindet, und welche dem Ideal eine überwältigende Kraft verleiht, indem sie es offen und rückhaltslos in das Gebiet der Phantasie verlegt“ [4]).

[1]) Auch dies wie weit vom Standpunkt Kants entfernt! Vgl. Kants Stellung S. 10 f.
[2]) I, 315.
[3]) Freilich von Kant in ganz anderem Sinne geprägt. (Vgl. Kr. S. 646).
[4]) II, 61 ff.; 378. 545.

Ganz abgesehen von Irrthümern im Einzelnen, wie der wiederholten Vermischung von Ding an sich und Noumenon, und der Behauptung, dass Platons Mythen sich „im Widerspruch“ mit seiner Dialektik befinden, stellt dieser platonisch-schillerische Idealismus als Ganzes eine unsers Erachtens gefährliche Gedankenrichtung dar. Diese „offene und rückhaltlose“ Identification der Kantischen Vernunftpostulate und aller Glaubensartikel mit Mythen und Einbildungen der dichtenden Phantasie mag für gewisse eigenartigzarte, kunstschwärmerische [1]), sozusagen romantische, weibliche Naturen noch anziehend und fruchtbar sein: wenngleich auch sie dadurch schwerlich über sinnige Gefühle der Gemüthserhebung und Leidensgeduld hinausgeführt werden möchten[2]). Für die gesellschaftliche Kulturarbeit, für den Durchschnitt und für alle lebensfrischen, realistischen, sozusagen männlicher angelegten Charakterformen muss man weniger spielerische Ideale in Bereitschaft halten. Mag die „intelligible“ Welt eingebildet sein! der Positivist hat keinen Grund, dagegen zu streiten; sie ist aber auch unser Wirkungsfeld nicht. Hic Rhodus . . . Glücklicher Weise lässt uns auch die Welt der „Erscheinung“ über Ideale nicht in Verlegenheit. Man muss nur von der eigenen Persönlichkeit zu abstrahiren und seine Sympathie über den engen Horizont individuellen Lebens auszudehnen wissen. Fortschreitende Tilgung und Linderung alles Elends und Leids, immer reichere Erfüllung des Daseins mit reinen, segenspendenden Freuden enthalten Antrieb genug. Und die Arbeit in dieser Richtung sollte im Durchschnitt wohl auch die Individuen persönlich mehr erfrischen, als das kränkelnde Schiller-Langesche: Wage du zu irren und zu träumen! Es ist nicht rathsam, dem Ernst der Lebensarbeit durch künstliche Spiegelungen und Beleuchtungen Reize zuzuleiten.

Vor dem Tode erschrickst du! Du wünschest unsterblich zu leben?
Leb im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt.

[1]) Vgl. M. Guyau, L'antagonisme de l'art et de la science. Revue des deux mondes LX, 366.
[2]) Vgl. Cohen in den Preuss. Jahrb. XXXVII, S. 380.

Und wem die „Länge“ der Zeit, die der Lieblingsdichter Lange's dem Dienste für die Gesammtheit in Aussicht stellte, nicht genügt, der findet vielleicht mitten in der Zeit die Kraft und Erhebung, das Zeitlose, „Ewige“ zu denken; was nicht gilt für dich und mich mit allen unsern Zufälligkeiten, sondern für ein „Bewusstsein überhaupt“, das den „wahren Horizont“ hat [1]).

29. Siebentens: Otto Liebmann.

Professor O. Liebmann begann (1865) seine Laufbahn mit dem ceterum censeo, dass auf Kant zurückgezogen werden müsse [2]). Es hafte diesem Philosophen nur Ein schwerer Irrthum an. Dieser sei die „Inconsequenz“ des „Dinges an sich“, „ein fremder Tropfen Blutes im Kriticismus“. Er will seinerseits „das reine Gold der Wahrheit“ aus Kant herausheben [3]). Der Versuch enthält mancherlei Elemente, die der Positivismus zulassen kann — dazu gehört vor Allem Vieles über das Ding an sich Gesagte [4]) —; aber jugendliche, schopenhauerianisirende Schwärmerei für das vorgeblich „Epochemachende“ in Kant hindert die wirklich consequente Ausgestaltung dieser Elemente.

Die Lehre der transcendentalen Aesthetik, dass Raum und Zeit „Anschauungen apriori, Functionen des Intellekts“ [5]) seien, wird als dies Epochemachende, als „die eigentliche Basis der Kantischen Philosophie“ bezeichnet. Über das Plus, das diese Lehre über die andere, die positivistische, enthält, dass alle unsere äusseren Anschauungen im Raume und alle Erfahrungen überhaupt in der Zeit sich darstellen, sowie über den Grund, weshalb dem „Intellekt“ lieber, als dem Gegebenen diese Formen vindizirt werden, und wie dieser Intellekt selbst zu verstehen sei, wie sich z. B. der Intellekt

[1]) Vgl. o. S. 305.
[2]) Kant und die Epigonen, S. 204. 110. 139. 156. 203. 213. 215.
[3]) 37. 205. 207.
[4]) Vgl. z. B. S. 27.
[5]) S. 22 f. Vgl. o. S. 518.

im Allgemeinen zu dem meinigen individuire, darüber wird nichts Relevantes beigebracht. Man verharrt in einer Art von interessantem Zwielicht. Die Empfindungen werden als Affectionen des Intellekts gegeben; sie sind da; und der Intellekt schaut sie in Raum und Zeit an.

In der transcendentalen Analytik wird Vieles der „Vereinfachung“ bedürftig gefunden. Das Wesentliche in diesem Abschnitt sei Folgendes: „Die in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit könne erst dadurch . . . . als zusammenhängende Welt von anschaulichen Gegenständen in das Bewusstsein treten, dass sie durch gewisse Synthesen unseres Intellekts (Kategorien) verknüpft wird. Diese Synthesen können wir, wie Hume richtig bemerkt habe, nicht aus der Erfahrung geschöpft haben, da diese nie Nothwendigkeit verbürge. Also seien die Kategorien ebenso wie Raum und Zeit Functionen des erkennenden Subjects, d. h. nothwendige Vorstellungen a priori; und da sie nur innerhalb von Raum und Zeit gedacht werden können [1]), so haben sie auch nur in unserem Intellekt Giltigkeit“ [2]).

Weshalb für die Anschauung der „zusammenhängenden Welt“ die spontane Synthesis unseres „Intellekts“ vor der Verknüpfbarkeit der Daten den Vorrang habe; weshalb unsere Thätigkeit mehr Nothwendigkeit verbürge als die Natur der Dinge; ob nicht, trotz des Mangels an Verbürgtheit für uns, in dem ohne uns Daseienden doch „Nothwendigkeit“ wirklich enthalten sein könne; ob nicht die Erstellung des nothwendigen Zusammenhangs durch nothwendige Vorstellungen einen circulus vitiosus involvire; woraufhin die nothwendigen Vorstellungen sogleich auf „Functionen des erkennenden Subjects“ auszudeuten seien; warum die Giltigkeit „in unserm Intellekt“ vor der „in unserer Welt“ bevorzugt sei: solche und ähnliche Fragen kommen dem bewundernden Berichterstatter nicht.

Von mathematischen Lehrsätzen und gewissen physicalischen Fundamentalaxiomen wird bemerkt [3]), dass sie „jene

[1]) „Gedacht“? Vgl. o. S. 373.
[2]) S. 23; vgl. 44 f
[3]) S. 48.

innige Überzeugung von der Nothwendigkeit in sich tragen, die nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, sondern *a priori* gegeben". Aber erinnerte sich denn der Apriorist nicht, dass die innigsten Überzeugungen sich sehr oft als falsch erwiesen haben? Kann nicht blinde Gewöhnung, kann nicht methodisch behandelte Erfahrung auch innige Überzeugungen schaffen? Beruhen übrigens mathematische und physicalische Sätze auf gleichartig gewonnener Überzeugung? Und was heisst „a priori gegeben"?

Als das Bedenklichste am Kantianismus habe ich mehrfach die idealistische Überladung der Würde des Subjects bezeichnet. Unser Autor ist derselben in hohem Grade schuldig. Er ist z. B. im Anschluss an eine der verwegensten Äusserungen Kants gewiss [1], „dass wenn ich das Subject mit seinen intellektuellen Functionen aufhebe, zugleich die materielle und geistige Welt verschwindet". Aber wer ist denn dieses „Subject", das geistige und materielle Welt gleich sehr bindet? Liegen denn auch die Empfindungsmaterialien in ihm begründet?

Glücklicher Weise ist der Autor selbst nicht consequent in seinem Subjectivismus; ja er äussert sich auch im Sinne eines Correlativismus, der von dem unsrigen sich kaum unterscheidet. So heisst es sogleich hinter dem eben citirten Satze, dass die „transcendentalen Formen" dem Subject und Object der Erkenntniss „gemeinsam" sind, dass sie durch sie „innig, nothwendig" mit einander zusammenhängen, dass sie „Correlate sind, zugleich stehen und fallen". Und auf der folgenden Seite wird „die durchgängige Abhängigkeit der empirisch realen Welt vom erkennenden Subject und umgekehrt" behauptet [2]. Über das Wie? freilich fehlt die Aufklärung.

[1]) S. 24. Vgl. S. 209, wo er den überwältigenden, demüthigenden Eindruck des copernicanisch-brunonischen Weltbildes mit der Frage paralysirt: „Wem verdanken diese .... Unendlichkeiten das Prädicat: Dasein?" — worauf die Antwort: „den Formen unsers Intellekts, der Thätigkeit .... unsers Geistes". Und S. 211: „Was wäre die Maienblüthe .... und das schwere Grollen des Donners — ohne das Licht meines (!) Bewusstseins? Nichts wären sie!"

[2]) Vgl. S. 209. 211. 218.

Sehr merkwürdig gegenüber den Überbürdungen des Subjects erscheint auch die Wendung, dass wir gar nicht wissen können, woher Erkenntnisse a priori stammen. „Von ihrem Ursprung oder Realgrund kann gar nicht die Rede sein. Denn so wie wir irgend Etwas vorstellen ... sind sie schon da, gegeben" [1]).

Drei Jahre später [2]) erscheint der Kriticismus in etwas abgeänderter, Schopenhauersche, Müllersche, Lotzesche, Helmholtzsche, Langesche Züge an sich tragender Gestalt. Zwar wird auch jetzt das Kantsche Ding an sich als „Gedankenmonstrum" verurtheilt [3]). Factisch werden aber zwei Unbekannte (Y und X) als die erzeugenden Factoren unserer Welt zu Grunde gelegt, die nun nicht mehr wie früher den Titel „Erscheinung" sich „verbittet" [4]). Der „objective Factor" (Y) unterscheidet sich von dem Kantschen Ding an sich allerdings insofern, als der Autor (vorläufig) die Aussagen der atomistischen Hypothese auf dasselbe anwendet und überhaupt seine nähere Bestimmung der erklärenden Naturwissenschaft zuweist. Er bemerkt richtig, „dass die Atome" und „der ganze Begriffsapparat moderner Naturerklärung nach Kantischer Terminologie als Erscheinungen zu betrachten sein würden" [5]). Er construirt gleichwohl mit diesem Apparat seine Dinge an sich: die „Aussenwelt, unabhängig von den Sinnen, die wirkliche unsere Sinne afficirende Originalwelt" [6]). Unsere Warnehmungen sind ihm „geistige Vorgänge im geistigen Subject"; ihr Inhalt ist „nichts ausser uns, sondern nur etwas in uns; ein Zustand unseres Vorstellungsvermögens, eine Affection unsres selbsteigenen psychischen (!) Befindens"; hervorgerufen durch reelle Dinge ausser uns; Wirkungen eines Unbekannten (Y) auf ein gleichfalls Unbekanntes (X), „welch letzteres uns als unser Leib erscheint". Die Eigenschaften „kleben nicht an den Dingen, sondern sind translocirt in die ideale Welt des Geistigen"; nicht „eine von uns ver-

[1]) S. 45. Vgl. o. S. 401. 423.
[2]) Über den objectiven Anblick, 1869.
[3]) S. 155 f.
[4]) Vgl. S. 140 f. 147. 167 mit: Kant und die Epigonen, S. 27.
[5]) S. 151 f.; 156; vgl. o. S. 133 Anm. 3.
[6]) S. 5. 130.

schiedene Aussenwelt“ nehmen wir mit den Sinnen war, sondern uns selbst und unsere Zustände: „innerhalb unseres Gehirns erzeugt vermöge der specifischen Energie unserer Sinne“ [1]). Mit Nachdruck wird diese „idealistische“ Ansicht dem Leser in's philosophische Gewissen geschoben. „Die Lehre von der Subjectivität aller sensiblen Qualitäten ist eben nicht eine speculative Flause, sondern ein über allen Parteistreit erhabener Satz, dessen Wahrheit den vorzüglichsten Köpfen aller Zeiten selbständig aufgegangen ist“ [2]).

Der Positivist, daran gewöhnt, sein Subject erst im Reiche des Bekannten und dann im polaren Gegensatz zu den Empfindungs- und Warnehmungsinhalten aus dem Keime des Gefühls an der Hand der Erinnerungen erwachsen zu lassen, fragt erstaunt, ob denn die Empfindungen in gleicher Weise, wie die Gefühle der Lust und Unlust, Affectionen unsers psychischen Befindens sein sollen. Unser Idealist antwortet: „Die Sensationen unserer fünf Sinne sind nun nichts minder subjectiv, als jene Regungen des Gemüths, die wir Gefühle, sentiments, Stimmungen, Affecte, Launen nennen, z. B. Lust, Schmerz .... An sich gar kein wesentlicher Unterschied. Beides sind subjective, geistige Affectionen. Der natürliche Mensch wie er .... aus der Mutter Schooss entspringt .... könnte er ... dem, was er warnähme, sprachlichen Ausdruck verleihen, so würde er sagen müssen: Mir ist blau, mir ist hell, in der Art, wie: Mir ist wohl, übel, warm u. s. w.“ [3]). Der Autor sagt sich selbst, dass diese Gleichstellung von Empfindungen und Gefühlen uns „hochkomisch“ vorkommen müsse, wenn wir bedenken, dass „die Einen aussagen, wie die Dinge beschaffen sind, die Andern, wie uns zu Muthe ist“. Aber: dieser Unterschied ist für unsern Idealisten „ein ganz accidentieller: herbeigezogen daher, was wir aus diesen und jenen Affectionen machen. Wir beziehen die einen Qualitäten unmittelbar auf eine von uns gesondert existirende Aussenwelt, die andere zunächst auf unser Selbst“ [4]).

[1]) S. 1 ff.; 113; 136 f.; 153.
[2]) S. 4. 6 ff. 10.
[3]) S. 10 f; 62; vgl. S. 116: „Ich bin hell, warm u. s. w.“.
[4]) S. 11 f.

Und warum, woraufhin unternehmen wir doch diese merkwürdige Externalisirung unserer selbsteigenen Affectionen? Mit welchem Rechte thun wir es und wann? Das eben sehende Kind, was sieht es? Nach unserm Autor „sicherlich nichts in seinem Kopfe, sondern etwas draussen; sicherlich nicht seine beiden Netzhautbilder“. Es müsste sonst z. B. „statt einen Baum in 10 Schritt Entfernung zu erblicken, ein locales Körpergefühl in beiden Augenhöhlen empfinden“ [1]).

Aber, fragt der Idealist selbst: „wie können wir den Inhalt unserer Gesichtsempfindungen ausser uns warnehmen, da er doch in uns ist?“ Darauf gebe es, sagt er, „nur eine einzige Antwort. Streit darüber ist nicht möglich“. Und diese unbestreitbare Antwort wäre? Es „muss zwischen dem Entstehn jener Empfindungen und dem fertigen Anblick des Gegenstandes eine Translocation der empfundenen Qualitäten aus uns hinaus in den Raum hinein stattfinden“ [2]). Dieser Raum scheint danach — ausser uns zu sein, so dass man also nicht etwa sagen kann: mir ist räumlich, wie man sagen konnte: mir ist blau. An einem Orte [3]) heisst er gut der „Weltraum“.

Aber Niemand weiss von solcher „Translocation“ oder „Projection“! Das stört den Idealisten in seiner unbestreitbaren Position nicht; sondern er schliesst: „Also muss der Act von uns unbewusst vollzogen werden“ [4]). Aus dieser Unbewusstheit erkläre sich dann auch „unsere feste Überzeugung von der Objectivität. Wir werden das Helle und Bunte nicht vor, sondern erst nach der Projection gewahr. Indem Gesichtsempfindungen aus dem Subject hinausverlegt werden, entfremden sie sich ihm, hören sie auf, seine Zustände zu sein, bevor es noch sie als solche auffassen kann. Der Sehende ist ohne sein Wissen der Faiseur des optischen Phänomens; und er nennt es die sichtbare Natur“ [5]). Der Idealist

[1]) S. 68.
[2]) S. 70.
[3]) S. 63. Vgl. o. S. 331 f.
[4]) Vgl. o. S. 336 Anm. 1. 401.
[5]) S. 71 f. Wann findet also die Möglichkeit des Urtheils: „Ich bin hell“ (vor. S. Anm. 3) statt?

nennt diesen Process selbst „eine seltsame Escamotage" und das Ergebniss eine „Hallucination", die uns nur „anhaltender, hartnäckiger täuscht", als jede andere. Ist nicht aber das Ganze darum doch vielleicht trotz aller daraufgelegten Trümpfe „eine speculative Flause"?

Der Positivist findet sich jedenfalls durch die verwertheten Hebel der Erklärung (Translocation von Dingeigenschaften in die geistige Sphäre, Zustände des Subjects, von denen es selbst nichts weiss, Gleichsetzung von Empfindung und Gefühl, Translocation von subjectiven Zuständen aus uns hinaus, unbewusste Localisation), sowie durch das Ergebniss, dass wir uns auch in unserer normalen Auffassung von der sichtbaren Welt nur in einer „Hallucination" befinden, völlig abgestossen. Nur wenn man es von vornherein ablehnt, die Empfindungen in uns „hinein" kommen zu lassen, scheint es möglich, die peinliche Frage [1]) zu verhüten: „Wie kommen sie aus uns hinaus?" Man muss den völlig unidealistischen, auch unkantischen Gedanken zu fassen versuchen, dass „wir" „ausser uns" empfinden: dass zwar der Empfindungsact unser, der Empfindungsinhalt aber, der zum Bewusstsein gekommene, erinnerbare Inhalt der Welt, der empirischen Welt zugehört. Der Gegensatz kann nachträglich ausgestaltet, aber er kann nicht durch hallucinatorische Thätigkeit des „Subjects" geschaffen werden. Das „Subject" muss der Rolle eines vor dem Empfindungsactus vorhandenen, demselben mit souveränen Praedispositionen entgegenharrenden Substrats völlig entkleidet werden. Die Empfindungsinhalte waren nie „Zustände" des Subjects, und würden, wenn sie es je gewesen wären, durch keine, wenn auch noch so seltsame Escamotage oder Hallucination objectivirt worden sein. Wie Inhalte anfänglich auf Grund von Hallucinationen für objectiv gehalten und demnächst auf's Conto des Subjects übernommen werden, glauben wir verständlich machen zu können: aber für das Umgekehrte haben wir weder Beispiel noch Begriff. Und da diese speculative Idee sichtbar in der Homonymie des „Subjects" ihren Grund findet, so halten wir es für besser, dieselbe aufzulösen,

[1]) S. 66.

als durch unbewusste Objectivationen subjectiver Zustände das natürliche Bewusstsein „speculativ" an sich irre zu machen.

Um aus rein subjectiven Empfindungen Objecte, räumliche Dinge zu machen, operirt nach unserm Idealisten „das Erkenntnissvermögen" mit „nicht sinnlichen Geistesthätigkeiten". Er bezeichnet zunächst als solche, dabei Kant folgend, aber aus seiner „scholastischen Ausdrucksweise" nur den „Kern" herausschälend, die Synthesis vieler gleichzeitigen Sensationen, die Reproduction und Recognition des Vergangenen und die Association des durch die frühere Erfahrung Verknüpften [1]). Auch wir würdigen die Bedeutung dieser Kantischen Potenzen. Aber sie haben nur psychologische Bedeutung. Sie sind werthvoll für die bewusste Gliederung und verständige Verknüpfung der sinnlichen Data, die solche Gliederung und Verknüpfung zulassen; aber was sie für die „Projection" des vorgeblich Subjectiven leisten sollen und leisten können, ist nicht abzusehen. Unser Kantianer sagt: Hätten wir nur ein Augenblicksbewusstsein, d. h. fehlte es uns an der Reproducibilität des Vergangenen und folgeweise an aller geistigen Continuität, so wären Wechsel und Veränderung für uns „unfassbare Vorstellungen" [2]). Aber, bemerken wir, doch auch dann, wenn Wechsel und Veränderung sich nur „in uns" vollzögen. „Um etwas im Raume nebeneinander, in der Zeit nacheinander Vorhandenes anzuschauen, dazu bedarf es, sagt uns unser Idealist, dass man weder absolut zerstreut, noch schlechthin vergesslich, noch durchaus urtheilslos [3]) sei" [4]). Gewiss richtig. Aber dieses Erforderniss trägt nichts aus für die „Translocation", die hier in Frage steht.

Die Erfolge, welche unser Autor selbst an die herausgestellten Operationen heftet, weisen denn auch wirklich am

[1]) a. a. O. S. 89 ff.; vgl. o. S. 361.

[2]) S. 92.

[3]) Dies mit Rücksicht auf die — richtige — Bemerkung (S. 93), dass „die Recognition sinnlicher Eindrücke die primitivste Art des bejahenden Urtheils" sei.

[4]) S. 93.

Ende nach einer ganz andern Richtung [1]). Und er bemerkt nachträglich selbst: „Mit diesem Verknüpftwerden und Aneinanderhaften, diesem Wiederauftauchen und Wiedererkanntwerden der Eindrücke ist grade das Hauptrāthsel noch gar nicht erklärbar. Denn auch die sogenannten inneren Warnehmungen werden unter einander verknüpft, associirt, reproducirt, recognoscirt, werden bei ihrer Wiederkehr als etwas Bekanntes begrüsst oder verwünscht" [2]).

Um weiter zu kommen, scheint ihm „Kants grosse Lehre von den *apriori* gegebenen reinen Erkenntnissformen" unentbehrlich. Mag Einzelnes daran „mangelhaft" sein: „im Ganzen genommen steht sie felsenfest" [3]). Felsenfest zunächst stehe Kants aprioristische Raumtheorie; „ohne diese Apriorität könnte offenbar ein geistiges Subject nie auf die Vorstellung kommen, es existire etwas ausserhalb". Ohne zu finden, dass diese Wendung den Kantischen Intentionen entspricht, verfolgen wir doch die eröffnete Perspective. „Wir müssen annehmen, heisst es, dass das Subject von vornherein im Stande ist, alle [4]) seine sinnlichen Eindrücke in den Raum hineinzuversetzen"; mehr: dass es unter der „Nöthigung" dieses „intellektuellen Gesetzes" stehe. Wir fragen: Was für ein Subject doch? Antwort: jedes menschliche und thierische „Individuum" [5]). Durch „Verräumlichung" arbeiten sie „blosse Seelenzustände des Subjects in anschauliche Objecte" um; „meinethalben angeleitet und unterstützt durch charakteristische Localzeichen [6]). Nun entsteht das, was wir äussere Erfahrung nennen . . . . Folglich kann der Raum überhaupt, die Räumlichkeit, nicht erst aus der Erfahrung kennen gelernt sein". So schliesst sich der Cirkel.

Und wie vollzieht sich näher die „Verräumlichung"? Antwort: Das anschauende Subject weist sich selbst einen

[1]) Vgl. ebenda S. 101.
[2]) S. 104 f.
[3]) S. 107.
[4]) Vgl. o. 539 f. 567, Anm. 1.
[5]) Vgl. S. 109 f. 118: „. . . . wir und die höheren Thiere", 127: „. . . . selbst die Thierseele".
[6]) S. 179 f.; vgl. o. S. 567. 573.

bestimmten Ort in seinem Raume an und bestimmt „in Einfalt und instinctiv" [1]) von den durch diesen Punkt [2]) gelegten Coordinatenachsen aus jedem Andern seine Lage. „Analoges gilt von der Zeit" [3]).

Weiter wird die Causalität in Anspruch genommen. Die Anweisung, die alles Geschehen auf eine zugehörige Ursache erregt, wird auf „ein *apriori* gegebenes, unsern Verstand von vornherein beherrschendes Gesetz und Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung und ihres Gegenstandes" gegründet. Was diese kantianisirende, aber vieldeutige, wo nicht gar disparate Elemente in sich vereinigende Wendung näher meine, geht aus der hinzugefügten Erklärung hervor, dass Schopenhauer „in diesem Punkte Kanten wirklich corrigirt" habe. Es ist kein Wunder, dass für die so corrigirte Causalitätstheorie auch „vorkantische" Philosophen als Zeugen herbeigerufen werden können [4]). „Diesem Axiom gemäss" ist der Verstand, heisst es, „*a priori* genöthigt, den Eintritt irgend welcher Empfindung sofort als Wirkung irgend welcher Ursachen aufzufassen". Da er sich selbst an dem Ereigniss unschuldig weiss, „so muss er auf etwas Anderes, von ihm Verschiedenes schliessen". Der „apriori zur Disposition" stehende Raum befähigt ihn, dies Andere sofort ausser sich zu sehen; und, indem er die Empfindungsqualitäten „hinausprojicirt, über die Einsiedelei des eignen Selbst" hinfortzukommen.

Dieser „Abriss einer Theorie der Genesis objectiver Sinnesanschauung" schliesst [5]) mit dem aprioristischen „Denkprincip, dass aller warnehmbaren Qualität ein Substratum als Träger derselben zum Grunde liegen müsse, welches auch beim Wechsel der Qualitäten und Formen beharrt. Eine Beschaffenheit ohne Beschaffenes, ein Praedicat ohne Subject [6]), ein Attribut ohne Substanz kann nun und nimmermehr

[1]) S. 109; vgl. 127, wo Descartes' unbewusste Mathematik zu Hilfe genommen wird, gegen welche Berkeley einst in der New Theory of vision seine vernichtende Kritik richtete. Vgl. Descartes, Dioptr. VI; Berkeley a. a. O. Sect. 13 ff.
[2]) „Der immer im Kopfe des Anschauenden liegt" (S. 110; 179).
[3]) S. 111.
[4]) S. 113. Vgl. o. S. 529.
[5]) S. 115 ff.
[6]) Vgl. o. S. 167 Anm. 2. 620 f.

in concreto vorhanden sein . . . Das ist offenkundig!" So werden denn die Sinnesempfindungen bei der Projection an fremde Substanzen vertheilt. Früher hiess es: Ich bin hell und warm: nun heisst es: „die Sonne am Himmel scheint hell und warm"; wodurch „dem Princip der Subsistenz Genüge" geschieht. „Der reifere Verstand nimmt bei höherer Abstraction ein gemeinsames Substratum aller im Raum angeschauten Phänomene an, die allgemeine Substanz aller warnehmbaren Dinge; dies nennen wir die Materie, . . . die nun als allgemeines, freilich nur gedachtes Substratum alle . . . . empirisch gegebenen Phänomene und Processe tragen, ihnen subsistiren, sie an sich geschehen lassen muss; und in aller Wandlung, Metamorphose . . . . unvermindert und unversehrt beharrt. Ohne diese Unterschiebung" blieben die Qualitäten „subjective Zustände des empfindenden Individuums. Aber kraft der geschilderten Erkenntnissformen hinausgeschlossen (!) in den Raum werden sie zu Eigenschaften der Materie". Und „nun steht das ungeheure Gesammtphänomen der materiellen Welt, des Makrokosmus, der Natur da . . . die Aussenwelt ist da".

Indem wir uns von dem Erstaunen über diese transcendentalpsychologische, schopenhauerianisirende Kosmogonie einen Augenblick sammeln, fragen wir zunächst, ob denn eine Erkenntniss der wirklichen Ursachen unserer Empfindungen, der objectiven Welt, einer an sich seienden Natur damit erreicht sein soll. Nach unserm Idealisten: Nein! Die projicirten, an eine fremde Substanz veräusserten Qualitäten bleiben für „die tiefer eindringende Theorie nur subjective Erscheinungen. Fehlte jedes warnehmende Subject, so wäre sicherlich diejenige Natur, die uns unsere Sinne praesentiren, verschwunden. Die empirische Natur ist ein Secret unseres Geistes". Auch unser Leib, auch unsere Sinnesorgane sind nur „Erscheinung". Es ist „eine ganz befangene, verkehrte Meinung, wenn der Mensch glaubt, er bewohne eine leuchtende, farbige, klingende, warme Welt; vielmehr wohnt diese in ihm" [1]): — trotz aller Projectionen und Translocationen

[1]) S. 119. 134. 141 ff. 148. 150. 182.

also immer noch „in ihm"! Die Erkenntnissformen a priori haben nur eine Illusion geschaffen?!

Doch wieder nicht so völlig. Die Voraussetzung eines Andern, Fremden, Äusseren bleibt „gemäss dem apriori feststehenden Axiom der Causalität" [1]). Dieselben Kategorien und Anschauungsformen, welche die „gemeine sinnliche Naturanschauung" schufen, bringen auch „die naturwissenschaftliche Theorie" von dem „wirklichen Sein und Geschehen" hervor. „Nach denselben Kategorien, in denselben Anschauungsformen, denen gemäss jeder Mensch die empirische Welt anschaut, fingirt sich der naturwissenschaftliche Verstand seine gedachte Atomenwelt, die zahllosen, einander anziehenden und abstossenden Kraftpunkte . . . . den zwischen ihnen ausgegossenen Aether . . .". Aber diese Annahme (oder Fiction?) ist nicht von „einer für ewig unangreifbaren Gewissheit". Wer ihr „gleiche Dignität mit den Thatsachen beilegen wollte, der wäre auf dem Holzweg" [2]).

Was bleibt also als sicher und gewiss bestehen? Erstens „die Thatsachen"; (d. h. doch wohl der Inbegriff dessen, was jeweilig in einem Bewusstsein erscheint, zusammen mit dem, was nach empirischen Gesetzen erscheinen kann?) Und zweitens die „*apriori* angenommene (!), aus der Einrichtung unseres Verstandes, aus den Kategorien der Causalität und Substanz fliessende Überzeugung, dass überhaupt irgend ein objectiv realer Factor existiren müsse; dass irgend Etwas (Y) sicherlich jene Stelle einnimmt, die man sich provisorisch von der heutigen Atomistik und Aetherlehre ausgefüllt denkt, in Relation zu einem gleichfalls Unbekannten (X), das als unser Leib erscheint". Und drittens lässt sich von der besagten Relation „sicher behaupten", dass sie im Stande sein muss, „das erkennende Subject" [3]) zu nöthigen, „die ihm gelieferten secondary qualities seiner fünf Sinne grade in diejenige räumliche Ordnung hineinzuschauen, welche . . . in seiner phänomenalen Sinnenwelt factisch herrscht" [4]).

[1]) S. 148.
[2]) S. 150 f.
[3]) Verhält sich wie zu X?
[4]) S. 152 f.

Wenn wir den Autor richtig verstehen, so will er also nun wirklich das Ding oder die Dinge an sich, die er in seiner Erstlingsschrift als einen fremden Tropfen im Blute des Kriticismus bezeichnet und mit allem Spott beworfen hatte, nicht bloss zulassen, sondern er ist „apriori" von ihrem Dasein „überzeugt". Der kritische Leser fragt trotz des Apriori gewiss doch nach dem Grunde dieser grundlegenden Überzeugung. Und diese Dinge an sich sind auch gar nicht so unbestimmt, als es zu Anfang schien. Zwar Raum und Zeit, scheint es, dürfen auf sie nicht angewandt werden. Aber Substanzen sind es, und in Relation stehen sie zu einander, und das erkennende Subject – selbst auch ein Ding an sich — beeinflussen sie: also so etwas, wie ein causal, durch influxus physicus verknüpfter Inbegriff von Monaden. Aber wenn dieses, so wird ihren Wechselwirkungen, wie bei Andern, doch wohl auch die Zeit als objectiv, an sich seiende Existenzform beigegeben werden müssen. Was ist aber die Zeit, wenn man von der in Subjecten und für Subjecte gegebenen jedesmaligen Gegenwart und ihrer Verknüpfbarkeit mit a parte ante und a parte post in's Unendliche evolvirbaren Reihen absieht? Und muss nicht das ganze transcendente Schema um seiner Congruenz mit demjenigen willen, was in unserer empirisch realen Welt steckt, einen doppelten Verdacht erwecken: 1) dass es durch Abstraction aus dieser gewonnen ist; und 2) dass es dem Idealisten, der seine berückende Kraft einmal erkannt hat, für das zweite Mal kein grösseres Vertrauen gewähren könne: so dass er auch in seinen transcendenten Fictionen über die „Einsiedelei des eigenen Selbst" nicht hinausgelangt?

Für uns sind wirklich alle auf „Erklärung" des empirisch Realen gerichteten Vorstellungen dem Aufbau und Habitus dieses Realen selbst entnommen. Aber da wir die Elemente desselben von vornherein nicht zu Modificationen des Subjects machen, sondern ihm „objectiv" gegenüberstellen, so haben zwar auch wir alle Veranlassung, diese Objecte im Interesse der inneren Einstimmigkeit und universalen Giltigkeit für ein Idealbewusstsein zu bearbeiten. Aber wir thun es, ohne Gefahr zu laufen, in „Illusionen" hangen zu bleiben oder

Unendlichkeiten zu errichten, die keinen Ausgangspunkt und kein aufreihendes Subject besitzen. Wir kennen keinen Raum und keine Zeit anders als für ein Bewusstsein und seine Lebemomente und Lebesituationen: objectiver Raum und objective Zeit sind uns für ein „Bewusstsein überhaupt": ansetzend zunächst bei Punkten, wie sie in dem Zustand individueller Subjecte jeweilig gegeben sind. Welche ersten Anfangspunkte des in's Unendliche fortsetzbaren Prozesses nicht ausschliessen, dass die Bearbeitung der Erfahrung Gründe findet, andere Centralpunkte für zweckmässiger zu halten, z. B. an die Stelle anthropocentrischer eine heliocentrische Raumbetrachtung einzuführen. Von Räumen in Subjecten haben wir keinen Begriff.

Die Causalität war für Kant der Hauptthebel, um den Empfindungsinhalten ihre „objective" Zeitstelle zu sichern. Dazu brauchte er ihre Apriorität. Sie ist Bedingung für die „Möglichkeit der Erfahrung". Unser Idealist ist trotz des sattsamen Hohns, den er wiederholt über den Empiristen J. St. Mill ausgiesst, nicht übel gewillt, der „kritischen Empirie des Naturforschers" den Satz zu verdanken, „dass Erscheinung auf Erscheinung nach constanten Regeln folgt, gleiche Ereignisse Gleiches nach sich ziehen"[1]): was ja auch angesichts des Ursprungs der die Ereignisse bindenden Specialgesetze nur das Vernünftige ist; und er verlangt von der „Relation" seiner transcendenten Halbunbekannten, dass sie das Subject nöthigen, die Sinnesqualitäten „gerade in derjenigen zeitlichen Aufeinanderfolge warzunehmen, welche .... factisch herrscht: Wir müssen zuerst den Blitz sehen und dann den Donner hören, diese Reihenfolge ist uns aufgenöthigt und lässt sich nicht nach Willkür umkehren". Welche Bemerkung, obwohl nicht gerade zu völliger Klarheit elaborirt, doch so viel sicher stellt, dass er der Kantischen Verwerthung der Kategorien für die „Möglichkeit der Erfahrung" höchstens einmal den Ausdruck zu entnehmen wusste. So würde dieser durch Benutzung schopenhauerscher und

---

[1]) S. 140.

physiologischer Motive herausgestellte „Idealismus" von Kant schwerlich als „transcendental" bezeichnet worden sein. —

Zehn Jahre später finden wir unsern Kantianer noch für die Frage interessirt, worin „der bleibende Ertrag des Kantianismus" bestehe [1]). Die Kritik der reinen Vernunft heisst es [2]), wolle „ein Inventarium der Erkenntnisse a priori liefern". Solchen Erkenntnissen werden die bekannten Attribute der Allgemeinheit und Nothwendigkeit zugeschrieben: „dergestalt, dass eine in ihren Intellectualformen uns homogene Intelligenz (deren Erkenntnissinhalt dabei .... von dem unsrigen .... gänzlich disparat sein mag) das contradictorische Gegentheil dessen, was für uns *apriori* feststeht ebenso undenkbar finden muss als wir". Kant habe „gleichsam den Gattungstypus der menschlichen Intelligenz herauszupräpariren" versucht, mit derselben „Überzeugung" an diese Aufgabe herantretend, „wie der Naturforscher an die Erforschung des materiellen Universums .... nämlich, dass der Process, den er untersuchte, von höchsten, allgemeinsten und letzten Gesetzen beherrscht sei .... Er bediente sich dabei derselben Methode wie Newton .... Er verfuhr analytisch .... wie Newton durch regressive Schlüsse zur Gravitation gelangt, von der alle kosmische Bewegung ermöglicht wird, so Kant zu den reinen Erkenntnissformen apriori, von denen alle wirkliche und scheinbare (!) Erkenntniss ermöglicht wird".

Der Leser hat zu diesen Eröffnungen sich gewiss schon selbst unserer früheren Bemerkungen über Kants Methode erinnert [3]). Und „Erkenntnisse" als Processe anzusehen wird ihm wie uns bei Giltigkeitsfragen ein schiefer Gedanke sein. Er wird endlich, wie wir, an den scheinbaren Erkenntnissen Anstoss genommen haben. Unser Kantianer dachte dabei wahrscheinlich an die auch von Kant angezweifelte metaphysische Erkenntniss aus reiner Vernunft. Aber wenn

[1]) Analysis der Wirklichkeit [2], S. 235: „.... mir liegt nicht am Buchstaben, sondern am Geist ....".

[2]) S. 232 ff.

[3]) Vgl. o. S. 510 ff.

wir auch illusionäre Erkenntnisse haben: was kann es da nutzen, den Gattungstypus der menschlichen Intelligenz „herauszupräpariren": falls wir nicht zugleich Normen und Kriterien erhalten, wirkliche von vermeintlicher Einsicht zu scheiden?

Unser Kantianer hat einen andern Zweifel. Nämlich den, ob diejenigen Intellektualgesetze, auf welche Kant bei seinem Auflösungsversuch kommt, wirklich „die höchsten sind"; aber auch dieser Zweifel irritirt ihn nicht. Jedenfalls, meint er, werden „die höchsten — welche es auch sind — ebenso sehr für den Erkenntnissact des Subjects als für das erkennbare Object, d. h. für die empirisch phänomenale Welt, schlechthin massgebend sein müssen in dem nämlichen Sinn, wie die in meinem Auge herrschenden dioptrischen Gesetze ebenso sehr für meinen subjectiven Sehact, als für die von mir gesehene Gestalt und optische Beschaffenheit der mir sichtbaren Aussenwelt schlechthin *(a priori)* massgebend sind. Der a posteriori gegebene Erfahrungsstoff muss sich [1]) in sie fügen, um überhaupt für uns zum erkennbaren Gegenstand werden zu können. Ohne ihre Anwendbarkeit und Anwendung auf die Data der Sinnlichkeit würde eine Anschauung und Erfahrung unmöglich sein, welche doch thatsächlich ist. Ihnen kommt, weil uns dieses empirische Weltall nur durch das Medium des erkennenden Bewusstseins und das Prisma der eigenen Intelligenz sicht- und erkennbar ist, eine nicht bloss individuell-psychologische, sondern transcendentale Bedeutung zu. Das war es, was die Vernunftkritik wollte. Hierin finde ich ihren tiefsten Wahrheitsgehalt" [2]).

D. h. Der Wahrheitsgehalt der Kantischen Theorie liegt hiernach in einer Ansicht, welche die Erkenntniss a priori von der Organisation, um nicht gar zu sagen Instrumentation oder Bewaffnung der geistigen Substanz abhängig

[1]) Wie zu verstehen? Sonst „muss" doch nicht jeder Stoff in Formen sich fügen! Oder muss er als conditio sine qua non, wenn er für uns „erkennbar" werden soll?

[2]) S. 234 f.; 237 f. Vgl. S. 223. 255 (Kaleidoskop); 240 (die Gesetze der Perspective); o. S. 547 f.

macht, in deren Bewusstsein alle Erfahrung und Wissenschaft zu erscheinen hat: Was erstens die empiristische Frage hervorruft, durch welche Mittel die Homogeneität der einzelnen „erkennenden" Substanzen nachgewiesen und ihre Constanz für die Zukunft verbürgt werden soll; was zweitens die Erkenntniss zu einem Naturproduct macht, das möglicher Weise von Organisation zu Organisation wechselt; was drittens über dem Spiel mit dem Worte Gegenstand die vitale Frage, die Frage Kants ausser Acht lässt, was von den „erkennbaren Gegenständen", die ja alle nur unsere „Vorstellungen" sind, objectiv sei; was endlich den Scrupel hervorruft, ob denn nicht auch die wechselnden Qualitäten und ihre erfahrungsmässigen Zusammenhänge, als auf der Reactionsweise des Subjects beruhend, für a priori zu gelten hätten. Ist nicht z. B. die Farbe a priori?

Antwort [1]: „Der Farbe kann allerdings insofern eine Art von Apriorität zugeschrieben werden, als sie in unseren specifischen Sinnesenergien präformirt liegt, und ein in sinnlicher Hinsicht uns homogenes Subject den räumlichen Gegenstand ohne diese Qualität nicht sehen kann ... wie ich". Aber „diese Sorte von Apriorität" sei „ganz relativ und secundär im Vergleich zu der des Raumes": „Intelligenzen" mit ganz andern Sinnesenergien würden auch im Raum anschauen; und unser Idealist kann „auf Grund genauester Selbstbeobachtung versichern", dass er Figuren, z. B. ein Quadrat ohne alle Farbe vorzustellen im Stande sei; „zügelt man die Phantasie, so wird die Retina nicht gereizt, so tritt auch keine Färbung ein".

Ich discutire die angeführte psychologische Thatsache und Theorie hier nicht. Was damit für die Aprioritätsfrage geleistet werden soll, ruht offenbar nicht auf der „Organisation" des Subjects, sondern auf der theils nachweisbaren, theils vorausgesetzten und leicht vorstellbaren weiteren Allgemeinheit der räumlichen Vorstellungsweise. Der Positivist würde wünschen, dass nur sie in's Spiel gebracht wäre. Auch unser Idealist sagt: „Der wesentliche Unterschied

[1]) a. a. O. S. 233 Anm.; vgl. 224. Oben S. 644.

zwischen Erkenntnissen apriori und aposteriori liegt gar nicht in der verschiedenen Art ihrer psychologischen Entstehung, sondern in dem grundverschiedenen Modus der Evidenz: In jedem Fall ist $3 \times 3 = 9$ und nicht unter absonderlichen Umständen auch einmal $= 9\frac{1}{2}$. Ein rein a posteriori gewonnener Satz, z. B. der, dass das Wasser bei einer Temperatur von 0^0 R. gefriert, kann trotz zahlloser Beispiele von der nächsten Stunde widerlegt werden: jeder Chemiker kann tief unter dem Gefrierpunkt flüssiges Wasser aufweisen" [1]). Grund: „Jener erste Satz wurzelt fest in typischen Intellectualgesetzen; wer ihn verstünde, ohne ihn sofort ein für alle mal zu glauben, der wäre für uns ein Verrückter" [2]). Sätze solcher Art sind „offenbar mit der eigenthümlichen Natur unserer Intelligenz solidarisch verknüpft, so dass durch ihre Aufhebung oder Negation zugleich die Vernunft aufgehoben oder annihilirt würde" [3]). Mit ihnen „verknüpft sich die feste Überzeugung, dass der objective Sachverhalt ihnen stets und unter allen Bedingungen entsprechen muss und eine Ausnahme davon unmöglich ist [4]); und der subjectiven Anticipation entsprechend wird jene Überzeugung von den Thatsachen stets bestätigt: und könnte nur dann widerlegt werden, wenn die Welt mit unserm Verstande zugleich völlig aus den Fugen ginge: wenn sie sich z. B. plötzlich aus einer Welt von drei Dimensionen in eine solche von vieren verwandelte; — dann allerdings!" Wer den zweiten Satz nicht glaubte, „wäre nur Ignorant oder Skeptiker, aber nicht verrückt" [5]).

Wir machen einige Gegenbemerkungen: Schwerlich kann ein Physiker bei normalem Luftdruck „tief unter dem Gefrierpunkt flüssiges Wasser aufweisen". Ferner: wenn auch der Apriorist die Möglichkeit nicht abzuwehren weiss, dass plötzlich „die Welt" mit sammt unserem Verstande aus den Fugen ginge, dass sich die dreidimensionale Welt in eine

[1]) S. 239 f. 254.
[2]) S. 240.
[3]) S. 224.
[4]) S. 252.
[5]) S. 224. 240. 252. 254.

vierdimensionale Welt verwandeln könnte: was verbürgt dann sein Raum als „Intellektualform" die Geometrie mehr als der des Empiristen, der ihn als die „Form" aller warnehmbaren Objecte fasst. Und soll die Möglichkeit der Verstandes- und Weltrevolution auch auf Sätze wie $3 \times 3 = 9$ ausgedehnt werden? Hier zeigt sich zwischen arithmetischer und geometrischer „Apriorität" noch selbst ein Unterschied (den übrigens unser Autor anderswo selbst anerkennt)[1]. Wir unsererseits glauben, dass so lange Zählen Zählen ist, und dreidimensionaler, euklideischer Raum sich selbst gleich und Grundlage aller Wahrnehmbarkeiten, so lange auch Arithmetik, reine und angewandte Geometrie keine Veranlassung haben, weder vor öder Zweiflerei sich zu fürchten, noch den Kantianismus herbeizurufen.

Hören wir unsern Kantianer noch ein wenig in Beziehung auf die in der „Organisation unserer Intelligenz" nach unserer Ansicht versteckt liegende „Seele". „Es heisst, das wahre Verhältniss auf den Kopf stellen, wenn man, mit den dogmatischen Aprioristen, die immanenten Intellectualformen einer Seelensubstanz inhaeriren lässt, während vielmehr umgekehrt jene Intellectualformen das Prius und die fundamentale Voraussetzung sind, welcher die Seele ihr gedachtes Dasein verdankt, als welche ja selbst erst ein (gleichviel ob legitimes oder illegitimes) Gedankenproduct des erkennenden Bewusstseins ist"[2].

Wir acceptiren gewiss die Auflösung der gespensterhaften „Seele" gern: aber wir besorgen nun, dass, wenn an die Stelle der psychischen Substanz „das erkennende Bewusstsein" tritt, noch mehr jede Veranlassung verschwinden werde, die Cardinalschemata alles empirischen Seins: Zeit, zählbare Vielheit, Raum, causale Verknüpfung dem „Subject" mehr als den Objecten zuzuschreiben — auch wir kennen ja Objecte nur vor und in Beziehung auf Bewusstsein —; abgesehen davon, dass unter dem neuen Gesichtspunkt die

[1]) S. 250; vgl. S. 77 und aus der späteren Schrift Gedanken und Thatsachen, (1882), S. 20 ff.

[2]) S. 223. Vgl. o. S. 644 f.

Organisation nichts mehr findet, woran sie — als Organisation — haften möchte.

Unser Autor explicirt seine Meinung weiter so: „Indem der Philosoph auf das Erkennen reflectirt, also auf jene Art des Vorstellens und Denkens, welche von der subjectiven Überzeugung begleitet wird, es correspondire ihr ein objectiver Sachverhalt, d. h. sie enthalte Wahrheit: indem er ferner die Thatsache bemerkt, dass häufig etwas für wahr gehalten wird, obwohl es nicht wahr ist, sieht er sich gedrungen, die Kriterien der Wahrheit aufzusuchen, und dabei eröffnet sich ihm als ein ganz neues, an Werth über den psychologischen Gesetzen in souveräner Höhe und Unantastbarbeit schwebendes Gebiet das der Erkenntniss-Gesetze: .... Normen, kategorische Vorschriften, bei deren Einhaltung der Gedankenverlauf die Wahrheit trifft, bei deren Verletzung er sie verfehlt"[1]).

Völlig richtig diese Unterscheidung: aber schwerlich zureichend, die Eigenthümlichkeiten des Kantischen Idealismus zu decken. Wer kennt und anerkennt nicht die „Normen" des Gedankenverlaufs, welche in den „logischen Gesetzen" begründet liegen, und wie sie letzten Grundes auf das Principium identitatis zurückführen? Wer kennt nicht die methodologischen Vorschriften, welche der wissenschaftlichen Untersuchung ihre Correctheit und den höchsten Grad von Fruchtbarkeit sichern? Aber was haben diese Principien, Normen und Methoden mit der Kantschen Transcendentalphilosophie zu thun? Und Wahrheit? Was ist Wahrheit, als einerseits, formaler Seits, die logische Übereinstimmung der Gedanken unter sich, und anderer Seits die Übereinstimmung unserer Meinungen mit den wargenommenen (oder nach verbürgten Gesetzen der Verknüpfung der sinnlichen Welt warnehmbaren) Objecten? Allerdings bedürfen jene Gesetze und diese Wahrheit — der Seele nicht; aber sie liegen auch ausser dem Bereich des transcendentalen Idealismus.

Man mag, sagt unser Idealist[2]), „die Erkenntnisse a priori

[1]) S. 251 f Vgl o. S. 439. 645.

[2]) S. 241 Anm.

nach wie vor mit Leibniz als idées *innées*“ bezeichnen: ja das psychologische Apriori auch physiologisch, „sozusagen fleischlich“ auffassen [1]): „da man denn ererbte Dispositionen des Gehirns annehmen mag, von denen der intellektuelle Process im menschlichen Individuum ebenso functionell abhängen würde, wie das Sehen und Hören des Individuums von der ererbten Organisation seiner Augen und Ohren. Als granum salis gehört zu dergleichen Auffassungen nur immer der Zusatz, dass alle empirisch-physiologischen Hypothesen über die organische Grundlage der psychologischen Vorgänge bereits in der Sphäre des erkennenden Bewusstseins entsprungen sind und, von dessen Intellectualformen beherrscht, sich eben bloss auf Phänomene beziehen“.

Wie schwer ist es doch, so elastischen Ausdrücken und schlüpfrigen Ansichten beizukommen! Hält man ihnen vor, das sie die Existenz der Seele involviren, so schlüpfen sie auf Normen der Wahrheit aus: will man diese universal fassen, so wird Einem wie etwas Specielles, Besonderes die Intellektualform unsers Bewusstseins [2]) in den Weg geworfen. Wir sehen die Normen der Logik als in sich selbst gegründet und für alles Denken und Erkennen verbindlich an; wir finden in den arithmetischen Gleichungen ebenfalls nichts, was von Besonderheiten unserer „Intelligenz“ oder unserer Wirklichkeit abhängig wäre; was in ihnen behauptet wird, ist mit und in den Begriffen und in den Rechnungsanweisungen der Zeichen implicite enthalten und seine Giltigkeit reicht — völlig universal — über das ganze Bereich der Anwendbarkeit dieser. Die geometrischen Relationen entwickeln sich aus der in den grundlegenden Axiomen gezeichneten Natur des Raumes und den durch die Definitionen angegebenen Constructionen. Man kann andere Räume denken, auch analytisch bezeichnen: vorstellen und warnehmen können wir nur in unserm Raum; nur ihn kennen wir: nur er würde von dem Aprioristen als eine specifische „Intellektualform“ zwar nicht, aber Anschauungsform vielleicht zu bezeichnen sein; für uns ist er die Form der Warnehmungsobjecte.

[1]) Vgl. o. S. 535 f. 622.
[2]) Oder gar „unser intellektuelles Wahrheitsorgan“ (S. 253).

Über die Zeit waren die früheren Auslassungen unsers Autors mehr corollarisch und gelegentlich. In der „Analysis“ handelt ein besonderes Capitel über subjective, objective und absolute Zeit [1]). Wir bezweifeln, dass es kantisch sei; da wir aber mit dem Verf. der Meinung sind, dass die entscheidende Frage keineswegs sei, ob kantisch oder nicht, sondern allein ob wahr oder falsch [2]), so kann es uns vielleicht um so lehrreicher sein.

Ausgegangen wird von der berühmten — vielen Idealisten so anstössigen — absoluten Weltzeit der Newtonschen Schule: . . . aequabiliter fluit . . . fluxus temporis absoluti mutari nequit. Die Schwierigkeiten derselben treiben den Autor auf den psychologischen Ausgangspunkt dieser Idealconception zurück: auf die Form des eigenen, psychischen Veränderungsspiels. Dieser „psychologischen Zeit“ fehlt die Gleichmässigkeit und die Zählbarkeit der Momente: „also die beiden Grundfactoren einer zuverlässigen Zeitschätzung und Chronometrie [3]) . . . Es würde daher . . . eine absurde und sinnentstellende Missdeutung sein“, wenn man die Kantsche „Apriorität der Zeit so auffassen wollte, als sei nach ihr die subjective Zeit massgebend für den Lauf des objectiven Geschehens . . . Jene Apriorität (welche Kant freilich oft genug auch Subjectivität nennt, wodurch unzählige Missverständnisse seiner Lehre veranlasst worden sind, und worin sogar ein theilweises Selbstmissverstehen liegt) — jene Apriorität bedeutet . . . . nichts Anderes, als das für uns und für jede uns homogene Intelligenz streng Allgemeine und Nothwendige, das Nichtanderszudenkende, das, wovon unser Geist und sein Erkennen schlechthin geleitet und gelenkt wird (wie die Materie und ihre Bewegungen vom Gravitationsgesetz), welches, über dem empirischen Subject und seinem empirischen Object gleich erhaben und für beide gleich massgebend, alle Erfahrung und ihren Gegenstand durchaus beherrscht“ [4]).

[1]) S. 87 ff
[2]) S. 75; vgl. S. 70.
[3]) S. 96.
[4]) S. 97 f. Vgl. o. S. 523, Anm. 5, 525, Anm. 9.

Wir acceptiren diese Ablehnung der Subjectivität für die Kantische Zeit und die Gleichsetzung ihrer Nothwendigkeit für Subject und Object zugleich; wie sie zur Newtonschen Zeit sich verhalte und wie es mit dem Nichtandersgedachtwerdenkönnen steht, müssen wir nun sehen.

Der Idealist spinnt geistreiche Gedanken K. E. v. Bär's über die verschiedenen „Geschwindigkeiten" der individuellen Zeiten verschiedener, wirklicher und fictiver Intelligenzen aus [1]: Wer sich in diese Gedanken vertiefe, werde „seinen mit der Muttermilch eingesogenen naiven Glauben an die absolute Realität unserer menschlichen Zeit (und zeitlichen Sinnenwelt) wanken und stürzen sehen: Unsere subjective, menschliche Zeit und Naturauffassung ist demnach ebenso, wie die Zeit und die Naturauffassung der Eintagsfliege und wie die jedes anderen endlichen Wesens ein höchst bornirtes, von immanenten, specifischen Schranken einer bestimmt gearteten Intelligenz determinirtes Zerrbild des Weltlaufs".

Wir sehen, das Ergebniss erwägend, von der Homonymie und Elasticität des Terminus Intelligenz hier ab und constatiren, dass Wesen die — wie wir glauben voraussetzen zu dürfen — dieselbe Raumanschauung haben, denselben Vorgang zeitlich verschieden gliedern und schätzen; ferner dass die subjective Zeitbestimmung nur eine „bornirte" sei. „Abstrahirt man aber" fährt unser Idealist fort, „von allen Schranken, denkt man sich die unendliche, allgegenwärtige Weltintelligenz der Gottheit . . . . . was wäre für sie überhaupt Zeit?" [2]) — Also, sagen wir uns, das Gelesene beherzigend: nicht bloss unsere Zeitschätzung ist individuell, resp. specifisch beschränkt; sondern wir müssten den Gedanken fassen, dass die Zeit selbst es wäre. Was wird dann aber, fragen wir,

[1]) S. 99 ff.: „Die Schnelligkeit des Empfindens und der willkürlichen Bewegung, also des geistigen Lebens, scheint bei verschiedenen Thieren ungefähr der Schnelligkeit ihres Pulsschlags proportional zu sein. Da nun z. B beim Kaninchen der Pulsschlag vier mal so schnell erfolgt als beim Rinde, so wird auch jenes in derselben Zeit viermal so schnell empfinden . . . . überhaupt viermal so viel erleben als das Rind . . . . und danach richtet sich das verschiedene subjective Grundmass der Zeit in jedem dieser Wesen". (S. 100).

[2]) S. 102.

aus dem Nichtandersdenkenkönnen, dem Apriori? Die Analysis bricht selbst ab: „Doch lassen wir das vorläufig . . . Wie steht es nun aber mit der objectiven, astronomischen Zeit?" Wir fassen sie in objectiven Symbolen, in sichtbaren, periodischen, gleichförmigen Bewegungen auf. Das ergibt aber blosse Approximationen und — einen Cirkel. „Die Geschwindigkeit der Erdachsendrehung, mithin der Sterntag, ist keineswegs genau constant". Und: „Wann ist ein Körper gleichförmig bewegt? Dann, wenn er in gleichen Zeiten gleiche Raumstrecken zurücklegt! [1]). Hier kommt denn nun die theoretische Nothwendigkeit der Newtonischen absoluten Zeit zu Tage. Sie ist . . . ein Postulat . . .; mit der absoluten Bewegung [2]) und dem absoluten Raum . . . eine Trias unentbehrlicher Hypothesen . . ., auf welchen das ganze, fein gegliederte Lehrgebäude der mathematischen Naturwissenschaft ruht". Diese absolute Zeit Newtons lässt sich — wir schalten ein: gerade wie der Raum der Geometrie — in gewisse Sätze entwickeln, die ihre Natur, sozusagen ihren Charakter ausprägen; z. B. den von der „Ubiquität": Es gibt nur Eine Zeit und dieselbe ist überall im Raume. Unser Autor nennt diese Sätze „Wahrheiten *a priori*": „wenn sie von jedem menschlichen Verstande als allgemein und nothwendig, als selbstverständlich und an sich evident anerkannt werden, so geht hieraus hervor, dass unsere Intelligenz von der reinen Zeitidee schlechthin beherrscht wird, oder, wie Kant sagt, dass die Zeit eine Anschauungsform *apriori* ist" [3]).

So wäre also die Newtonsche Zeit Kants Zeit a priori!

Eine ganze Reihe von Fragen und Bedenken entquellen dieser Gedankenführung; die wichtigsten sind für uns folgende: Erstens: woraufhin kann diese Zeit noch in irgend einem relevanten Sinne das Praedicat „subjectiv" tragen, da sie sowohl die ideale Vollendung des durch objective Vorgänge

[1]) S. 103 f. Vgl. o. S. 22 f.

[2]) D h. wo der Lagenwechsel auf das „Weltachsensystem" bezogen erscheint; vgl. a. a. O. S. 131 ff.

[3]) S. 104 f. Vgl. o. S 454 f.

Dargestellten ist, als auch an erster Stelle zur wissenschaftlichen Bearbeitung des Objectiven, der Natur dient? Zweitens: diese absolute, objective Zeit hat doch wohl nun keinen Theil an der Variabilität der subjectiven Zeitgeschwindigkeiten und Zeitmasse? Mögen sie also specifisch bornirt sein: diese Newtonsche Zeit ist doch wohl für alle „Wesen", die überhaupt in sich oder ausser sich Veränderungen erleben, von universaler Bedeutung; es liegt also kein Grund vor, sie auf den „menschlichen Verstand" zu beschränken. Die Verschiedenheit jener subjectiven „Geschwindigkeiten" kommt ja überhaupt erst durch die verschiedene Art, Inhalte zusammenzufassen oder auseinanderzuziehen, in die immer gleiche Normalform. Drittens: Sind die aus dieser Zeit hervortretenden Wahrheiten „a priori" von logisch-arithmetischer oder geometrisch-phronomischer Apriorität? Die Ausdrücke „selbstverständlich", „an sich evident" scheinen für die erste zu sprechen. Es müsste denn sein, dass objectives Sein ohne Veränderung und Subjecte ohne Bedürfniss des Zeitschemas „denkbar" wären.

Unser Apriorist wirft selbst in Beziehung auf die Zeit noch folgende Frage auf: „Darf man ihr eine transcendente Realität zuschreiben?" [1]) Ihm ist die Antwort zweifelhaft, „weil die theoretische Unentbehrlichkeit" der Zeit „doch zunächst nichts weiter beweist, als dass eine der unsrigen homogene Intelligenz an sie in ihrem Anschauen gebunden ist". Indem wir hierzu nur bemerken, dass das nicht etwa von subjectiver Organisation abhängt, sondern dass natürlich jede „Intelligenz" an sie „gebunden ist", die Veränderungen erlebt und an objectiven Bewegungen ähnliche Approximationen vollzieht, wie wir: verfolgen wir den Schluss der Abhandlung über die Zeit.

Nachdem sie an einer Reihe instructiver Fictionen die Abhängigkeit der Zeit von äusserem und innerem Wechsel klar gemacht hat, versetzt sie uns wieder [2]) „in jene supponirte Allintelligenz, gegen deren Denkbarkeit sich eben so wenig

[1]) S. 105.
[2]) S. 109. Vgl. dazu als Nachtrag: Gedanken und Thatsachen, S. 19.

einwenden, als über ihr Vorhandensein ausmachen lässt: Sie würde vermöge ihrer räumlich-zeitlichen Allgegenwart den gesammten Weltprocess mit einem einzigen Blicke überschauen . . . Das Analogon oder Surrogat unserer Zeitvorstellung . . . wäre offenbar gar kein Fliessen, sondern . . . . ein . . . stehendes Jetzt . . . . Daher bleibt es denn zweifelhaft, ob Zeit, zeitliche Succession . . . nur intellektuelle Anschauungsform oder auch metaphysische Existenzform sein mag". Aber selbst das allgegenwärtige Bewusstsein würde doch, wenn überhaupt ihm gegenüber so Etwas, wie Weltprocess, Geschehen, Entwickelung, Genesis, Lebenslauf objectiv wird, in diesen Objecten die Zeitform enthalten denken. Man könnte diese ideale Intelligenz vielleicht von innerem Wandel und der „subjectiven" Zeit freimachen, aber nicht von der objectiven Zeit, die in allem objectiven Wechsel enthalten bleibt, von welcher Geschwindigkeit die Apprehension des hyperbolischen Idealbewusstseins auch gedacht werden mag; falls man es nicht bei dieser Wendung der Sache zu einem Wesen, das, über subjective Zeit erhaben, sich doch der objectiven Zeit bewusst wäre, vorzöge, die ganze geistreiche Fiction doch undenkbar, nämlich in sich widersprechend, unlogisch zu finden. Dann würde die Zeit unter Voraussetzung des Wechsels eine logische Nothwendigkeit sein, wie die unendliche Zahlenreihe unter Voraussetzung des Zählens.

Der Idealist kommt „zu folgendem Ergebniss" [1]): „Die absolute Zeit Newtons existirt zunächst nur als mathematischer Gedanke, unentbehrlich für die Phoronomie und reine Mechanik. Der Mathematiker gewinnt diesen Begriff durch Abstraction von der empirischen Zeit, deren Einheiten nicht für constant gelten können". — Der Positivist hat gegen dies Ergebniss des Kantianers nur noch die für die Hauptsache unwesentliche Erinnerung zu machen, dass Abstraction ein ungeeigneter Ausdruck für Etwas ist, was auf Idealisirung beruht.

Das Recht, „diese ideale Zeit an Stelle der veränderlichen empirischen Zeit als Hülfsbegriff zu substituiren",

[1]) S. 110 f.

wird zugestanden: aber es wäre „eine ganz krasse Gedankenlosigkeit, wenn der Metaphysiker sie als etwas transcendent Reales hypostasiren wollte“ [1]). Wir würden unsererseits eine Scheidung machen: gibt es transcendent reale Veränderungen, so steckt in ihnen auch Zeit; aber zu hypostasiren ist sie weder im Diesseits noch im Jenseits; sie ist nur im Geschehen.

„Allerdings aber kann unsere Intelligenz sich des Gedankens nicht erwehren, dass wenn etwa zuerst jedes Geschehen aufhörte, dann aber wieder anzuheben versuchte [2]), diesem Versuch kein Hinderniss, insbesondere nicht etwa der Mangel der Zeit sich in den Weg stellen würde. So bleibt also nach Abstraction von allem Geschehen . . . . die Idee der objectiven Möglichkeit eines Geschehens und einer Succession . . . . Diese Idee scheint mit der Organisation unserer Intelligenz unzertrennlich und solidarisch verknüpft zu sein; ein Umstand, den man in Kantischer Terminologie als die Apriorität der Zeit bezeichnen kann“. Der Idealist sieht sich „hiermit wieder einmal an den Grenzen der menschlichen Vernunft“ [3]).

Ich kann, aufrichtig gesagt, weder die Situation so entsagungsvoll finden, — es ist ja der gewöhnlichste und unbestrittenste Erfolg der subjectiven Erfahrung, zur Erwartung des Ähnlichen zu reizen — noch mag ich über diesen sozusagen bloss noch terminologischen Kantianismus in eine Discussion eintreten. Mir genügt die Abhängigkeit unserer wissenschaftlichen Vorstellung einer gleichmässig fliessenden Zeit von einer Idealisirung objectiver, nicht gemachter, sondern entgegengenommener Erfahrungen, um auch in der Zeitlehre im grundsätzlichen Antikantianismus zu verharren. —

Nach einer späteren Veröffentlichung unsers Autors, die wir schon ein paar Mal berührten [4]), stellt sich die Kantsche Hypothese als „ein gewisses Hausrecht unserer Intelligenz“ dar, nach welchem „sich die für uns vorhandene empirische Natur richten muss, wenn sie überhaupt für uns vorhanden sein will“: mag übrigens unser Bewusstsein materialistisch als „Summationsphänomen“ oder idealistisch als „Ureinheit“ angesehen werden: „Was uns erscheinen soll, das muss sich denjenigen Gesetzen unterwerfen, durch welche die Erscheinungsfähigkeit für uns bestimmt und eingeschränkt wird“ [1]).

[1]) S. 111.

[2]) Die S. 108 f. reproducirte Geschichte vom Dornröschen kann den Fall veranschaulichen.

[3]) S. 112.

[4]) Vgl. o. S. 648 Anm. 1; 654 Anm. 2.

Welches sind diese Gesetze der Möglichkeit des „Erscheinens“. Der Idealist kleidet die Antwort in eine „schematische Stufenordnung der deductiven Wissenschaften“ ein. Er zählt auf A: die Wissenschaften der reinen Denknothwendigkeit; I. Logik, II. Allgemeine Mathematik oder reine Grössenlehre; B: Wissenschaften der intuitiven Nothwendigkeit; IIIa: Geometrie; IIIb: Chronometrie; IV: Phoronomie. Sie werden als „apriorisch“ bezeichnet [2]).

Wir sehen unsererseits nicht ein, weshalb die in diesen Wissenschaften vorzutragenden, entweder selbstevidenten oder vermittelst selbstevidenter Denkfortschritte demonstrirbaren Nothwendigkeiten von dem „Hausrecht“ des Subjects mehr als von der Natur der Objecte abhängig sein sollen; zumal der erste Gedanke sie gar zu leicht zu einer Relativität herabsetzt, die andere Nothwendigkeiten für andere „Intelligenzen“ offen lässt. In Wahrheit beherrschen sie gleich sehr das Sein, das gewisse Voraussetzungen der Anwendbarkeit erfüllt, wie das Denken. Nicht weil die Natur „innerhalb der Grenzen menschlicher Intelligenz“ [3]) liegt, sondern sie muss wie jedes Sein, das in zählbarer Vielheit, in räumlichen Gestalten und in zeitlichem Wandel, insonderheit Ortswandel sich darstellt, den logischen und mathematischen Axiomen und ihren Derivatis sich fügen. Sie sind nicht um einer relativen „Subjectivität“, sondern um ihrer absoluten „Selbstevidenz“ willen apriori, d. h. nothwendig, abseits und vor erfahrungsmässigen Einzelproben giltig. Sie bedürfen keiner besonderen „Deduction“.

[1]) a. a. O. S. 37

[2]) a. a. O. S. 49.

[3]) S. 43.

Unter dem Titel C: Wissenschaften der realen Nothwendigkeit kommt ein Anderes, nämlich das „Princip der Causalität“ oder der Gesetzmässigkeit „des realen Geschehens“ zur Besprechung. Es wird als „hypothetisch“, d. h. als „nicht ohne Rest in die vorerwähnten“ Nothwendigkeiten auflösbar, aber als „Fundamentalvoraussetzung“ aller „Theorie des natürlichen Geschehens“ bezeichnet. Anderswo wird von seiner „unbewiesenen und unbeweisbaren Allgemeingiltigkeit“ gesprochen, die aber doch allem darauf Basirten keine der „intellektuellen Nothwendigkeit blosser Gedanken aequivalente Gewissheit“ zu verleihen vermöge. Ja die „Überzeugung von einer wirklich strengen Naturgesetzlichkeit“ sei auf eine „Elite“ beschränkt. Aber sie sei doch „das unentbehrliche Fundament aller wissenschaftlichen Forschung“, welche denn aber auch diese ihre „Voraussetzung, soweit sie immer vordringen mag, überall bestätigt“ finde [1]). Ich wüsste nicht, was der Positivismus gegen diese Auseinandersetzungen Wesentliches zu erinnern hätte. Aber von Kant sind sie völlig abgekommen.

Fügt man, wird weiter bemerkt, „dem bisherigen Gedankenmaterial“ den empirischen Massenbegriff, das Trägheitsgesetz (gleich dem allgemeinen Causalprincip „eine durch ihre Fruchtbarkeit legitimirte Hypothese“), ferner den Hilfsbegriff der vis acceleratrix und den nicht streng beweisbaren Satz vom Kräfteparallelogramm hinzu, so entsteht (V.) die Wissenschaft der concreten Massenbewegung. Wir haben auch gegen diese Aufstellungen nichts zu bemerken; aber sie bedürfen wiederum des Kantianismus nicht.

Und wie steht es mit dem Substanzaxiom? müssen wir etwa noch um seinetwillen auf Kant zurückgehen? Liebmann: „Der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz ist nicht ein Axiom, nicht eine an sich evidente Wahrheit, nicht ein den Principien der Logik und der Mathematik ebenbürtiger Grundsatz a priori. Andererseits ist er aber auch nicht eine experimentelle Wahrheit, nicht ein allgemeines empirisches Naturgesetz“. Man könne ihn nicht durch Identität des Gewichts beweisen; dasselbe wechsele mit der Entfernung; es sei nicht die Substanz. „Thatsächlich gibt es keine einzige empirisch warnehmbare Eigenschaft körperlicher Dinge, die unter allen Umständen verharrte; aber sie ändern sich nach, soweit unsere Erfahrung reicht, unveränderlichen Gesetzen“; z. B. dem Gravitationsgesetze. Nun wird „die veränderliche Eigenschaft des Gewichts als Product zweier Factoren aufgefasst, deren einen man sich als constant denkt (die Masse), während man sich den anderen als variabel denkt“ (nach dem Gravitationsgesetz). So ist „die Constanz der Masse eine Hypothese“, welche das Gravitationsgesetz zu ihrem Correlat hat [1]).

[1]) S. 5 f.

Auch diesen Entwickelungen finden wir nichts Wesentliches entgegen- oder auch nur hinzuzusetzen. Wer aber mag sie noch für kantisch halten? Wir möchten uns fast der Hoffnung hingeben, dass dieser Kantianer doch noch allmählich in die Bahnen des wohlverstandenen Empirismus gerathen werde, so sehr ihn vorläufig gewisse Voreingenommenheiten gegen einzelne Vertreter dieser Richtung daran zu hindern scheinen.

In der allerjüngsten Schrift, die den Titel „die Klimax der Theorien“ führt, schärft der Autor mit — für uns, denken wir, unnöthigem — Nachdruck ein, dass die Wendung „empirische Erkenntniss“ doppelsinnig sei, indem sie entweder auf den psychologischen Ursprung oder den Geltungsbereich gehe. Es sei eine „Confusion“ zu glauben, dass „durch Einsicht in die Entstehungsweise eines Gedankens zugleich ein Urtheil über dessen objective Giltigkeitssphäre gewonnen werden könnte“. Und weder beweise der Erfahrungsursprung die ausschliessliche Anwendbarkeit auf Erfahrbares, noch die letztere, dass der Gedanke „auch aus der Erfahrung entsprungen sei“. Ja für die „Erkenntnisskritik“, da sie es nur mit der „Giltigkeitsgrenze“ zu thun habe, sei die psychogenetische Untersuchung gleichgiltig“ [2]).

[1]) a. a. O. S. 63 f. Vgl. S. 13 f. die Bemerkungen über den Satz von der Erhaltung der Kraft.

[2]) S. 73 f.; vgl. S. 78. 101. 104. Oben S. 174 ff. 516 ff.

So nützlich wir unsererseits die letztere finden, um gewisse „erkenntnisskritische“ Vorurtheile (z. B. über Kategorien und Axiome) zu zerstreuen, — eine Gleichgiltigkeit in dieser Beziehung haben wir häufig genug sich bitter rächen sehen —: so hat sie doch auch für uns nur praeparativen Werth; und es hindert uns nichts, der erkenntnisstheoretischen Lebensfrage nach der Giltigkeit und eventuell ihren Grenzen unsere volle Aufmerksamkeit und Theilnahme zu widmen.

Nach unserm Autor „stösst“ nun „die genauere Analyse auf ein System über jeden möglichen und wirklichen Beobachtungsinhalt hinausreichender . . . . Praemissen, durch deren Anwendung auf Warnehmungsdata erst dasjenige zu Stande gebracht wird, was im wissenschaftlichen, theilweise auch im alltäglichen Sinne Erfahrung heisst“. Er gibt diesen „Praemissen“ auch den Namen von Interpolationsmaximen, Praesumtionen [1]. Man geht wohl nicht fehl, wenn man sich dabei an Herbarts „Formen“ und Lotze's „Vorüberzeugungen“ erinnert [2].

Unsers Kantianers Praesumtionen sind folgende vier: 1) das Princip der realen Identität der als identisch angesehenen Warnehmungsobjecte; 2) der Continuität ihrer Existenz trotz des Aussetzens in der Warnehmung; 3) der Gesetzlichkeit; 4) der Continuität alles Geschehens. Später werden aus früheren Veröffentlichungen [3] erinnerungsweise sämmtliche Gesetze der Arithmetik, Geometrie, Chronometrie und Phoronomie, sowie die „überempirischen Vorstellungsschemata des absoluten Raumes und der absoluten Zeit als Doppelschauplatz absoluter Bewegung“ noch hinzugefügt [4].

Dem positivistischen Leser kommt bei diesen Namen und Eröffnungen von vornherein der Scrupel, woraufhin eigentlich irgend ein vorgefasster Gedanke Giltigkeit, woraufhin er sie sogar über jeden „möglichen Beobachtungsinhalt“ hinaus haben möchte; und ferner, ob die angeführten Sätze alle gleichen Charakters seien?

[1]) S. 77. 93. u. ö.

[2]) Vgl. o. S. 169 ff.; Herbarts Einleitung, § 22 ff.

[3]) Vgl. o. S. 651 ff. 657 ff.

[4]) S. 97.

Gelten, fragt er, die ontologischen Vorüberzeugungen in demselben Sinn und Recht apriori wie die logischen und mathematischen Gesetze? Unser Autor erklärt selbst: Nein. Denn sie können nicht „durch die Undenkbarkeit des contradictorischen Gegentheils legitimirt werden“. Gelten sie also etwa auf Grund der Erfahrung? Wiederum: Nein. „Schon deshalb nicht, weil“ sie „zugestandenermassen [1]) das Feld des Beobachtbaren erklecklich transcendiren“ [2]). Die reine Erfahrung gibt uns anstatt des identischen Dinges, das wir ansetzen, der Sonne z. B., durch die Zeit getrennte Warnehmungen; nirgends jene Continuität, die wir annehmen; immer nur abgerissene Bruchstücke und anstatt causaler Zusammengehörigkeiten unzählige Zufallsspiele. Nimmt man daher alle „subjectiven“ Zuthaten aus der Erfahrung fort, so haben wir nur noch einen „pulverisirten Leichnam“ vor uns [3]).

Wir entgegnen: Aber wenn jene Voraussetzungen weder a priori gelten, wie die Logik und Mathematik, noch empirisch bewährbar sind: was sind und bedeuten sie denn? Was gibt es neben jenen beiden Möglichkeiten für ein Tertium? — Dasselbe wird einmal einigermassen dunkel „theoretisch“ genannt: „Das Princip der Causalität ist nicht empirisch, sondern theoretisch“ [4]). Sonst heissen die bezüglichen Sätze, nach deren Recht wir fragen, „unentbehrlich“; und sie werden als „zum Behuf der Erfahrung vom Verstande supponirt“ vorausgesetzt [5]). Unter dem elastischen Ausdruck „Verstand“ wird dabei „die Gesammtheit der Intellektualfunctionen zusammenbegriffen, durch welche das Material blosser Warnehmungsdata auf bestimmte Weise geordnet, ergänzt, in Verbindung gesetzt, objectiv gedeutet und so in die Form eines articulirten Thatbestandes hineingebracht wird“ [6]).

Ohne uns bei der beanstandbaren Gleichsetzung von ob-

[1]) Zugestandermassen? angenommenermassen!

[2]) S. 83.

[3]) S. 75 f. 78. 81. 90. 93. Vgl. 1. Bd. S. 214 ff.; oben S. 13 f.; Kants Analogien S. 230 ff.

[4]) S. 90. Vgl. o. S. 611 f.

[5]) Ebenda u. S. 84 f.

[6]) S. 96.

jectiver Deutung und Ordnung (oder Articulation) aufzuhalten, stellen wir die Frage nach dem Recht dieser Proceduren. Da darf wohl das Wort, welches unser Autor von seiner vierten Praesumtion verlautbart, als mehr oder weniger von allen geltend, herangezogen werden. Sie sei, heisst es, „nur dann logisch legitimirt, wenn man sie ganz universell als objectiv giltigen Obersatz für die Interpretation und intellektuelle Zusammenfassung empirisch gegebener Zustandssuccessionen behaupten zu dürfen glaubt“ [1]).

Ich würde nun freilich meinerseits eine „logische“ Legitimation in dem nicht finden, was „man behaupten zu dürfen glaubt“. Wichtiger aber als dieser Stillapsus scheint mir der offenkundige Rückfall, der mit dem Einsetzen des „Verstandes“, seinen „Functionen“ und Leistungen in die — psychologische Betrachtungsweise stattfindet. Da wird es erlaubt sein zu wiederholen, was wir von der Genealogie dieses „Verstandes“ denken: zumal wir über die theoretische Unentbehrlichkeit seiner Suppositionen kaum verschieden von dem Idealisten urtheilen.

Uns wächst der Verstand mit allen seinen Interpolationen und Deutungen aus der Natur der Urthatsachen, aus der reinen Erfahrung selbst hervor. Wären die ursprünglichen Data des Bewusstseins auch noch so incohaerent und variabel: sie müssen zu jenen Suppositionen die Möglichkeit enthalten und die Veranlassung bieten. Sie erwachsen uns unter dem Anreiz sich entwickelnder, aus Bedürfnissen sich entwickelnder Gedankenmotive: wiederum auf Grund jener Thatsachen. Und sie haben uns genau soviel Recht, als sie einerseits diese Bedürfnisse befriedigen und diesen Motiven entsprechen, und als sie andererseits mit den fragmentarisch und veränderlich gegebenen Materialien vereinbar sind. Und alle stehen unter der Fatalität des Survival of the fittest.

Der Punkt, wo der vorläufig restbleibende Gegensatz der Erkenntnisstheorien liegt, lässt sich von hier aus leicht illustriren. Da wir fortdauernd Alles, auch jene vier „Inter-

[1]) S. 93.

polationsmaximen“ unter den Einfluss und die Controle des absolut Gegebenen, der „reinen Erfahrung“, stellen, so kommt uns der Gedanke romantisch vor, mit dem unser Idealist unaufhörlich spielt, als würde eine andere „Intelligenz“ als die menschliche zu andern Interpolationsschemata und folgeweise zu einer andern Erfahrung oder Natur gelangen.

Ich halte es für wichtig diesen geistreichen, aber gefährlichen und im Grunde doch spielerischen Gedanken noch einmal im Wortlaut der jüngsten Schrift, die uns beschäftigt, vorzuführen. S. 96 heisst es: „Die specifisch menschliche Erfahrung ist ein Accidens der specifisch menschlichen Geistesconstitution . . . .: demgemäss wird sie von der Erfahrung eines in sinnlicher Hinsicht zwar uns gleich organisirten, zugleich aber intellektuell uns heterogenen Wesens . . . . verschieden sein müssen und zwar nach der Proportion dieses intellektuellen Unterschieds“. S. 98: „Unsere vier Interpolationsmaximen“ sind „ebensoviele Charakterzüge der typisch-menschlichen Geistesconstitution . . . . Nicht jede Intelligenz braucht der unsrigen gleich constituirt zu sein. Nicht für jede Intelligenz daher muss dieselbe Erfahrung und dasselbe empirische Weltbild zu Stande kommen, welche für uns als Factum gegeben sind“. S. 112: „Unsere Gedanken über das absolut Reale würden selbst im denkbar günstigsten Fall, nämlich bei . . . . vollkommener Übereinstimmung ihrer Consequenzen mit der thatsächlich gegebenen Erscheinungswelt, nichts Anderes enthalten, als die Art und Weise, wie sich jenes Reale für eine Intelligenz von specifisch menschlicher Geistesconstitution repraesentiren kann“.

Gedanken dieser Art halten wir für romantisch und spielerisch, weil sie das Subject zum Autokraten über die Thatsachen machen und für die eröffneten andern Möglichkeiten weder Anhalt noch Verwendung vorzubringen wissen. Sie sind aber ausserdem gefährlich, weil sie den festen Bestand des Factischen, das uns gegenüberliegt, zu etwas Nebensächlichem herabdrücken. Und doch will auch unser Idealist „von dem zuversichtlichen Vertrauen getragen“ sein, „es gebe als festen, realen Untergrund unserer wechselnden, discreten,

fragmentarischen Warnehmungsreihen eine sich selbst getreu bleibende Natur der Dinge" [1]).

Eben, weil wir dies unsererseits auch glauben, können wir uns nicht dazu herbeilassen, die Bänder und Klammern dieser Natur dem jeweiligen Spiel solcher und solcher „Intelligenzen" zu überlassen, sondern sind der Meinung, dass, mag die menschliche Intelligenz auch in der Auffassung des Gegebenen von Zeitalter zu Zeitalter sich wandeln, erstens dieser Wechsel innerhalb gewisser Grenzen bleiben und nach Gesetzen verlaufen muss; und zweitens, dass es doch nur Eine Art der Apperception gibt, welche in sich und mit den Thatsachen absolut harmonisch, welche die adaequate ist; und dass diese Eine Art, ein Ideal unsers Strebens, unter dem unwandelbaren Zwange der reinen Erfahrung und des Harmonisirungs- und Erklärungsbedürfnisses unseres Verstandes allmählich immer vollkommener hervortreten werde.

In diesem Sinne geben wir den „erfahrungstiftenden Maximen" der Idealisten weder eine „überempirische Natur", noch eine „problematische Beschaffenheit" [2]), sondern finden, dass sie dasjenige immer correcter und erschöpfender auszusprechen streben, was der Ergänzung der wirklichen Erfahrung durch die „mögliche" und der „Erklärung" des gesammten Inbegriffs des Wirklichen und Möglichen gemäss ist.

Im leibnizschen Sinne für Angeborenheiten plädirend, zieht unser Idealist die Analogie der Natur im Pflanzen- und Thierreich zum Beleg heran: „aus dem Kirschkern wächst immer nur ein Kirschbaum, aus dem Gerstenkorn immer nur Gerste" [3]). Aber wenn damit angedeutet werden soll, dass die menschliche Erkenntniss — oder wie wir vielleicht der gegebenen Direction folgend sagen dürfen — der menschliche Interpolationstypus in seiner specifischen Ausprägung durch die Generationsfolgen sich forterbe, so können wir unsererseits nicht anders, als auch diese seine typische Constanz als etwas aus jener „Natur der Dinge"

[1]) S. 109.
[2]) S. 113.
[3]) S. 105. Vgl. o. S. 649 f.

Hervorgetretenes anzusehen, die der Idealist wie wir voraussetzen und die uns zwangvoller wie ihm (und ohne transcendente Hintergedanken) in der reinen Erfahrung gegeben erscheint.

Der Cirkel, den diese Wendung voraussetzt, ist ein nothwendiger.

Immer aber müssen wir, soweit wir die Geschichte der „Intelligenz" auch zurückverfolgen, ein starr Thatsächliches — wir nannten es die reine Erfahrung, wir könnten es auch das reine Object nennen — ihr gegenüber ansetzen: ein Thatsächliches, an welchem sie sich — apprehendirend, appercipirend, interpolirend u. s. w. — zurechtzufinden hat.

Über diesen Gegensatz — unser Autor gibt ihm einmal den kantianisirenden Beinamen „transcendental" [1]), mit dem wir hier nichts anzufangen wissen — über ihn (etwa mit schellingschen Identitäten und Indifferenzen) hinwegzukommen, das halten wir wieder für romantisch. Hier liegen uns die unübersteiglichen Schranken des „menschlichen Erkenntnisstypus".

30. Schluss.

Als ich meine philosophischen Überzeugungen in prinzipiellen Gegensatz zu so hoch gefeierten Namen stellte, wie Platon und Kant; als ich dem von unzähligen Stimmen gefeierten Idealismus den Krieg zu erklären schien; als ich meine Ansichten mit den unendlich oft an den Pranger gestellten Apophthegmen eines der verächtlichen athenischen Sophisten in historischen Zusammenhang setzte; als ich eine gewisse Vorliebe für den fast frivolen Skeptiker David Hume verrieth; als ich die eigene Lehre unter dem Titel Positivismus einführte: musste ich in einem Zeitalter, wo Devisen oft mehr wirken als Argumente, wo alle Formen der *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, welche tendenziöse Rhetorik erfunden hat, auf das üppigste wuchern, wo man sich daran gewöhnt hat,

[1]) S. 43. Vgl. o. S. 515.

eingenommenen Besitz mit allen Mitteln der Eigenliebe und Rabulistik zu vertheidigen, auf mancherlei Missverständnisse und dialektische Fechterstreiche gefasst sein.

Aber so sehr ich gewisse Gestaltungen des „Idealismus" selbst hochhalte [1]), so kann ich es doch nicht bereuen, von vornherein den Gegensatz mehr als die Verwandtschaft markirt zu haben. Ich finde auch jetzt einige der gerühmtesten Species dieser Gattung von Lebens- und Weltansichten nicht bloss mehr oder weniger untriftig, sondern auch gefährlich, culturgefährlich. Und je länger ich auf den Gebrauch des Wortes, insonderheit in Deutschland, achte, um so deutlicher sehe ich, dass es gar zu oft als bequeme Handhabe deren sich einstellt, denen Gedanken und Kenntnisse fehlen, oder deren Sache irgend eine faulige Stelle hat. Es schillert in allen möglichen Farben und kann doch immer darauf rechnen, ein blindes Gefühl mindestens des Wohlwollens hervorzurufen. So hoffe ich denn doch, dass es im Grunde eher zur reineren, adaequateren Erkenntniss der Sache, die hier vertreten wird, beitragen mag, wenn dieselbe sich nicht bloss dieser rhetorischen Stütze entschlug, sondern sogar gegen das Idol nationaler Voreingenommenheit feindlich gerichtet schien.

Und sollte es Jemand einfallen, die Anknüpfung der in diesem Werke vertretenen Lehren an Protagoras durch alle die Ideenassociationen und fast instinctiv gewordenen Abneigungen, welche sich an die Sophisten überhaupt und an des Protagoras *μέτρον ἄνθρωπος* gehängt haben, zu verdächtigen und rhetorisch herabzusetzen, so steht zu erwarten, das Nachdenklichere und Unbefangenere die gewöhnliche Darstellung der Sophisten immer gewissenhafter durch die Grotes und Anderer balanciren und modificiren werden [2]).

So traurig es ist, aber Thatsache ist es doch, dass man heut zu Tage innerhalb gewisser Kreise schon gegen eine

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 12; o. S. 4 f.

[2]) Vgl. die Monographie von W. Halbfass: Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras in Fleckeisens Jahrbb. Suppl. XIII und dazu P. Natorp, Forschungen, S. 1 ff.; sowie meinen Bericht, Vierteljahrsschr. f. w. Ph. Bd. VIII, S. 479 ff.

Lehre auch dadurch einnehmen kann, dass man sie als einen Import aus England oder Frankreich bezeichnet [1]): sie erscheint damit als ebenso inoriginell, wie unpatriotisch. Und die unsrige hat leider Verwandtschaften mit Condillac und den Encyclopädisten, mit Hume und Mill zusammen; und sie nennt sich gar nach einem Worte des Franzosen Comte! So wenig auch solche Schachzüge bei Vertretern echter Wissenschaft verfangen können, so darf es dem Verfasser darum doch vielleicht nicht verübelt werden, wenn er sein Verhältniss zu den genannten Ausländern theils noch einmal in Erinnerung bringt [2]), theils näher determinirt.

Am ähnlichsten ist das Unternehmen, welches mit diesem Paragraphen zum Abschluss kommt, der Millschen Examination of Sir William Hamiltons philosophy [3]), die durch ihre ausführliche Kritik der vielgewundenen Gedankenläufe eines der belesensten und geschultesten Idealisten und seiner Schüler sich sehr merklich vor den einfacheren, ich möchte fast sagen harmloseren, darum aber auch unwirksameren Schriften eines Condillac oder Hume auszeichnet. Das vorliegende Werk ist insofern auch durchaus nicht „originell", als es durch jene Arbeit angeregt worden ist. Aber immerhin hat es abgesehen von inhaltlichen Differenzen, wovon weiter unten, einige Eigenthümlichkeiten. Es heftet sich nicht an Eine Person und Schule; es hofft für umfassender und in manchen Stücken auch für eingehender gehalten werden zu können. Es zeigt die Streitfrage — hierin nun völlig einem hervorstechenden Zuge des deutschen Geistes folgend — in ihrem vollen, historisch verwurzelten und verzweigten Charakter. Es berücksichtigt nicht bloss die logische, sondern auch die ethische Seite der Differenz [4]). Es zieht vor Allem

[1]) Vgl. o. S. 528 f. 553. 569.

[2]) Vgl. 1. Bd. S 49; 183 Anm. 2.

[3]) Vgl. 1. Bd. S. 16 f.

[4]) Den moralpsychologischen Capiteln der Millschen Examination entsprechen besondere Abhandlungen (Vierteljahrsschr. f. wiss. Ph. Bd. IV—VI) unsererseits. Auch der Glaube und das Verhältniss von Staat und Kirche haben eine ausführliche Erörterung erfahren. (Vgl. Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zw. Gl. u. Wissen 1881; Vierteljahrsschr. Bd. VII, 1 ff.).

in den erkenntnisstheoretischen Fragen diejenige Auctorität, welche an sich und gegenwärtig ganz besonders die grösste Bedeutung hat, nämlich Kant, viel tiefer in die Discussion, als es Mill jemals möglich gewesen wäre: dieselbe nicht bloss befehdend, sondern so sehr als möglich auch im eigenen Interesse ausbeutend.

Zu den naheliegendsten Einwendungen, welche der vorliegende Band zu erwarten hat, gehört gewiss der, dass er unzulänglich sei, die Skepsis und sonstige wissenschaftsfeindliche Tendenzen niederzuhalten. Es scheint daher angemessen, besonders zu zeigen, wie man sich von dem hier vertretenen Standpunkte aus der berufensten und bestechendsten Anwandlungen dieser Art erwehren mag.

Als David Hume die Seelensubstanz in ein Bündel oder gar in einen Fluss von „Perceptionen" auflöste, blieb nach Abzug der provocatorischen Form, die er seiner Negation gab, und der desultorischen Zuthaten, die er daran hängte, dem „Ich" noch Halt genug, um unseren Weltvorstellungen, wie unserer Verantwortlichkeit, die man bedroht glaubte, sichere Grundlagen zu verschaffen. Worauf auch immer es weiterhin — ich meine metaphysisch oder anatomisch-physiologisch — gegründet werden, und was für Streit darüber entstehen mag: die Thatsache bleibt, dass trotz des Flusses der psychischen Inhalte das individuelle Leben der zur Wissenschaft wie zum gemeinnützigen Handeln Berufenen auf eine durchgängige, centrale Einheit Beziehung hat, in ausreichender Continuität sich hält und in der Reproducibilität des Vergangenen, sowie in der totalen oder annähernden Constanz und Identität des Charakters aller eigenen und fremden Zurechnung, die erfordert wird, offen steht; sowie: dass diesem formalen und materialen Ich gegenüber aus partiell incohaerenten und variablen Warnehmungsfragmenten ein immer harmonischer zusammenstimmender Inbegriff von Warnehmungsmöglichkeiten sich herauspräpariren lässt. Wir können die metaphysisch - anatomische Seite des Bewusstseins völlig ausser Acht lassen, ohne durch die erlebten Thatsachen mit den Gedanken von der Einheit der Welt und der Identität des Ich in unüberwindliche Verlegenheit zu gerathen. —

Die bezüglichen Aufsätze sind als Excurse und Ergänzungen zu dem vorliegenden Werke gedacht. Zusammen enthalten diese Veröffentlichungen die Grundlinien eines philosophischen Systems.

Gewiss hat das Causalitätsschema in der willentlichen Bewegung und den ihr entgegentretenden Widerständen einerseits und in der regulären Abfolge gewisser Erscheinungsreihen den Quellpunkt und ersten Entwickelungsanreiz [1]). Gewiss kann „Erfahrung" keine absolute „Nothwendigkeit" der Naturgesetzlichkeit verbürgen. Gleichwohl reicht sie hin, zu Anfang mit anthropomorph getrübten [2]), später mit wissenschaftlich gereinigten Causalbegriffen aller Forschung die Voraussetzung zu Grunde zu legen, dass jede Veränderung ihr gesetzmässiges Antecedens, ihre Ursache habe; und dass sich das ganze Veränderungsspiel der Natur in gesetzmässige Beziehungen elementarer Agentien müsse auflösen lassen. Wobei der Begriff des Agens mit sammt der Substantialität, die ihm unterliegt, wiederum seine Wurzel in einer anthropomorphen Conception, in der Projection des eigenen Ich hat. Und nichts kann hindern, dass jene Voraussetzung, je unwidersprochener seitens der Thatsachen sie bleibt, und je fruchtbarer sie sich bewährt, und je nothwendiger sie als regulative Maxime ist, einen fortschreitend immer axiomatischeren Charakter annimmt: wenn auch niemand das Band sieht (oder tastet), welches diese Causalreihen zusammenhält. So dass Wendungen, wie die von J. St. Mill [3]), als ob man ja nicht „wissen" könne, ob wir in entfernten Fixsternregionen nicht auf chaotische und absolut tumultuarische Veränderungen stossen würden, zumal seit den Tagen der ersten Spectralanalyse, allmählich fast allgemein und mit Recht zu den erkenntnisstheoretischen Wunderlichkeiten gezählt werden. —

Nicht besser ist über die mathematischen Bizarrerien Mills und die ihnen verwandten Helmholtzens zu urtheilen:

[1]) Vgl. o. S. 525 ff.
[2]) Vgl. o. S. 616 ff.
[3]) Vgl. aber auch o. S. 571.

obwohl manchmal die letzteren Jemandem gefallen, der an den ersteren mit Recht Anstoss nimmt. Wir haben nach dem, was oben S. 581 ff. auseinandergesetzt ist, hier nur über Mill's Vorstellungsweise noch ein Wort zu sagen. Wir sind durchaus anderer Meinung als er. Die „Gesetze" der Zahlen [1]) folgen nicht aus irgendwelchen Manipulationen an Steinchen und Äpfeln, sondern: wie hilfreich auch concrete Dinge zur Verlebendigung der Anschauung sein mögen: das Entscheidende liegt in dem intuitiven Setzen und Verbinden von Eins zu Eins, sowie in der systematischen Articulation der so entstehenden Reihe: und die reale Giltigkeit unserer Rechnungen ruht auf der ausserhalb jedes Zweifels liegenden Identität der vorgestellten und wargenommenen Einheitsverbindungen oder Zahlen.

Reihen wir daran sofort das Nöthige zur Abwehr des ausgearteten Empirismus in Beziehung auf die Geometrie! Im Raume, in dem Inbegriff aller Entfernungen von drei aufeinander rechtwinklig stehenden Coordinatenachsen, liegen alle geometrischen Gesetze, Axiome wie Lehrsätze, beschlossen. Diesen Raum in eine andere als die thatsächlich vorliegende Beziehung zum Subject zu setzen, so dass irgendwelche „Apriorität" desselben herauskäme, ist durch nichts geboten. Er ist nicht sowohl „subjective" Form, als Form der Objecte des Subjects, Form seiner Anschauungen. Er ist in keiner zulässigen Weise als im Subject enthalten zu bezeichnen. Jedes individuelle Subject ist vielmehr in ihm; im centralen Ausgangspunkt aller seiner Richtungs- und Distanzbestimmungen ist es.

Arithmetik und Geometrie bleiben unter dieser Auffassungsweise so „nothwendige" oder „ewige" Erkenntnisse, wie bisher: auf anschaulicher Evidenz ruhend. —

Jüngst hat sich in England im Gegensatz zu dem in Oxford vertretenen Hegelschen Idealismus [2]) eine Wiedererneuerung und Weiterbildung der Hume'schen Skepsis aufgethan, die schon oben einmal [1]) berührt wurde. Der Positivismus hat allen Grund, dieselbe von sich fern zu halten.

Ausdrücken, wie unveränderliche Wahrheit, absolute Gewissheit wird dort keine Bedeutung, welche es auch sei [2]), zugestanden. Nicht bloss die Warnehmungen wechseln [3]): auch die Vernunft ist wandelbar. Alles Denken ist ein Mittel, das Leben den Lebensbedingungen anzupassen [4]): der Erfolg bestimmt seinen Werth. Es ist von der jeweiligen „Organisation" abhängig, wie die Verdauung. Die Gesetze der Zahl werden zweifellos dieselben bleiben, solange der Mensch derselbe bleibt; aber das gilt auch von den Gesetzen der Verdauung [5]). Das Identitätsgesetz A = A ist so wenig nothwendig, dass es nicht einmal denkbar ist [6]): alles Denken geht entweder auf blosse Differenz oder auf Identität mit Differenz [7]). Das Millsche Axiom von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs [8]) ist nicht bloss unbeweisbar, sondern auch den Thatsachen widersprechend. Die Welt wird immer zusammengesetzter; die Natur schreitet fort. Die Menschheit wird einmal unfähig werden, sich den Umständen anzupassen und zu „denken"; ja sie wird überhaupt vom Planeten verschwinden [9]).

Wir notiren kurz, was auf Grund unserer bisherigen Auseinandersetzungen hierauf zu sagen wäre. Dies etwa: Freilich gibt es keine absoluten Identitäten. Selbst die einander ähnlichsten Inhalte sind als concrete Vorkommnisse mindestens durch Zeit und Raum getrennt. Aber letztere, wie andere „Umstände" sind für unsere Gedankengleichungen unzählige Mal auch völlig bedeutungslos. Ein Begriffsinhalt,

[1]) Wenn nicht der Ausdruck „Gesetz" überhaupt inadaequat scheint für Urtheile, welche nichts Fremdes, Willkürliches, Positives, Undurchsichtiges an sich haben, sondern sich unter Voraussetzung der Zahlenreihe letztlich in selbstevidente Identitätserklärungen auflösen lassen. Vgl. o. S. 152 ff.

[2]) Vgl. E. Caird, Hegel, 1883 p. V.

[1]) Vgl. S. 506 Anm. 2.

[2]) No meaning whatsoever (a. a. O. p. 94).

[3]) p. 24.

[4]) Vgl. o. S. 662.

[5]) p. 289; vgl. o. 536.

[6]) p. 262.

[7]) p. 263.

[8]) Vgl. o. S. 176. 236 f. 603.

[9]) p. 124 ff.

ein Urtheil sind, was sie sind, zu jeder Zeit und an jedem Ort und für jeden Menschen: selbst die Bezweifelung ja Widerlegung und Negirung eines Urtheils setzt zuvörderst voraus, dass es als Substrat dieser Über- oder Nachurtheile in allem Relevanten, in seinem logischen Gehalt bleibe, was es war. Jedes Denken ferner, auch das skeptische wird durch die logische Verbindlichkeit oder Pflicht beherrscht, 1) innerhalb desselben, d. h. hier eines zusammengehörigen Räsonnements denselben Terminus immer in demselben Sinne zu gebrauchen; 2) nichts einer einmal aufgestellten Behauptung Widersprechendes zuzulassen oder gar den Widerspruch in ein Urtheil selbst aufzunehmen. Diese Gesetze der formalen Wahrheit sind die Bedingungen alles Denkens und Beweisens, durch kein Denken und Beweisen annullirbar, weil in jedem, das darauf ausginge, sie zu beseitigen, schon im Princip enthalten. Sie sind unveränderlich, absolut. Und ebenso unzweifelhaft, weil wiederum mit dem Denken selbst gegeben und für alles Denken selbstevident, sind gewisse logische Rechte: 1) das Recht, für den vorliegenden Fall Aequivalentes (unter Absehen von den jetzt und hier irrelevanten Unterschieden, z. B. bei Zahlengleichungen von den Unterschieden der Constitution der Formeln) für einander zu substituiren: 2) das im Dictum de omni ausgedrückte; 3) die sprach- und denkgerechte Zusammenziehung der gegebenen Relation zweier logischen Momente (S, P) zu einem dritten (M), z. B. wenn ich S den Onkel von P nenne, weil P der Sohn von M, der selbst ein Bruder von S ist [1]).

Zu diesen logischen Unverbrüchlichkeiten kommen andere. Was wir mit mathematischer Berechtigung von den Zahlen und den vorgestellten geometrischen Idealgebilden aussagen und syllogistisch entwickeln, ist von allem Concret-Realen giltig, was den Voraussetzungen entspricht. Die arithmetischen Wahrheiten folgen nothwendig aus dem Aufbau der Zahlenreihen; die geometrischen aus der uniformen Natur des dreidimensionalen Raumes [2]). —

[1]) Vgl. o. S. 153. 170 ff. 517.
[2]) Vgl. o. S. 505; Vierteljahrsschr. f. w. Ph. VII, 257 f.

Die objective Welt setzen wir den subjectiven „Apprehensionen" [1]) gegenüber als ein allgemeingiltiges Vorstellungsgebilde, in welchem jede Raum- und Zeitstelle einen qualitativ und intensiv einzig bestimmten Inhalt hat, und welches in der Zeit nach Gesetzen, die von Raum und Zeit als solchen unabhängig sind, sich wandelt [2]). Es ist keine Frage, dass dies Gebilde der Kantischen Weltvorstellung, wie er sie von der transcendentalen Einheit der Apperception und den Kategorien und Grundsätzen abhängig dachte [3]), sehr ähnlich sieht. Für uns ist diese gesetzlich verknüpfte Welt nicht vom „Subject", sondern von fremdem, uns Alle gleich sehr und in derselben Richtung beeinflussendem Zwange abhängig; und sie ist für unser Bewusstsein ein Ideal, das erst allmählich unter dem gleichbleibenden Anreiz der primitiven Thatsachen gegen wüste Phantasien anderer Art sich durchgerungen und allgemeinerem Zutrauen empfohlen hat. Jetzt aber sind Sätze, wie: dass jede Veränderung ihre Ursache habe, dass auch das scheinbar zufälligste Spiel sich ohne Rest in causale Zusammengehörigkeiten auseinander nehmen lassen müsse; dass in allen Veränderungen die Materie, sowie die wirkungsfähige Energie constant sei; dass nichts in der Welt selbständig und isolirt, sondern unmittelbar oder mittelbar allseitig verbunden und determinirt sei: Sätze dieser Art sind uns zu allverbindlichen Auffassungsweisen und Forschungsmaximen geworden. Und noch nie ist durch exact beobachtete und wohl constatirte Thatsachen Grund gegeben worden, an ihrer Durchführung zu verzweifeln. Niemals endigt z. B. eine wissenschaftliche Untersuchung mit dem Geständniss, hier sei keine Ursache vorhanden, sondern eventuell höchstens mit dem, sie sei vorläufig noch nicht zu entdecken. Niemand leugnet, dass der Mensch unter wechselnden Bedingungen lebt und unter ihnen selbst sich ändert. Aber sie und er wechseln nach Gesetzen. Und in allem Wechsel bleibt Etwas immer constant; neben der bleibenden Beziehung auf dasselbige Ich vor Allem

[1]) Vgl. o. S. 384 ff.
[2]) Vgl. o. S. 586 ff.
[3]) Vgl. o. S. 380. 391 f.

die Möglichkeit, die subjectiven Apprehensionen immer wieder auf dieselbe Eine objective Welt hinauszuführen.

Die Variabilität der individuellen Warnehmungen ist eine unbezweifelbare Thatsache [1]). Aber unter objectiver Welt oder Natur verstehen wir auch nicht den Inbegriff der factischen — oft genug einander diametral widerstreitenden — Warnehmungen wechselnder Individuen. Sondern 1) muss das Factische bis in's Unendliche hinein durch das nach Gesetzen des Zusammenhangs eventuell Warnehmbare, Mögliche completirt werden; und 2) setzen wir einen Inbegriff unter gleichen, unter „normalen" Bedingungen möglicher Perceptionsobjecte voraus, die zu Grunde legend wir auch die factischen Warnehmungen, meist unter Zuhilfenahme der Fiction von der Ansichrealität jener Objecte (oder ihres atomistischen Substrats), causalgesetzlich zu „erklären" uns bemühen.

Und auch diese wissenschaftliche Unternehmung hat bisher so erfolgreichen Fortgang gehabt, dass wir uns durch Einfälle und Provocationen sogenannter Skepsis nicht stören zu lassen brauchen.

Eine gewöhnliche Gefahr, in die empiristische, wie auch kantianisirende [2]) Erkenntnisstheorien leicht gerathen, ist die einer übertriebenen Schätzung und Anwendung der **Psychologie**, der individuellen wie generellen, die Culturgeschichte eingeschlossen. Der hier vertretene Positivismus hat nach vorliegenden (gedruckten und schriftlichen) Äusserungen von Freunden und Gegnern allen Grund, auch diese Gefahr ausdrücklich bei Seite zu thun.

Wenn wir unsere Kategorien und Axiome psychogenetisch abzuleiten versuchen, wenn wir unsere Ordnungs- und Erklärungsweisen unter das Gesetz des Survival of the fittest stellen, wenn wir vielfach auf den **Erfolg** Berufung thun: so muss das schlechterdings den Verdacht nicht erwecken, als ob wir zwischen dem, was naturgesetzlich wird und dem,

[1]) Vgl. o. S. 8 ff.
[2]) Vgl. o. S. 516 ff.

was giltig ist, als ob wir zwischen Psychologie und Erkenntnisskritik nicht zu unterscheiden wüssten.

Confusionen und Sophistereien sind ebenso gut Naturproducte, wie logische Schlüsse: aber nur die letzteren „gelten". Es gibt richtige und falsche Rechnungen: so sehr beide sich nach psychologischen Gesetzen herauswickeln. Es gibt Eine Wahrheit neben der Vielspältigkeit der Meinungen. Es gibt Eine, in sich zusammenhängende objective Welt neben der unendlichen Variabilität und Zerrissenheit der Einzelwarnehmungen. Es gibt Eine beste Art, Causalzusammenhang, Erklärung in alles Erlebbare und in alles als objectiv Vorstellbare zu bringen. Es gibt Eine beste Art zu handeln, zu leben; Ein persönliches und allgemeines summum bonum [1]).

Wogegen wir streiten, das sind diese Überzeugungen nicht; wir sehen ebenso gut wie Andere ein, dass solche Giltigkeitsansprüche und Werthbezeichnungen innerhalb des unerbittlichen Triebwerkes der psychologischen Processe Normen, Directiven, Ideale voraussetzen. Wogegen wir streiten, das ist die Meinung derer, welche diese Normen und Ideale ohne principielle Scheidung einer bauschigen sogenannten Vernunft unterstellen; welche ihr philosophisches Geschäft an ihnen beendigt zu haben glauben, wenn sie ihr magisches Apriori darüber aussprechen; oder welche uns mit „absoluten Zwecken" überstürzen, ohne zu sagen, warum sie absolut seien oder wie sie solche Praetension begründen wollen [2]).

Zunächst sind unseres Erachtens die Gebiete zu unterscheiden, auf welchen Giltigkeitsansprüche der Urtheile auftreten. Auf dem einen sind dieselben leichter und einfacher zu begründen als auf den andern. Sie können unmöglich alle auf Einen Strich behandelt werden.

Die formale Wahrheit muss schon anders behandelt werden als die materiale. Die erstere ist sehr einfach durch die Selbstverständlichkeiten der formalen Logik bestimmt.

[1]) Ob auch Ein höchstes „Schönes": diese Frage lasse ich hier aus dem Spiel. Vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Ph. VIII, 15 f.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 17; Schopenhauer 4 f. W., W. W. I, 39.

welche nur darum zur Dignität von Normen aufsteigen, weil wir gelegentlich nachlässig, verworren und böswillig im Denken sind. Mögen wir um sie wissen und mögen wir sie ausdrücklich formiren können oder nicht: sie gelten, weil sie tautologisch oder analytisch sind. Kant war, wie von Niemand bezweifelt wird, derselben Meinung [1]).

Um so überraschender ist es, wenn jüngst ein Kantianer von so bewusster Übereinstimmung mit dem Meister, wie Professor Windelband [2]), um dem Tadel zu entgehen, die verschiedenartigsten Axiome in gleicher Weise behandelt zu haben, jetzt die Meinung vertritt, dass auch die logischen Gesetze „synthetisch" seien [3]): „Wenn der Satz des Widerspruchs verbietet, dasselbe zu verneinen, was bejaht wird, so liegt es nicht in dem blossen Begriffe der Bejahung, nicht verneint werden zu dürfen .... Die logischen Sätze bestimmen, wie ein richtiger Begriff, ein richtiges Urtheil, ein richtiger Schluss beschaffen sein muss". Der Antikantianer Maass habe ganz recht gehabt, wenn er die speciellen Regeln des Schlussverfahrens sämmtlich für synthetisch gehalten habe. U. s. w.

Abgesehen davon, dass ein Kantianismus, wie doch beansprucht wird, schwerlich noch als mit der Philosophie des Meisters „identisch" angesehen werden kann, der den mühsam errungenen und zähe festgehaltenen Unterschied Kants zwischen Logischem und Ontologischem an der vitalsten Stelle [4]) aufhebt: abgesehen ferner davon, dass ich mir als Nominalist innerhalb der formalen Logik von einem „richtigen" Begriff keinen Begriff machen kann: sollen denn nun wirklich Sätze, wie A = A, sei es dass dieses Princip als Leitfaden der analytischen Urtheile oder als Verbot aller Qui pro quos im Schliessen verstanden wird; und wie, dass wenn zwei logische Momente einem dritten gleich sind, sie unter einander gleich sind, und dass was (distributiv) von Allen gilt auch von jedem Einzelnen gilt u. s. w., bloss darum, weil sie selbstverständlich

[1]) Vgl. Vierteljahrsschr. a. a. O. S. 9 f. Philos. Monatshefte, 1884, S. 167 f.
[2]) Vgl. Präludien, S. VI.
[3]) Philos. Monatshefte a. a. O.
[4]) Vgl. o. S. 276 ff.

und in sich selbst gewiss, nach aussen die Unachtsamkeit und Rabulistik reguliren, für „synthetisch" gelten? bloss darum, weil das: A soll = A sein in dem „Soll" ein Plus von Behauptung über A ist = A enthält? Soll dieses Plus auf eine Linie kommen mit dem andern, das beispielsweise in dem Causalitätsaxiom über die Veränderung hinaus zu seiner Ursache führt?

Ich finde in dieser Ausdehnung des berühmten Kantischen Terminus auf dasjenige Gebiet, im Gegensatz zu welchem er concipirt war, keinen glücklichen Einfall. Im Übrigen muss es, abgesehen von dem (doch mehr oder weniger gleichgiltigen) Ausdruck, in der Sache bei der gemeinsamen Überzeugung bleiben, dass die logischen Gesetze über allem Streite erhaben stehen, sowie dass sie die fundamentalen Voraussetzungen aller Gedanken sind, welche auf Wahrheit Anspruch erheben wollen. Was wir unter formaler Wahrheit verstehen, ist logische Widerspruchslosigkeit.

Und auf diesen „Strich", finde ich, lassen die ontologischen Urtheile, um den mathematischen hier vorbeizugehen [1]), sich nicht behandeln: wenigstens grösstentheils nicht; denn es gibt auch hier Selbstverständlichkeiten, welche den logischen in nichts nachstehen.

Zu ontologischen Urtheilen rechne ich auch die, welche über subjective, individuelle, momentane Zustände Behauptung thun. Neben Selbstverständlichkeiten, wie: dass alle meine Erlebnisse mir zugehören, dass was mir angenehm schmeckt, für mich auch angenehm ist u. dgl., gibt es auch hier Urtheile, welche umständliche Erwägungen nöthig machen, Meinungsverschiedenheiten veranlassen können, synthetisch sind. In welchen Punkt der objectiven Zeitreihe z. B. das, was ich heute oder gestern hier empfand, einzuordnen sei: kann sowohl streitig werden, als auch ruht es auf der subtilen Unterscheidung und Vorentscheidung über subjective und objective Zeit und auf der Annahme causaler Abhängigkeit des psychologischen Geschehens von Processen einer vorausgesetzten objectiven Welt. Wenn nun der Positivist diese Vorbegriffe

[1]) Vgl. o. S. 672; Vierteljahrsschr., a. a. O. S. 11 f.

und „Praesumtionen“, um sie sich verständlich zu machen, in die dialektische Phänomenologie oder psychogenetische Entwickelung der Culturgeschichte verflüssigt, so ist er damit nicht gemeint, ihnen aus dieser Arbeit Giltigkeit zuzuführen: er behandelt sie wie seine Gegner als die Voraussetzungen für die bezüglichen chronologischen Urtheile objectiver Art; dieselben setzen sie gerade so voraus, wie die sogenannte formale Wahrheit die formale Logik. Aber allerdings vor dem Aberglauben einer besonderen Zuthat des Subjects glaubt er sich durch derartige Vor- und Nebenuntersuchungen zu bewahren. Und es wird ihm nicht einfallen, diese Voraussetzungen mit dem öden A = A auf Eine Linie zu stellen, wenn er sie in höchst complicirten und langwierigen Processen aus der gegebenen Natur der Erlebnisse hat hervortreten sehen.

Wichtiger als objective Zeitangaben über subjectives Geschehen sind die ontologischen Aussagen über den „objectiven“ Rauminhalt in der objectiven Zeit. Dieselben setzen das Vorhandensein einer für alle giltigen, aller Individuen Apprehensionen beherrschenden objectiven Welt voraus. Was sie sagen, ist nichts weiter als Bestimmung über die Theilinhalte derselben: kein Wunder, wenn sie sie selbst voraussetzen. Gewiss ist nun die genealogische Betrachtung darüber, wie solche Voraussetzung überhaupt hat entstehen können, nicht befähigt, die bezüglichen objectiven Urtheile selbst zu begründen. Aber vor idealistischen Überschwänglichkeiten kann sie behüten, zumal wenn sie die Wurzel und die erste Form dieser Voraussetzung in einer offenbar so irrigen Annahme entdeckt, wie die vulgärrealistische der Urzeit und unserer Kindheit ist, nämlich: dass die Dinge an sich so sind, wie wir sie warnehmen. Und sie wird die Natur des ursprünglich Gegebenen mehr in Anspruch nehmen lehren, als etwa die „Organisation unserer Intelligenz“. Denn fragt man nun nach dem letzten Grunde unserer objectiven, die äussere Natur oder Welt betreffenden Urtheile, welche zunächst das Dasein einer solchen voraussetzen, so kann man nichts weiter anführen, als die Angemessenheit der Urthatsachen und dessen, was aus ihnen vor dem Eintritt unserer

reflexiven Thätigkeit in psychomechanischer Blindheit aufgebaut wird, als die Angemessenheit des Gegebenen zur Anreizung und Bewährung solcher anticipatio mentis. Was zu Grunde liegt, ist eine „Idee“, aber nicht eine in unserem Geiste, sondern in den Dingen angelegte: wenn man nicht dem „Geiste“ eine über allen nüchternen Sprachgebrauch weit hinausführende, so zu sagen romantische Anwendung geben will.

Jüngst hat ein Idealist, dem ich für die Kennzeichnung und historische Recognoscirung der hier spielenden Gegensätze eine ganz besondere, hie und da sogar fast zur Hyperaesthesie gesteigerte Feinfühligkeit beimesse, den „Grundgedanken“ der von ihm vertretenen Richtung in Platons Phaedon (99 E) markirt [1]). Es ist die bekannte Stelle, wo der platonische Sokrates, an dem Erfolg der Warnehmung und Erfahrung verzweifelnd, von den Gegenständen zu den Begriffen und Gedanken (*λόγοις*) die Zuflucht genommen zu haben erklärt: *ἔδοξε δή μοι χρῆναι . . . ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν . . . . . ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ ξυμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα.* Auch wir wissen die erkenntnisstheoretische Bedeutung von Hypothesen und Idealbegriffen wohl zu würdigen. Aber wenn wir, um hier nur von letzteren zu reden, die Idealbegriffe einer objectiven Zeit und Welt unsern ontologischen Urtheilen unter- und gegenüberlegen, so finden wir ihre „Stärke“ letztlich nicht in einem eigenartigen geistigen Ursprung oder subjectiven Geschmack, sondern in ihrer Ordnungs- und Erklärungsergiebigkeit für die unmittelbar gegebenen Thatsachen, die ihre Anwendbarkeit zulassen, wie dieselben aus ihnen ihren Ursprung genommen haben. —

Viel schlimmer als mit den ontologischen Urtheilen steht es mit dem letzten Grunde der objectiven Giltigkeit unserer moralischen Normen: aber darum sind auch sie gerade ganz besonders im Stande, gegen die idealistischen Aprioritätsträume bedenklich zu machen. Gewiss beziehen wir in der

[1]) Vgl. P. Natorp, Forschungen, S. 166.

Aussage, dass Etwas objectiv „gut“ sei, dieses Etwas gerade so auf ein Ideal, wie in den Urtheilen über objectives „Sein“; auch denken wir in mehr oder weniger bestimmten Umrissen und concreten Gestaltungen dieses Ideal auch aus, etwa als einen Zustand des Friedens, der friedlichen Zusammenarbeit im Dienste der Cultur oder der höchsten Leidminderung und der gerechtesten Gütervertheilung unter allen sympathisch oder durch gemeinsame Interessen verbundenen Lebewesen unter dem Regime des Menschen: und wir nennen etwa Handlungsweisen und Charakterformen gut, welche diesem Ideal entsprechend, förderlich oder nothwendig sind. Auch uns ist ein solches Ideal letztes Princip aller Werthschätzungen, wie Platon es einst von seiner Idee des Guten dachte [1]). Aber sowie wir uns klar zu machen versuchen, wie weit denn die sympathische Gemeinschaft ausgespannt werden soll, oder was wir unter Cultur verstehen, woran wir die Grade des Wohls und Wehes messen wollen, und in wie weit wir denn sicher wissen, ob solche und solche Gesinnungen die vorausgesetzten allgemein segensvollen Wirkungen haben, begreifen wir sofort das Schwankende, Verschwommene und Unfertige unsers Ideals. Und wenn wir dann weiter an dem Lauf des Lebens und der Geschichte nachweisen können, wie sich unter dem Druck socialer Bedürfnisse und Strebungen, unter der Belehrung unzähliger, das Eigenwohl und unsere Sympathien verletzender Übel und unter den Nothwendigkeiten der socialen Coexistenz sowohl ethische Ideale wie Einzelprädicationen allmählich erst entwickeln, und wie dieselben nach Ort und Zeit sich wandeln, so werden wir ja zwar nicht aufhören, das allgemein und dauernd Segenspendende, und zwar gerade darum, weil es allgemein und dauernd ist, vor dem temporär und individuell Angenehmen durch Werthprädicate auszuzeichnen; aber mit dem Gefühl werden wir es thun, dass wir dabei nicht unter ursprünglichen Regungen stehen, sondern unter der Macht von Stimmungen und Wünschen, denen erst ganz allmählich jener absolute Werth zugewachsen ist, der uns jetzt leitet:

[1]) Vgl. 2. Bd., S. 219 ff.; o. S. 26 f.

und dass die Motive, welche zur Conception des Begriffes eines „Guten“ im Gegensatz zum Angenehmen geführt haben, eine noch sehr viel reinere, consequentere und vollkommenere Ausgestaltung desselben zulassen: ohne dass wir bei der Variabilität und Launenhaftigkeit der Gefühle und Receptivitäten verbürgen könnten, damit je zu Etwas zu gelangen, was auch nur annähernd den Vergleich mit jener objectiven Welt aushielte, auf welche alle unsere Empfindungen so zu sagen radial und eindeutig hinweisen, und die in ihrer vorausgesetzten immanenten Gesetzmässigkeit zusammen mit einigen, wie wir glauben, hinlänglich festgelegten Bruchstücken einen völlig sicheren Bestand normativen resp. excludirenden Charakters darbietet. Es wird vielleicht niemals gelingen, das Maximum socialer Wohlfahrt und die für dieselbe nothwendigen Gesetze des Handelns und Formen der Gesinnung so unzweideutig und wohlerkennbar auszugestalten, wie wir die objective Welt als Massstab unserer ontologischen Urtheile vor uns haben.

So gewiss ich bin, dass diese Darstellung, welche zwar der materialen Wahrheit und der moralischen Werthschätzung in der objectiven Welt und dem summum bonum absolute Normen und Ideale vorhält, diese selbst aber aus dem Gegebenen an der Hand zum Theil höchst complicirter Motive erst erwachsen lässt, von Neuem unter das Verdict, eine bloss psychologische Erkenntnisstheorie zu sein, fallen wird: so sehe ich doch meinerseits in Beziehung auf die höchsten Massstäbe aller ontologischen und Werthurtheile selbst wirklich keinen andern Weg, über sie zu verständigen, als den Hinweis auf das Dass und Wie sie aus den Urthatsachen nach Entwickelungsgesetzen zu der absoluten Bedeutung emporgestiegen sind, die ihnen nun in allem „Erkennen“ und „Urtheilen“ beigemessen wird und nothwendiger Weise beigemessen werden muss, wenn wir nicht in's Bodenlose sinken sollen. Es bleibt dem Positivisten letztlich eine glückliche, in den Gegebenheiten gegründete Thatsache, „dass es möglich ward, den Gedanken zu fassen und fortzuführen, aus wechselnden Empfindungsmaterialien verschiedener Individuen durch fortschreitende Reductionen eine gemeinsame für alle

im Denkverkehr stehenden Subjecte gemeinsame Welt“ als letzte materiale Norm aller unserer ontologischen Urtheile herauszupräpariren; sowie durch ein System von Werthurtheilen dem Willen fühlender Wesen in der Richtung auf ein Gutes Impulse zu verleihen, welches das collective Leidensmass zusammengehöriger Gemeinschaften auf ein Minimum herabmindern und ihr Wohl auf ein Maximum erhöhen möchte.

Im Übrigen ist jener Gedanke doch sehr viel anders constituirt als dieser. Jener ruht auf unsern Empfindungen, dieser auf unsern Gefühlen; jener wird uns aufgedrängt, diesen bringen wir so zu sagen frei hervor: die Sympathie, Rücksichten auf die Zukunft und gesellschaftliche Bedürfnisse sind seine Antriebe; dort finden wir uns unter fremdem, sachlichem Einfluss; hier gilt immer noch der berufene Satz *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*: unser moralisches Ideal ist menschlich determinirt [1]). Mit jenem gelangen wir zu bereits viel gesicherteren Überzeugungen als mit diesem. Wir sind unendlich viel gewisser, dass unsere Empfindungen sich einstimmig auf eine objective Natur zurückführen lassen, die nicht bloss selbst in sich gesetzmässig ist, sondern auch eine gesetzmässige Ableitung der Empfindungen selbst gestattet, als wir es verbürgen können, dass unser Streben, alle unsere Handlungen durch ein moralisches Ideal zu reguliren, sich harmonisch und systematisch durchführen lassen werde. Wir sehen uns noch fortwährend unter dem Wachsen der Einsicht in die gesetzlichen Causalzusammenhänge genöthigt, sowohl unsere Ziele, wie die zu ihnen nothwendig scheinenden Mittel und Bedingungen veränderlich zu gestalten, vorläufig zumeist den Zeit- und Ortssitten ergeben; während die Natur, an welcher wir unsere objectiven Wirklichkeitsurtheile messen, in festen Umrissen und Partial-Ausführungen vor uns dasteht. Ja wir können in Beziehung auf letztere, um sie immer besser kennen, d. h. aus dem, was in den Warnehmungen liegt, herauswickeln zu können, so inhaltsreiche und fast verwegene Sätze als regulative Maximen aufstellen, wie: dass

[1]) Vgl. 2. Bd. S. 222 f.

die Wirkung der Ursache nicht bloss aequivalent sondern im Grunde gleich sein müsse.

Wenn wir nun diesen Sachverhalt bedenken, so will es uns als ein Zeichen gewisser Unreife oder Naivetät erscheinen, wenn man immer noch für die Objectivität aller Urtheile Ein und dasselbe Princip sucht; wenn man von vornherein logische, ontologische und moralische Behauptungen auf Eine Manier behandelt und etwa gar Platons idealistische Trias des Wahren, Guten und Schönen als selbstverständlich absolute Zwecke an die Spitze aller philosophischen Betrachtung stellt.

Wir haben gesehen, welche Breite und Tiefe des Interesses innerhalb der bisherigen Erkenntnisslehre die Theorien der Warnehmung [1]) besitzen. In dieser Beziehung nun muss die hier vertretene positivistische Doctrin, welche die Empfindungen als gegeben annimmt und die objective Welt als ein Ideal allgemeiner Beziehung aus ihnen herauswickelt, nicht bloss äusserst ungenügend, sondern wie eine völlige Verkehrung der natürlichsten Interessen erscheinen. Der Erkenntnisstheoretiker gewöhnlichen Schlages will wissen, wie Empfindungen und Warnehmungen selbst entstehen; wie sie producirt werden. Ich fürchte, dass er schier unwillig wird, wenn man ihm anstatt dessen zwar gesetzliche Abhängigkeiten zugibt, von dem Productionsprocess aber nichts zu wissen erklärt und das regierende Momentum der Abhängigkeit als eine aus den Empfindungen selbst herausgestellte — Vorstellung bezeichnet. Und ich besorge weiter, dass es sehr schwer halten wird, ihn von seinen schwärmerischen Aspirationen abzubringen oder auch nur die entgegengesetzte Meinung völlig deutlich zu machen, ohne dass er sofort in berechtigten Unternehmungen gestört zu sein glaubt.

Vielleicht ist es immer noch am wirksamsten, wenn man mit der niederschlagenden Bemerkung beginnt, dass bisher nie Jemand gezeigt hat oder jemals zeigen wird, wie Bewusstsein gemacht wird, oder wie Bewegungsprocesse in Empfin-

[1]) Vgl. 1. Bd. S. 154 f.; o. S. 80 ff. 523; 533 ff. 557 ff. 563 ff. 572 ff. 598 ff. 613 ff. 633 ff.

dungen umschlagen [1]). Selbst wenn Jemand durch chemische Synthesen einen Organismus produciren könnte, von dem er nach Analogie glaubte annehmen zu dürfen, dass er mit empfindungsfähigem Bewusstsein begabt sei, würde er nicht die reale Entstehung, sondern nur die gesetzliche Abhängigkeit begriffen haben. Sobald man aber darauf verzichtet, der letzteren ich weiss nicht was für ein Phantom der ersteren unterzuschieben, ist der Positivist zu allen wissenschaftlich verbürgbaren Causalverbindungen erbötig. Er statuirt wie die Andern physische Medien und physiologische Reize, chemische, elektrische u. s. w. Processe in den zuleitenden Nerven, Apperceptions- und Willenszeiten, um die „persönlichen Differenzen" zu erklären; er fühlt sich wie die Andern durch die Gesetze der Veränderungen in der objectiven Zeit gebunden; er ist jeder Untersuchung über die organischen Bedingungen des Bewusstseins im Allgemeinen, wie seiner einzelnen Inhalte geneigt; den Munk-Goltzschen Erörterungen über die wahrscheinlichen psychischen Folgen ihrer operativen Gehirneingriffe geht er mit schuldigem Interesse nach u. s. w.

Aber, sagt der Gegner, unter der absurden Mentalreservation, dass objective Welt, Ätherschwingungen, Molecularprocesse, Atome, objective Zeitabläufe u. s. w. nur — supplementäre Vorstellungen neben der einzigen Realität des hic et nunc im Bewusstsein direct oder indirect Gegebenen sind!

Da darf denn vielleicht unsererseits die Frage dagegengeworfen werden: was denn die Natur und ihre warnehmbaren oder vorgestellten Inhalte wohl noch anders „sein" könnten als Vorstellungen, ich meine Bewusstseinsobjecte. Wohl uns, wenn wir diese unsere Vorstellungen so zu bilden vermögen, wie sie am besten zur „Erklärung" und gesetzmässigen Verknüpfung des Gegebenen taugen!

Wir sind gewiss, wie Andere, von der ehemals Berkeleyschen Naivetät weit entfernt, als stellten unsere Warnehmungsvorstellungen schon als solche einen gesetzlichen

[1]) Vgl. Kants Analogien, S. 136.

Ablauf dar [1]): wir sind so gut wie irgend Jemand davon überzeugt, dass die Gesetzlichkeit erst herauskommt, wenn wir aus Erinnerungen und mittelst Analogien das Wargenommene fortwährend durch das Warnehmbare completiren und alles Warnehmbare, aller individuellen Zufälligkeiten entkleidet, auf die Beziehung zu einem allgemeinen Normalbewusstsein reduciren. Und wenn wir die so herauskommende „natura rerum" durch mechanische, physische, chemische, physiologische Gesetze beherrscht finden, so sind wir weit davon entfernt, den für uns bindenden, zum Theil ausserordentlichen, fremdartigen Charakter dieser Gesetze zu übersehen. Aber wie wir nun darum, weil unsere Empfindungen causaliter letztlich auf diese „Natur" zurückweisen, und weil sie durch Gesetze, die von uns nicht geschaffen sind, gebunden ist, ihr selbst eine „Realität" zuerkennen sollen, die nicht in unsern Empfindungen steckt, sondern, wie man sich ausdrückt, „an sich" ist: das wissen wir doch nicht begreiflich zu finden.

Was „Realität" in jedem gegebenen Moment für mich sei, thut sich durch ein unmittheilbares Fundamentalgefühl kund; wir wissen nicht, wie es „gemacht" wird. Was Realität in allgemeinem Sinne empirisch sei, das ist psychisch der Inbegriff alles factisch in und vor Individualbewusstseinen Erscheinenden; das ist physisch der Inbegriff aller angemessen zu innerer Übereinstimmung reducirten Warnehmbarkeiten für ein Bewusstsein überhaupt. Diese allgemeinere empirische Realität ist in jedem Lebemoment implicite enthalten und bei hinlänglicher Einsicht und Gewandtheit jederzeit aus ihr evolvirbar. Was Realität an sich anders sei oder sein könne, als dieselbe allgemeine empirische Realität unter Abstraction von dem Normalbewusstsein, in dem sie gedacht wird, ist nicht abzusehen.

Und es hindert Einiges, aus dieser Abstraction eine reale Selbständigkeit zu machen. Erstens woraufhin auch? Und zweitens: Die Natur der Warnehmbarkeiten nöthigt uns, die

[1]) Vgl. Principles of hum. knowledge §§ 20. 30 u. ö. Kants Analogien, S. 165; 308 Anm. 209.

Möglichkeit einer endlosen Fortsetzung des in Raum und Zeit Gegebenen von dem Hier und Jetzt aus anzusetzen. Solche Unendlichkeit des Progresses hat gar keine Schwierigkeiten, wo wir eine Gegenwart und ein centrales Achsensystem und ein den Process nach Belieben fortsetzendes Bewusstsein zur Verfügung haben. Aber wenn wir eine actuelle, in sich selbst gegründete Unendlichkeit an die Stelle setzen: wie mag sie „sein“ können? wie soll nun z. B. die unendliche Vergangenheit „sein“, zum Abschluss gelangt sein [1])? Und überhaupt: wer mag den Gedanken einer an sich seienden Raum-Zeit-Welt ausdenken?

Aber, wird der naive Realist einwenden, das reale Sein und Geschehen kann doch nicht erst mit dem Auftreten des Bewusstseins anfangen sollen!

Zwar weiss der Positivist nicht, ob Bewusstsein je absolut entstanden ist, da er bewusste Wesen nur aus anderen derselben Art hervortreten sieht und er über das Ende der Skala, an welcher er, wie Andere auch, die verschiedenen Bewusstseinarten herabgleiten lässt, keine sichere Kenntniss hat. Aber selbst gesetzt es könnte irgend Jemand sicher machen, dass Bewusstsein absolut zu werden vermöchte: so würde die Realität, welche von uns aus vor diesen ersten Anfang unserer Geschichte zu verlegen und bis ins Unendliche zurückzuverfolgen wäre, keine grössere Schwierigkeit bereiten, als jede physische Realität für mich in der Zeit, wo ich sie nicht warnehme. Wie die Sterne von uns auch für die Zeit als leuchtend vorgestellt werden, wo wir schlafen, so werden wir auch alle vorbewussten Perioden des Kosmos und der Erde so vorstellen, als wären wir dabei gewesen: unbesorgt darum, ob Etwas und was während der Zeit wohl „an sich“ war.

Wir werden alle in eine räumlich-zeitlich-materielle „Welt“ hineingeboren, die nach Gesetzen sich wandelt, von der wir durch gesetzlich bestimmte, organische Vermittelungen Empfindungen, Warnehmungen erhalten, und auf die wir nach unserm Willen organisch bedingte Wirkungen auszu-

[1]) Vgl. Schopenhauer, W. W. II, 594.

üben vermögen. Die Relation zu ihr liegt in jedem individuellen Bewusstsein; wie viel davon und welcher Art es zum actuellen Bewusstsein kommt, das hängt von organischen Prädispositionen und causalgesetzlich vermittelten Gelegenheiten ab.

Diese Ansicht ist eben so weit entfernt von windigem Phänomenismus, wie von crassem Realismus. Sie hat sich schlechterdings losgemacht von dem Erbübel des erkenntnisstheoretischen Idealismus, ich meine der Lehre von der Superiorität des Subjects. Sie kennt kein Subject ausser im Gegensatz zur Welt; und sie lässt die Welt nicht in den Subjecten sein, sondern fasst sie als den gemeinsamen Beziehungsgegenstand Aller. Aber auch der empirischen Welt gibt sie kein selbständiges Dasein: welches immer wieder die unbeantwortbare Frage hervorrufen würde, wie es in uns hineinspazieren möchte. Sie heftet dieselbe von vornherein an den Grund des Bewusstseins. Beide: Weltwarnehmung und Subject treten zugleich empor; beide jeweilig individuell modificirt; beide zu allgemeinen Gestaltungen zu läutern: jene zur objectiven Natur, dieses zu einem „Bewusstsein überhaupt“.

Für eine wahrhaft „kritische“ [1]) Philosophie, welche wie alle Wissenschaft an der rechten Stelle die ars nesciendi zu üben wünscht, ist Weiteres zu wissen und zu sagen nicht möglich.

Immer von Neuem werden gegen eine so resignirte Philosophie die heftigsten Vorwürfe und feierlichsten Geringschätzungen laut werden. Man wird etwa sie „bornirt“ nennen. Man wird ihr Verkümmerung, ja Verhöhnung unserer edelsten Gefühle und Triebe vorwerfen. „Erkennen“ wolle man; Erkenntniss aber sei mehr als erleben, warnehmen, sich erinnern: vergleichen, messen, analysiren, summiren, von Ähnlichem auf Ähnliches schliessen, Wesentliches vom Unwesentlichen sondern u. dgl. Erkenntniss suche das absolute

[1]) Vgl. o. S. 514 f.

Sein, suche den Grund, das Princip, das Wesen der erfahrbaren Thatsachen und ihrer Gesetze.

Es mag hier nur noch einmal kurz darauf hingewiesen werden, was den Positivisten hindert, sich auf diesen Weg zu begeben. Erstens vestigia terrent. Wenn er erwägt, wie Alles, was seit den Zeiten der Eleaten in metaphysischer Absicht unter dem Anspruch auf Wissenschaft vorgebracht worden ist, theils nichts weiter war, als die naive Verselbständigung der materiellen Raum-Zeit-Welt, welche nach unserer Ansicht immer in Relation zu einem Bewusstsein gedacht werden muss, theils vorgeblichen Denknothwendigkeiten, in Wahrheit aber gewissen Bedürfnissen, vor Allem dem Einheitsbedürfniss entsprungene Phantasien: und wie Alles, was zur Überbrückung des fundamentalen Gegensatzes aller empirischen Erkenntniss, ich meine des Objects und Subjects, ersonnen ward, fortdauernd in höchst dunklen und überdies doch immer noch dem erfahrbaren Sein entlehnten Begriffen, wie Wesen, Substanz u. dgl. sich bewegte, überdies ausserordentlich leicht und bequem sich darbot, weil in diesen Regionen „nichts hindert“ [1]; wie aber doch die Ansätze in die mannigfachsten Antinomien hinausliefen [2]: so wird er bedenklich sein, einen Weg fortzusetzen, den soviel Misserfolge und Einbildungen kennzeichnen. Und wenn er dann zweitens bedenkt, dass schon der Begriff einer „erkennbaren absoluten Realität“ in sich widersprechend ist, und wie zu keinem Gedanken — und beträfe er selbst das Absolute — andere Begriffselemente als empirisch gewachsene zur Verfügung stehen können, und wie weiter die Aufgaben, welche der empirischen Erkenntniss gestellt sind, selbst in's Unendliche laufen, so wird er schon mit Rücksicht auf eine gesunde Zeit- und Kraftökonomie sich principiell von jenen phantastischen Ausflügen in's Übersinnliche fern halten. Er wird begreifen, dass hier nichts gewusst werden kann. Hypothesen kann man entwerfen: aber die Voraussetzungen über das etwaige Verhältniss zwischen übersinnlichem und sinnlichem Sein, welche

[1]) Vgl. o. S. 114 Anm. 3; 548.
[2]) Vgl. o. S. 278 ff.

allein eine Verification derselben durch Erfahrung gestatten würden, lassen sich selbst nicht verificiren. Und so bleibt allen wirklichen oder vermeintlichen Begünstigungen solcher Ahnungen und Annahmen durch Daten der Erfahrung nur der Werth, den man jenen Voraussetzungen selbst glaubt beimessen zu können; d. h. ein wissenschaftlicher nicht.

Je mehr in moderner Zeit sich Ansichten dieser Art über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik durchsetzen, um so lebhafter machen sich zwei unmittelbar oder mittelbar, bewusst und unbewusst aus der kantischen Philosophie hervorgesprossene Lehrmeinungen über das Absolute und Übersinnliche [1]) geltend, die der hier vertretene Positivismus zwar für unschädlicher hält, als die Aspirationen auf Metaphysik als Wissenschaft, von deren Nothwendigkeit oder Nutzen er sich aber auch nicht überzeugen kann.

Die erste ist, dass das Ding an sich, das Absolute u. s. w. zwar nicht erkennbar sei, dass es aber jedenfalls „sei“; es sei dasjenige, wovon wir uns in unsern Warnehmungen abhängig, bestimmt fühlen. Diese Ansicht ist ungefährlich, weil sie principiell darauf verzichtet, die Zeit damit zu vergeuden, das Jenseitige mit wissenschaftlichen Operationen zu umkreisen. Aber was sie nutzen solle und was wissenschaftlich sie nothwendig mache, ist auch nicht abzunehmen. So gut überhaupt jede Möglichkeit fehlt, etwaige Voraussetzungen über das Verhältniss von Jenseits und Diesseits zu beweisen, so fehlt auch jedes Mittel, die Nothwendigkeit einer übersinnlichen Realität selbst zu erhärten. Es genügt, Warnehmungsvorstellungen von anderen zu unterscheiden; es zwingt nichts, aus den charakteristischen Eigenschaften der ersteren, z. B. daraus, dass wir uns in ihnen abhängig, be-

[1]) Die Kantische Unterscheidung von Ding an sich und Noumenon hat nicht einmal in den Kreisen der Schule selbst hinlängliche Beachtung gefunden (vgl. o. S. 343 Anm. 3; 629); geschweige denn dass Nicht-Kantianer sich zu derselben hingezogen fänden. Wo von absoluter Realität die Rede ist, ist sie immer im Sinne des Kantischen Dinges an sich als Etwas, was der empirischen Realität entspricht und ihr zu Grunde liegt, gedacht.

stimmt fühlen [1]), Anweisungen auf ein Bestimmendes, das an sich wäre, zu entnehmen. Wenigstens gibt es kein Mittel, solchen Schlüssen Stringenz zu verleihen. Es gibt keine Denknothwendigkeit, welche hindern könnte, die sich perpetuirende Correlation von Subject und Object für das einzig Reale zu halten. Zumal das absolut Reale etwas ist, was sich zwar leicht aussprechen lässt, was aber nicht bloss, wie die hier vorliegende Ansicht selbst zugesteht, unerkennbar, sondern auch unvorstellbar ist. Was empirische Realität sei, lässt sich durch alle Phasen der Entwickelung dieses Begriffes, sagen; von dem absolut Realen können wir uns schlechterdings keine Vorstellung machen. Wenn gleichwohl Vorstellungen dafür ausgeworfen werden, so müssen es inadaequate sein. So bleibt für die ganze Position wissenschaftlich nur der Werth einer vagen Möglichkeit.

Aber selbst solche reicht der zweiten Lehrmeinung, von der hier zu handeln ist, noch zu. Nach derselben ist das Reale an sich kein Gegenstand des Verstandes und Wissens, sondern des Glaubens, des Gefühls, der Ahnung, der Phantasie. Und Glaube und Phantasie bevölkern nun je nach Bedürfniss das Reich des Übersinnlichen mit Gestalten und Beziehungen, die nichts weiter sein können als Nachbilder, Analoga irdischer Dinge und Verhältnisse, Anthropomorphismen: was denn auch von einigen der aufgeklärtesten Vertreter dieses Standpunktes ehrlich zugestanden wird [2]).

Es lässt sich nicht leugnen, dass unter hinreichender kritischer Reserve diese Ansicht der Wissenschaft in ihrem empiristischen Siegeslaufe keine wesentlichen Hemmungen oder Schädigungen bereiten kann. Und sie kann zu ihrer Empfehlung auf mancherlei gröbere und feinere Nützlichkeiten hinweisen, die wir nicht verkennen [3]). Ja, diese Metaphysik des ahnungsvollen Glaubens gewissen, insonderheit weiblichen

---

[1]) Übrigens haben wir dies Gefühl bei gewissen Trieben noch viel intensiver; es ist nicht von ungefähr, dass Platon den ἔρως z. B. als einen Gott oder Dämon bezeichnet hat.

[2]) Vgl. o. S. 248 ff. 548.

[3]) Vgl. 2. Bd. S. 95 f.

Naturen verreden, das würde heissen sie der edelsten Erhebung und des schönsten Trostes berauben.

Andererseits lässt sich aber auch nicht leugnen, dass je transcendenter ein Glaube ist, er in demselben Masse mehr die Schwärmerei und den Fanatismus erregt [1]); zweitens dass alle unsere menschlichen und moralischen Aufgaben im Diesseits liegen [2]); drittens dass Temperamente, die, nüchtern und prosaisch, sich an diese irdischen Aufgaben halten, auch ihren Glauben haben können [3]), wenn auch einen ausschliesslich dem erfahrbaren Sein zugekehrten; und dass sich der übersinnliche Glaube solchen Temperamenten schwer, oft gar nicht mittheilen lässt: ohne dass sie darum im Durchschnitt schlechter wären und weniger nützten als die Andern. Mögen jene mehr Geduld haben, so werden diese sich durch Fassung auszeichnen; mögen jene gemüthvoller trösten können, so werden diese vielleicht wirksamer zu helfen wissen.

Gesunder Idealismus ist jedenfalls auch ohne Ausflüge in's Transcendente und ohne transcendentale oder romantische Kräuselungen möglich.

---

[1]) Vgl. 2. Bd. S. 97 f.

[2]) Vgl. o. S. 629.

[3]) Vgl. Kants Stellung, S. 62 ff.

Alphabetisches Sach- und Personenregister zu allen drei Bänden.

NB. Die markirten Zahlen bezeichnen die besonders wichtigen Stellen.

1. Sachregister.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

K.

L.

M.

T.

U.

V.

W.

Z.

---

2. Personenregister.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

V.

W.

Y.

Z.

Druck von G. Bernstein in Berlin.

